KARABUK UNIVERSITY

BALAGH

JOURNAL OF ISLAMIC AND HUMANITIES STUDIES

UNIKA

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561

Balagh Journal is an international, refereed journal published semi-annually in English and Arabic

Privilege on Behalf of Karabuk University Faculty of Theology
Refik POLAT

Editor in Chief
Hossam Moussa Shousha

Editors*
Fadhl Abdullah Abdo | Nayef Mohammad Hjaj AlAjmi | Ayşe Betül Algül | Radwan Jamal El-Atrash | Elsayed Mohamed Salem Elawadi | Sehil DERŞEVİ | Ufuk Deveci | Yusuf Deveci | Doğan Delil Gültekin | Mohamed Amine Hocini | Abdulcebbar Kavak | Tlili Mounir | Qais Mohammad Alshaikh Mubarak | Ahmed Mohamed Elsharqawi Salem | Abdulaziz Abdullaa A H Al- Thani | El Ghalbzouri Toufik | Nizam Muhammed Saleh Yaqoobi | Mustafa Yiğitoğlu

Associate Editors*
Ahmet Ziyaüddin Ceran | Mustafa Erdemli | Azime Kelleci | Mahmut Esat Özcan

Editorial Board*
Mohamed Abdellatif | Vasfi Abuzid | Mohamad Ali Alahmad | Mohammad Nader Ali | Omar Al-Chebli | Mahmut Sami Çöllüoğlu | Khaled Dershwi | Ahmed M. Al-Dubayan | Kemel Fettuh | Aladdin Gültekin | Ömer Faruk Habergetiren | Tariq Adbulrhman Al Hawas | Abderrahmane Hibaoui | Muhammad Al-Amin Ismail | Jassim Bin Mohammed Al- Jaber | Aiitmamat Kariev | Saim Kayadibi | Şükrü Maden | Abdulmuhsen Z M Almutairi | Mohammad Akram Nadwi | Bakri Brimo Alsamman | Yasser Tarshany | Tuğrul Tezcan | Mustafa Yıldız | Zekeriya Yılmaz | Osama Fathi | Ahmed Younis

*in alphabetical order by last name

Publication Type
International Electronic Periodical

Publication Period
Published semi-annualy

Publication Date
June 2022

Proofreading
Habibah Hossam Moussa Shousha

Correspondence
Journal of Islamic and Humanities Studies, Karabük Üniversitesi Demir Çelik Kampüsü İlahiyat Fakültesi Merkez / Karabük 78000
balagh@karabuk.edu.tr • balagh.karabuk.edu.tr

INDEX

Chief in Editor's Speech……1

Exegetical Reflections in Some Verses of The Qur'an: A Light to the Darkness of Ignorance……2
Yusuf Olawale Owa-Onire Uthman

الحكم الشرعي لإجهاض الجنين المشوه دراسة فقهية في ضوء التطورات الطبية الحديثة……16
Khaled Dershwı & Amer Aldershewı

الضوابط الشرعية لصناعة الحلال: دراسة فقهية تحليلية في ضوء تجربة مؤسسة جمدس التركية……36
Moath Isam Aldershawi & Mohamed Amine Hocini

معايير ضبط الفتاوى في المصارف الإسلامية……65
Dilal Saleh

معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية وأثرها في إثبات الفروق اللغوية دراسة وصفية……81
Rabie Mohamed Mohamed Hefny

القرآن الكريم تعليمه وتدبره للناطقين بغير العربية……106
Munjid Mustafa Bahjat

ظاهرة التسول في أفغانستان: دراسة تحليلية للأسباب والحلول……133
Abdul Karim Wasim

القلقلة بين المكي والمدني: دراسة إحصائية تحليلية……161
Ahmed Taha Wahba Radwan

المنهج الحنفي في استنباط الأحكام الفقهية من حديث رسول الله ﷺ……182
Mohamed Moussa Mohamed Shousha & Hossam Moussa Mohamed Shousha

إصدار النقود الثانوية للمصارف الإسلامية وأثره على تنفيذ القروض الحسنة (البيع والشراء أنموذجًا)……207
Abdullah Farouk Ibrahim

المدرسة الفقهية في بلاد الشام.....228
Mustafa Mohamed Munib Aldirshawi & Aıtmamat Karıev

أثر الوقف الخيري والأهلي -الذري- على الملكية الخاصة وتحديات وحلول ذلك.....207
Solaiman Harun Abu Arab & Hossam Mohamed Moussa Shousha

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No Special – August 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561

كلمة رئيس التحرير

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. ببالغ التقدير والفخر والاعتزاز يسر أسرة مجلة بلاغ أن تضع بين يدي الباحثين هذا العدد الخاص، حامدين الله عز وجل وحده سبحانه على هذا الإنجاز، فهو الوحيد الذي أعاننا على نشر هذا العدد والذي ننشر فيه أبحاثا علمية قيمة في مجالات عدّة، وهو عدد جديد أضاف لمجلة بالغ الفتية، ونأمل بفضل الله أنً تكون مجلة بلاغ يصب في نبع العلم الذي إن شاء الله صافياً عذبا نقيا أصيلاً ورافدا ثرياً مصدرا يرتوي منه طالب العلم والمعرفة. ويعُّد هذا العدد بشكله الخاص تكريس لشقّي المعرفة والإبداع حيث تضمن العديد من البحوث العلمية الرصينة القيمة والتي تصب في حقل علمي، وقد تنوعت الجهود في الكتابة حول موضوعات شائكة للغاية.

ويجدر بنا مع إصدار هذا العدد الخاص أن نستذكر الجهود القيمة المشكورة التي بذلها نخبة متميزة من المحررين المخلصين فجزى الله الجميع على جهودهم المباركة.

راجين من الله عز وجل أن تكون محتويات هذا العدد الخاص نافعا لجميع الباحثين والطالب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

رئيس التحرير

الأستاذ المساعد الدكتور: حسام موسى محمد شوشه

Assist. Prof. Dr. Hossam Moussa Mohamed Shousha

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 06.05.2022 | Accepted: 01.06.2021 | DOI: 10.5281/zenodo.6757441 orcid.org/0000-0003-2690-5994

Exegetical Reflections in Some Verses of The Qur'an:

A Light to the Darkness of Ignorance

يوسف عثمان

Yusuf Olawale Owa-Onire Uthman*

Abstract: The article focuses on the examination of exegetical thoughts in space and time, the objective in the paper is manifested to present the authentic meaning of the Qur'an to some verses, showcase the noble message of Islam in its realistic image. Not with the targeted picture framed by untrained critics. An effort is employed in the research, in providing special attention to the verses thorough thematic analysis. The classical work of tafsir and modernist works were reviewed to gain the standard research on the study. Selected verses of the Qur'an are interpreted based on evidence from the scholar's works to correct some errors in the concept of criticism to contextual indications of the Qur'anic texts. However, we reach the conclusion, that maintained the fact that being a qualified exegete in Qur'anic interpretation required spiritual and educational characteristics like faith, taqwa (God-consciousness), sincerity, and sound knowledge in Islamic studies.
Keywords: Qur'anic verses, Sound interpretation, Right exegetes, Classical era, Modern era.

الملخص

يركز المقال على فحص الأفكار التفسيرية في إطار التاريخ، ويتجلى الهدف من الورقة في تقديم المعنى الحقيقي للقرآن في بعض آياته ، وإبراز الرسالة السامية للإسلام في صورتها الحقيقية. ليس مع الصورة المستهدفة التي سلطها الطاعنون بلا علم يرشدهم نحو الهداية. ويبذل الباحث أقصى

* Faculty of Islamic Studies, Department of Tafsir, Ibn Haldun University, yusuf.uthman@ibnhaldun.edu.tr. **ORCID** https://orcid.org/0000-0003-2690-5994

الجهد في إعطاء اهتمام خاص للآيات من خلال التحليل الموضوعي. فتمت مراجعة العمل الكلاسيكي للتفسير والبحوث العلمية للحصول على معيار البحث في الدراسة. يتم تفسير آيات مختارة من القرآن بناءً على أدلة من أعمال الباحث لتصحيح بعض الأخطاء في مفهوم نقد المؤشرات السياقية للنصوص القرآنية. ومع ذلك ، نصل إلى الاستنتاج الذي يحافظ على حقيقة ما، وهي القول بأن كون الإنسان مفسرًا مؤهلًا في تفسير القرآن أمر يتطلب خصائص روحية وتعليمية مثل الإيمان ، والتقوى (وعي الله) ، والإخلاص ، والمعرفة الدقيقة والسليمة للدراسات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: آيات قرآنية ، تفسير صحيح ، المفسّر الكفء، العصر الكلاسيكي، العصر الحديث.

Background

Since the early stage of Islam, the truth refusers have no sleeping night on finding the possible way of which they can silence the Qur'anic voice with many strategies like misinterpreting its text, commenting on its indications ignorantly, and criticizing its rulings in a wrong way. Particularly, all these stocks of the orientalist on the Qur'anic text are not a baby of today, and these mentioned actions were embarked to favoring their hatred of the Islamic religion and its scripture. The Qur'an indeed, pictured this event in several cases, Q11:35 "Or do they say, "He has fabricated it"? Say, "If I fabricated it, then my guilt is upon me; but I am quit of that which you commit." Also, we witness a similar topic in other verses of the Qur'an like Q10:38 "Or do they say, "He has fabricated it"? Say, "Then bring a *sūrah* like it, and call upon whomsoever you can apart from God if you are truthful." The two verses as evidence proved the fact that Qur'an is not an ordinary book or nigher is a book sourced by a human. The prophet's reply to the Makkan idolaters/critiques of the Qur'an in his lifetime: then my quilt is upon me. This means the punishment of fabrication is certain if any is at all I fabricated it. In accordance, the second verse established the likening case, as it possesses the communication to order these critiques by saying:

"If you claim that the Quran is imitable, then, apart from God, seek the help of *whomsoever you can,* and *if you are truthful* in your claim that it is fabricated by the Prophet, and thus not from a Divine Source, then you will be able to produce *a* sūrah *like it*." *A* sūrah *like it* is understood to mean a work that is similar to the entire Quran or, more likely, as other commentators have asserted, one that is similar to another *sūrah* in eloquence, order, and beauty of meaning. For the Quran's "challenge verses" (those calling upon others to produce something like the Quran), see Q2:23; Q11:13; Q17:88; Q52:43.[1]

[1] Nasr, Seyyed Hossein, et al. *The Study Quran*. (Harperone: An Imprint of Haper Collins Publisher, 2015), pp. 1004.

Therefore, in light of studying some tafsir works, this paper will investigate some concepts linking to an arising issue that revolted to victimizing the message of the noble Qur'an. Willing to tarnish the colorful image of Islam with unrealistic criticism of its textual indications which were also proof wrong with the same sacred book. In this regard, the study is subjected to provide sufficient meanings to some of the Qur'anic texts based on thematic interpretation to the following headings:

Islamic Ruling on Stealing and theft in the Quranic Verse **(**Q5:38)

Islamic thought on the Acceptable method of Jihad (Q2:190)

Understanding of the Generosity of Islam in the Qur'anic Verse (Q2:190)

Interpretation of Justice in the course of the Wives (Q4:129)

Comparative Exegesis between the Modernity and real Meaning of the Verses (Q2:190 and Q4:129)

Inclusively, throughout the given exegetical reflection in this research, the needed analyses and elucidations were orderly provided with references to the works of prominent exegetes and scholars of both classical and modern eras. However, the study set to review the position of each exegete, whether its pros or cons position in this respected discipline of Islamic studies, which is tafsir and its likes.

Islamic Ruling on Stealing and theft in the Quranic Verse (Q5:38)

The interpretation of the Q5:38 ([As for] the thief, the male, and the female, amputate their hands in recompense for what they committed as a deterrent [punishment] from Allah. And Allah is Exalted in Might and Wise), in Abu Ja'far Ibn Jarir at-Tabari (d. 310/923)s Jami'ul-Bayan, the mentioned verse has been noted to gained the mainstream exegetical approach. By comparing the interpretation of al-Tabari to that of Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944), in Ta'tu'l-Qur'an, there are overlapping, diverging, and also differences in the method of the two exegetes. As for the overlapping in their work, the fact that the theft in the verse is unspecified, the context indicates general populations which may be men or women. Tabari attends to this point by saying: Allah states that whoever steals, his/her hand should be cut, that is why the word (The male and female thief)[2]Q5:38, were kept in the position of raf'u because they were not known if they are specific persons they will have been in the position of fatha in the word context. Evidence also strengthens up this view from both, that was Ibn Mas'ud (d. 32/563)'s recitation to this verse shows that the verse addresses the general public.[3] Similarly, al-maturidi and at-Tabari, maintained that the verse combines all sets of people on earth with evidence

[2] Q5:38: " السارق والسارقة "

[3] (والسارقون السارقات فاقطعوا أيمانهما): al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān.* (Cairo: Mua's-sasah ar-Risalah, 2000) v. 10, pp. 294.

from Ibn Abbas (d. 68/687) when he was asked about if the verse is general or not, and he said it is general on all theft, but the diverging between the two works is in more expatiating from al-maturidi, on the stolen thing, while he stated that the verse was specific to stolen since the theft may steal and he may be excluded from punishment in one legal way or the other, like stealing from what is somehow belong to the theft of something that is the trivial and despicable thing, and also part of the hand is to be cut not everything but the finger with the palm.[4]

Moreover, Tabari enjoins that some scholars like Malik Ibn Anas (d. 179/795) and others mentioned that the amount that reflected cutting off the hand of theft should be from three dirhams upwards with the Hadith: cut off a shovel of theft whose the value is three dirhams. While others argued that is from four dinars upwards with another narration: cutting in the amount of a quarter of a dinar and upward.[5] Another point of diverging is the quotation from Tabari that, some group of scholars argued that the prophet set free a theft that steals one dirham, and it is possible if they brought to him the thief that stole a dirham he may cut off his hand, whereas, Ibn Zubair (d. 73/692) has cut off the hand of the thief on a dirham. Nevertheless, al-Tabari reached the last point and claimed the truth of the matter is the word of those that argued that the verse is specific on those that steal a quarter of dinar upward, because of the strong evidence.[6]

Contrarily al-maturidi concluded that the cutting will not occur except if it's above ten dinars, this is based on many shreds of evidence from companions Umar (d. 24/644), Uthman (d. 35/656), Ali (d. 40/661) and Ibn Mas'ud, based on this evidence, it is the dominant opinion in Maturidi's view to overlook any stealing below ten dinars. Therefore, cutting off the hand is not aggressive but justice and preventing one from that bad habit of stealing.[7] The method adopted in Tabari's interpretation is more submissive to that of the mainstream tafsir method, while al-Maturidi concentrates the same method with the fiqh perception.

Islamic thought on the Acceptable method of Jihad (Q2:190)

In this section of question two, interpretations of at-Tabari and al-Jassas (d. 330/644) to the Q2:190 (*Fight in the way of Allah those who fight you but do not transgress. Indeed. Allah does not like transgressors*) are been considered. A means of agreement is located in the first tafsir of this ayah, it is recorded that the verse happened to be the first verse that was revealed to the prophet in the sense of self-defense and prevention. The exegetes back this claim with almost related evidence with a very closed

4 al-Tabari, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān,* v. 10, pp. 296; al-Maturidi, Muhammad b. Mahmud Abu Mansūr, *Tahwīlat Ahl Sunnah*. (Bairūt: Dāru al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), v. 3, pp. 510-511.
5 Al-Tabari, 10, pp. 295.
6 Ibid, pp. 296-297.
7 al-Maturidi, Muhammad b. Mahmud Abu Mansūr. *Tahwīlat Ahl Sunnah,* v. 3, pp. 516.

approach, among the evidence is when Yahya al-Gussani wrote to 'Umar Ibn 'Abdul-Azeez (d. 101/720) and asked him about this verse, he wrote to him back to reply that: *the vases are on the women and offspring, and those who have not to confront you with the war among them,* That means, only fight with those who fight you and do not trespass on the women and offspring because they are flexible and they have no power to fight.[8]

Therefore, the prophet is not permitted to retaliate the brutalities of the enemy by leveling blinded war against them, but rather, he was later given the right to self-defense. Until the revelation of this verse in the Medina reign[9]. Secondly, it is noted in al-Jassas's work, the narration of 'Abdur-Rahman Ibn 'Auf (d. 32/653) and his two friends whose appeals to the prophet to let them go after the enemies to regain their properties from Makkah, they now said to the prophet (saw):

Oh, the messenger of Allah we are so powerful when we were in polytheism, we became weak and humiliated persons after when we believe in Allah, the prophet (saw) replies them: I have been commanded to pardon, so do not fight the people.

This narration and many other verses of Qur'an like Q88:22 (*You are not over them a controller*)[10], (*but pardon them and overlook)*[11], (*You are not over them a tyrant*)[12], they all represented the indication that Islamic religion is a peaceful and a religion that is free of war and terrorism.[13]

Further, there is argumentation, on whether this particular verse is abrogated by another verse like Q9:36: *And fight against the disbelievers collectively as they fight against you collectively*) and the beginning Q9:1-5, Ibn Zaid (d. 182/798) claimed that these verses have abrogated the ruling of the Bakara's verse. Whereas, others scholars argued that the verse is still active in ruling on fighting with disbelievers, and nothing like abrogation in the basis of this verse of al-Bakara. Rather, according to Ibn 'Abbas, the aggression that was forbidden in that prohibition is killing women, old people, and children, but not the fighting with those who threaten to continue killing the Muslims.[14] Thus, al-Jassas also enjoined that the ruling on the verse is not abrogated, after the much argument, which is more elaborated than what is found in Tabari's work concerning this part, he resorted to the fact that the commandment of fighting in it remained on those that level wars against the believers, and not on the public.[15]

Lastly, Tabari emphasizes that the most correct opinion debunks any abrogate subjection about this Quranic verse. Meanwhile, the accurate interpretation by Tabari is stated to be the following:

---

8 Tabari , v. 3, pp. 561-562; al-Jassās, Ahmad b. 'Ali Abu bakr ar-Razi. *Kitāb Ahkām al-Qur'an.* (Bairūt: Dāru al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), v. 1, pp. 312.

9 Ibid.

10 Q88:22 (لست عليهم بمصيطر)

11 Q5:13 (فاعف عنهم واصفح)

12 Q50:45 (وما أنت عليهم بجبار,)

13 al-Jassās, *Kitāb Ahkām al-Qur'an* . v. 1, PP. 319-320.

14 Tabari, v. 3, pp. 562-563.

15 al-Jassās, v. 1, pp. 320-321.

Oh, you who believe, make an effort on the disbelievers in the described method to you, by calling them to leave their arrogant of hands and tongues, until they surrender to obey me, or they give you the *Jizya*[16] humbly if they are people of the book…

The Muslim communities were also commanded by Allah that they should not fight with those that cease the war against the Muslims, such as the women, children, and aged people among the enemy.[17] That is the meaning of "Do not transgress" Allah does not like the aggressors, who will trespass and kill those mentioned people; that is those who cease the war against Muslims, among the women, old persons, and the children of the enemy. It is noted that the method adopted by the two interpreters is mostly the same, meanwhile, Tabari showcases the style of his mainstream tafsir, and it is a bit different in terms of elucidation and more context expressions from what is in al-Jassas' work.

Understanding the Generosity of Islam in the Qur'anic Verse (Q2:190)

The generosity of Islam as a religion is highly observed through the Qur'anic revelations; perhaps the contribution of Islam to a peaceful community is realized in the Q2:190 (*Fight in the way of Allah those who fight you but do not transgress. Indeed. Allah does not like transgressors*), Ibn 'Atiyyah (d. 541/1146) expounds in his interpretation to this noble verse that, it is the first revealed verse of Quran that command the fighting for the sake of self-defense. To prove the fact that the commandment is all about defending lives and properties, the exegete quoted a narration from Ibn 'Abbas, where he stated that: meaning of the verse is; fight those who are in a state of fighting a war with you and do not transgress in killing women, children, monks and people like them. So, the verse remains active and was not abrogated by the verse of at-Tawbah Q9:1-5. However, it is said that believers are warned in the verse against trespass whenever they wanted to defend Islam, lives, and properties. Rather, the fighting should be for the way of Allah. Surely, that is the contextual meaning of do not transgress.[18] It is so necessary to have this type of commandment; to establish the biggest part of the objectives of Islam, which is protecting the people's lives.

Similarly, al-Bayḍāwī (d. 666/1268), interpreted the verse as; striving to exalt the words of Almighty Allah and to make His Deen more honorable. He added, that it is been said that, the meaning of "*Those who are fighting with you*" is revealed before the verse of at-Tawbah that commands to fight all idol worshipers. It is also said that the meaning is: Fight those that wage wars against you, but not those that do not fight you among them, like old people, women, children, and monks, except all those disbelievers that always derive their pleasures in the fighting against Muslims and attacking them

[16] = *Jizya* is an estimated tax taken from the people of the book on the Islamic land in return for their protection:(Mu'ujam al-Luggatu'l-'Arabiyah Mu'asirah).
[17] Tabari, v. 3, PP. 563-564.
[18] Ibn 'Atiyyah, Abu Muhammad 'Abdu'l-lhaq b. Galib b. 'Abdurrahaman. *al-Muharir al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. (Beirūt: Daru'l-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), v. 1, pp. 262.

intentionally.[19] However, the second opinion is the most correct, based on the evidence from Ibn 'Abbas and others, and the circumstances, before the commandment to fight back in the sense of defensive manner, and the last part sentence of the verse indicates that the fight is not for all people. That is why Allah said: He does not love the aggressor that will kill innocent people among the enemy.

4. Interpretation of Justice in the course of the Wives (Q4:129)

As for the verse of an-Nisa,

"And you will never be able to be equal [in feeling] between wives, even if you should strive [to do so]. So do not incline completely [toward one] and leave another hanging. And if you amend [your affairs] and fear Allah - then indeed, Allah is ever Forgiving and Merciful." (Q4:129).

The noble verse has to do with just and fairs between wives and also teaches the generosity of Islam on the matter of a woman as a wife. As men can never be equal in feeling between the wives, notwithstanding he should try as much as possible to be just to them.

For instance, the prophet (saw) keens to justice whenever he shared something with his distinguished wives, he will say this just word: *This is a portion in what I own, so do not castigate me on what you own and I do not own.* The reason why the prophet ends his word in that way of prayer has been acknowledged in another Hadith where he stated: *whoever has two wives inclined with one of them will come on the day of resurrection with one of his sides leaning*. To avoid this kind of punishment, justice must be carried out between the wives, so being just designates *taqwa* and is also a kindness to their affairs, surely the result for being just to them is forgiveness and blessings of Allah upon those that implement this ruling.[20]

Correspondingly, based on the interpretation that was retrieved from the work of Ibn al-Kethīr (d. 774/1373), the verse is said to have meant that men can never be equal between their wives, even if they intense to do so, some shortcoming will occur in one way or the other; either in the cause of the love or the feeling or in sexual related issues, one can never apply just in all listed activities. This claim is accredited to Ibn 'Abbas and other prominent scholars of Quranic exegesis. It is noted that the occasion of this very verse happened to be on the love of the prophet for Seyyidah 'Āisha (d. 58/678), (rd|), the prophet loves her more than other wives, as it was recorded in the narration from her. Where we find the portion of the prophet between his wives, that is the already mentioned

[19] al-Baydawi, Nasrudin Abu Sa' id Abdullah b. 'Umar b. Muhammad ash-Shayrani. d.685H. *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Tahwil*. (Beirūt: Daru Ihyau at-Turath, 1997), v. 1, pp. 127-128.
[20] Ibid, v. 2, pp. 101.

above Hadith, Ibn Kathir enjoins that what the prophet did not own personally, but owned by Allah (saw) is the soul, the center for the feeling.[21]

Hence, the meaning of *do not incline completely*: even though you love one of them, and then do not let that be done extremely so that you will not abandon her like a wife without a husband. Lastly, if you are just and kind to them all as much as you can afford, then Allah will forgive you for the previous injustice and also grants you, His mercy.[22] In this regard, the pure love of Islamic law and ruling for women and daughters is perfectly noted from this Qur'anic verse and other verses in the sacred book of Allah (Qur'an).

5. Comparative Exegesis between the Modernity and real Meaning of the Verses (Q2:190 and Q4:129)

First Exegetical Reflection on the Verse (Q2:190)

A huge falsehood was discovered between the modern perceptions and the correct meanings of Qur'an S2:190: (*Fight in the way of Allah those who fight you but do not transgress. Indeed. Allah does not like transgressors*), based on the concept of jihad in some modernist's thoughts, it was adopted to mean waging war against all nonbelievers. According to their misinterpretations, the mentioned verse and its likes were established in the early of Islam to spread the thought of the new religion with means of leveling war against any disbeliever. The Muslims were accused of being perceived the other world apart from Muslim-nation as a "house of war" as a result of inadequate knowledge about its concept and misunderstood to the notion of the jihad in Islam.[23] For example, Khadduri stated that:

The universality of Islam provided a unifying element for all believers, within the world of Islam, and its defensive-offensive character produced a state of warfare permanently declared against the outside world, the world of war. Thus, jihad may be regarded as Islam's instrument for carrying out its ultimate objective by turning all people into a believer.[24]

[21] Ibn Kathir, Ismail b. 'Umar b. Kathir. *Tasir al-Qur'an al-Azim*. Dāru t-Tayba li Nashr wa Tawzi': Riyād, 1999), v. 2, PP. 430-431.

[22] Ibid, PP. 430-431.

[23] Tibi, Bassam. *War and Peace in Islam: Religious and Secular Perspectives*. ed. Terry Nardin. New Jersey: (Princeton University Press, 1996), pp. 129.

[24] Khadduri, War and Peace, 63-64. Khadduri, concludes with the talk: I think prematurely, that "at the present, it is not possible to revive the traditional religious approach to foreign affairs. . .The jihad has become an obsolete weapon" (p. 295). See the more recent survey by John Kelsay, Islam, and War: A Study in Comparative Ethics (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993).

This is the notion of jihad known to them, whereas, the stand was debunked and removed out of teachings of Islam in a cleared verse of the Qur'an since early of Islamic revelation: S2:256: (*There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion. The right course has become clear from the wrong)*. This particular verse is against the preaching of turning all people to Muslims forcefully. Meanwhile, during the early period of Islam in Mecca, for good thirteen years; there is no warfare, not even the just war (defensive war) does not occur upon the brutalities from the Quraysh. Instead, the Prophet was commanded by Allah to emigrate to Yathrib, which is later known as Medina. Following the immigration to the city of Medina, the Quraysh did not stop insisting to eliminate both the newly established religion and its agitators, they sent a threatening letter to the Prophet because the Muslims were a minority, Allah said:

"Remember when you were few and oppressed in the land, fearing that people might abduct you, but He sheltered you, supported you with His victory, and provided you with good things - that you might be grateful." (Q8:26)

On this occasion, Allah revealed the permitted verses like; Q22:39-40 and this present verse of the study Q2:190, which many authoritative in Qur'anic exegesis believe is the first revealed verse on self-defense; to save their lives and property. Yet, even when the defensive operation happens any aggression should not occur upon any category of peaceful community, those that do not fight with you "Do not kill women, old men or children and whoever come to you with peace.[25]

Of cause, there is nothing like do or die formula in the invitation to embrace the Islamic religion, Allah said to His messenger, Prophet Muhammad (saw*), "Indeed, [O Muhammad], you do not guide whom you like, but Allah guides whom He wills. And He is most knowing of the [rightly] guided"*, also in Q88:22, He said: (*You are not over them a tyrant),* these verses indicate that the Prophet is not sent to force the religion on anybody, rather, his fundamental responsibility is to preach the concept of peace and to spread love in the society.

Regarding this claim, the correct meaning of this noble verse as far as the modernist is concerned can be traced to the Sunni Islamic establishment. That is al-Azhar University, which has produced scholars that address many contemporary issues like jihad by reinterpreting its concept to dispute the use of force, which is different from the basic priority of Islamic religion. Thus, al-Azhar does not provide a new definition or a reconsidering meaning for traditional principles of war and peace in Islam; but it merely offers one diversity of Islamic conformism. In al-Azhar's textbook that is known to be the most authoritative, Sheik Mahmud Schaltut emphasizes that Islam is the religion of all human beings, but sometimes, it is open to variety, that is to say, the religion welcomes peace with nonbelievers as a people. Schaltut backs this claim with the Q49:13, and also, he disagrees with the assertions that Islam must resorts to war before it can spread its

[25] Parrott, Justin. *Jihad in Islam: Just-war theory in the Quran and Sunnah*. (2020), pp. 9-10; Mehmet pacaci, *Kur'an'da Şiddete Karşı 'Haklı Savaş' (Jus Ad Bellum),* pp.4-5.

belief. He states the quotation from the Qur'an: "*Had Allah wanted, all people of the earth would have believed in Him, would you then dare force faith upon them*?"(Q10:99).[26]

Therefore, war is immoral and it is not the proper instrument to again right propaganda to the way of Allah (da'wa). However, Schaltut expounds that ever since centuries, Islam has lunched the foundations for a peaceful society in terms of interrelations among nations, whereas, the Western in its civilization deceive the people with the so-called public international law, without being just on evil committed over human's peace and his right to a peaceful society.[27]

Lastly, it is observed that after Schaltut, Sheikh of al-Azhar, Jad al-Haqq continues the legacy of explaining the acceptable way of Jihad. While he addressed the concept of Jihad that it does not mean war, rather there must be a difference between "armed jihad" which may not necessary in the calling to the path of da'wa, since Islam is known to the whole world. Rather the Jihad of Islam remains the fight against illness and diseases, he also added that searching for knowledge is the highest level of jihad. Perhaps, The Azhar believes that the *qital* (fighting) was an exception only for securing and defending the Islamic da'wa, therefor in the modern age, communication networks and peaceful interactions are much better by far than means of armed conflict for gaining the propagation to the way of Allah (saw).[28] These are the correct interpretations of the context of verses related to the jihad or striving to the path of Allah in the sacred text "al-Qur'an".

Second Exegetical Reflection on the Verse (Q4:129)

Indeed, the evaluating of Qur'anic verse Q4:129:

"And you will never be able to be equal [in feeling] between wives, even if you should strive [to do so]. So do not incline completely [toward one] and leave another hanging. And if you amend [your affairs] and fear Allah - then indeed, Allah is ever Forgiving and Merciful."

This verse has witnessed much elucidation in the perceptions of modernist exegesis. Among these modern elaborations to the contest of the said verse, there are just and unjust points; which means the correct interpretation and the false interpretation. For example, the false aspect of the exegesis emerged clearly in the stand of Chiragh 'Ali while he unconsciously related the Qur'an to man's work and not a sacred book from God, but the handwork of the Prophet of Islam. He often said and his word was quoted in the following:

But the final and effectual step taken by Muhammad towards the abolition of this leading vice (polygamy) of the Arab community was his declaring in the Kor'an (Qura'an) that nobody could fulfill the condition of dealing with more than one woman…

[26] Tibi, Bassam. *War and Peace in Islam: Religious and Secular Perspectives,* pp. 135-136.
[27] Ibid, 136
[28] Ibid.

This concept of misinterpretation also led him to a stage of which the authentic tradition of the Prophetic tradition was rejected.[29] Though, since the legitimacy of Qur'anic teaching in the sense of ruling like polygyny and marriage's matters is not considered as an egalitarian platform; this kind of thought must be in existence. Normally, those who adopted the western /feminist theories will believe that the teachings of the Qur'an are oppressive, and that is the reason why the verse was interpreted badly.[30]

In addition, as a result of a wrong understanding of the context of the Quran, the Qur'anic verse is also twisted out of bound of polygamy by some of the modern reasoning. Quite weird to observe the claim that the verse of Nisa4:129 does connect to any polygamy, except at an abnormal period only, to certify the husband seeker like war-orphans girls and widows. Regarding this, this verse according to this type of modernist misconception, any ordinary Muslim that proceeded to marry more than one wife would be blamed bitterly.[31] Submission to these meanings could occur in lines with lacking the proper knowledge about the message of the sacred text (Qur'an). However, cannot yield or represent the correct meaning of the noble verse of the Qur'an in any circumstances. Consequently, in contrast to the mentioned interpretations, the correct meaning will refuse to rain blames on Muslims that are capable of marrying more than one wife, of course within the scope of Islamic law. Rather, it will explain the context of the verse accordingly, by stating the fact that in spite the good ambition, men cannot exercise equality between their wives, in the sense of love, feeling, and sexual intercourse.

According to the Q4:1:

And if you fear that you will not deal justly with the orphan girls, then marry those that please you of [other] women, two or three or four. But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those right hand possesses. That is more suitable that you may not incline [to injustice].

Conclusively, the textual evidence indicates that polygamy is not generalized, nor compelled by the Qur'an but was restricted to criteria to be met by those that wish to engage in it, otherwise, one wife is the best option.

[29] Aziz Ahmad, *Islamic modernism in India and Pakistan* Aziz. (London: Oxford University Press, 1964) pp. 59.

[30] Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unread Patriarchial Interpretations of the Qur'an*. (United state: University of Texas Press, 2002), pp. 169.

[31] Baljon, Johannes Marinus Simon. *Modern Muslim Quran interpretation*. (Brill Archive, 1961), pp. 115.

Conclusion

The message of Almighty God remains the world message, and that is representing His descended scripture to the prophet Muhammad (saw) which is (al-Qur'an) that required an adhere to rules of its interpretation. These rules of the appropriate meaning of its contest are recorded in space and time, meanwhile, with the light and guidance from God, one can be well versed with adequate knowledge of Islamic scripture, as a result of true faith in Almighty God and His blessings. This is the situation with the eminent exegetes of Islam right from the early stage of Islam till date. Thus, working on the Qur'anic exegesis genuinely, cannot be loosed totally to everyone, and is not known to be a commodity in the hand of any trader, whose is very ready for trading in any market at any time. But Qur'anic teaching is an expensive seed that belongs to well-experienced traders with an appreciated and yield profit in this world and hereafter.

On the other hand, anybody with academic qualifications is of focus welcome to the field without a doubt. Although, the conditions set up for solid exegesis by scholars in the field must be met. Otherwise, the Qur'anic interpretation is not correctly acceptable, from anybody for only being able to read and write, or an expert faraway in outside the rule of Islamic disciplines. Especially, the influenced person with the ideology of the unjust orientalist; without acquainted oneself with classical tradition of Islam. Having that being said, a knowledgeable person about the Qur'an will derive from it; the appropriate knowledge of Qur'anic interpretation with the help of his/her huge commitment to learning the basic Islamic knowledge, in order to understand the objective of Islam, its generosity, protection of human lives and properties, its teachings to restore justice in the society, and to also build a peaceful world.

Reference

Al-Qur'an al-Kareem

Aziz Ahmad, Islamic modernism in India and Pakistan Aziz Ahmad. London: Oxford University Press, 1964.

Baljon, Johannes Marinus Simon. *Modern Muslim Koran Interpretation:(1880-1960)*. Brill Archive, 1961

al-Baydawi, Nasrudin Abu Sa' id Abdullah b. 'Umar b. Muhammad ash-Shayrani. d.685H. *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Tahwil*. ed. Muhammad 'Abdurrahman al-Mur'ashili, 1st. ed. (Beirūt: Daru Ihyau at-Turath, 1997.

Ibn Kathir, Ismail b. 'umar b. Kathir. d.774H. *Tasir al-Qur'an al-Azim*. ed. Sami b. Muhammad Salāmat, Dāru t-Tayba li Nashr wa Tawzi': Riyād, 1999.

Ibn 'Atiyyah, Abu Muhammad 'Abdu'l-lhaq b. Galib b. 'Abdurrahaman. d.542H. *al-Muharir al Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. ed. 'Abdusalam 'Abdushafi Muhammad. 1st. ed. Beirūt: Daru'l-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.

al-Jassās, Ahmad b. 'Ali Abu bakr ar-Razi . d.370. *Kitāb Ahkām al-Qur'anv*. 1st ed. 'Abdus-Salām Muhammad 'Ali Shāhin. Bairūt: Dāru al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.

al-Maturidi, Muhammad b. Mahmud Abu Mansūr, *Tahwīlat Ahl Sunnah*. d.333, 1st. ed. Majdī Bāslum. (Bairūt: Dāru al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.

Nasr, Seyyed Hossein, et al. *The Study Quran*. A new translation and commentary. Harperone: An Imprint of Haper Collins Publisher, 2015.

Pacaci, Mehmet. *Kur'an'da Şiddete Karşı 'Haklı Savaş' (Jus Ad Bellum),* (N.d)

Parrott, Justin. *Jihad in Islam: Just-war theory in the Quran and Sunnah*." (2020).

al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. d.310H. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān.* ed. Ahmad Muhammad Shakr, 1st. ed. Cairo: Mua's-sasah ar-Risalah, 2000.

Tibi, Bassam. *War and Peace in Islam: Religious and Secular Perspectives*. ed. Terry Nardin. New Jersey: (Princeton University Press, 1996), pp. 135-136.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 09.05.2022 | Accepted: 05.06.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757461 orcid.org/0000-0001-5126-5744

الحكم الشرعي لإجهاض الجنين المشوه

"دراسة فقهية في ضوء التطورات الطبية الحديثة"

The Legal Ruling for Abortion of A Deformed Foetus (A Jurisprudential Study in The Light of Recent Medical Developments)

عامر الدرشوي * **&** **خالد الدرشوي ****

AMER ALDERSHEWI **&** **KHALED DERSHWI**

ملخص

إن التطور العلمي الكبير الذي نشهده في شتى المجال، وليس المجال الطبي بمنأى عنها، فتح باب التساؤلات عن مسائل وقضايا، ومن هذه القضايا ما توصل إليه علماء الطب من رصد حالة الجنين وهو لا يزال في رحم الأم، وتحديد ما إذا كان سويّاً أو معيباً؛ فيه تشوهات خلقية، إضافة إلى تحديد نوع التشوهات التي أصيب بها الجنين، ودرجة خطورتها والإعاقة التي ستسببها للجنين بعد الولادة، فكان السؤال: ما حكم الشرع في إجهاض الجنين الذي ثبت طبياً تشوهه؟ وبالرغم كثرت الكتابات فيها؛ إلا أن معظم هذه الكتابات تطرق لموضوع إجهاض الجنين المشوه بشكل عام سواءً من الناحية الشرعية أو القانونية أو الطبية، وإن وجد القليل منهم من فصّل في ذكر الأحكام الجنين المشوه من حيث حكم إسقاطه وما يترتب على ذلك، إلا أن بحثنا هذا تميز بأنه: أولاً: جمع بين الطبي والشرعي؛ وذلك بعرض كل ما يتعلق

* أستاذ مساعد بقسم الفقه- كلية الإلهيات/جامعة آغري – تركيا، alder@agri.edu.tr،
ORCID: 0000-0001-5126-5744:

** أستاذ مساعد بقسم الفقه– كلية العلوم الإسلامية/جامعة كارابوك – تركيا، khaleddershwi@karabuk.edu.tr،
ORCID: 0000-0002-8062-4192.

بالمسألة من الناحية الطبية، وذلك بالرجوع مباشرة إلى المصادر الطبية المتخصصة–رسائل علمية، دراسات ميدانية، أبحاث طبية منشورة–، ثم ذكر الحكم الشرعي بناء على سبق عرضه من معطيات وحقائق طبية. ثانياً: عرض أقوال العلماء المعاصرين في المسألة ومناقشتها؛ حيث استدعت الكشوفات الطبية الحديثة– كالكشف المبكر عن تشوهات الأجنة وتحديد مدى خطورتها– إعادة النظر في حكم إجهاض الجنين من قِبل من هو أهل لذلك من علماء الأمة المعاصرين، وقد نقلنا في بحثنا هذا أقوال مجموعة من هؤلاء العلماء مع مناقشة والتحليل، للوصول إلى ترجيح السديد منها. وبعد البحث في المسألة، متبعين فيه المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي المقارن، فبدأنا بالبحث في الجانب الطبي والوقوف على آخر ما قدمه الطب في هذا المجال؛ لعرضه على الأحكام والقواعد الشرعية تبين لنا حرمة إجهاض الجنين المشوه مطلقاً مهما كانت درجة التشوه وأياً كان نوعها، وسواء كان الإجهاض قبل نفخ الروح أو بعده؛ إذ إن الحكم على الجنين بأنه مشوه أو معيب لا يزيد على كونه توقعاً، والتوقع لا يمكن أن يكون داخلاً في حالة الضرورة لانعدام مستند يقيني لوقوع المحذور. وقد جاء البحث في مبحث تمهيدي؛ تضمن التعريف مفردات البحث مع بيان أسباب حدوث تشوهات الأجنة وأنواعها، ومبحث أول؛ تضمن الحكم العام للإجهاض عند الفقهاء، ومبحث ثاني؛ يتضمن حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي، ثم ختمنا البحث بأهم النتائج والتوصيات التي خرج بها البحث.

كلمات مفتاحية: الفقه– الجنين المشوه– الحقائق طبية– الروح– مقاصد الشريعة.

Abstract

The great scientific development that we are seeing in various fields, and the medical field isn't immune to it, all of that opened the door for questions about different issues, and among these issues what medical scientists have reached from monitoring the condition of the foetus while it is still in the mother's womb, and determining whether it is normal or defective with congenital malformations, and the ability to determine the type of malformations that the foetus suffers from, the degree of its severity, and the disability resulted after birth, then the question is: what is the ruling of Sharia on aborting a foetus whose deformity has been medically proven? Despite the many writings about the topic of abortion a distorted foetus; however, most of these writings dealt with the topic in general, whether from a legal or medical aspect, and although there are few of them who elaborate on the provisions of the malformed foetus in terms of the ruling on aborting it and the consequences of that, however, this research was distinct from previous researches that it's: firstly: it combined between medical and legal aspects, by presenting everything related to the issue from a medical point of view, through referring directly to specialized medical sources - Scientific theses, field studies, published medical researches-, then mentioned Sharia ruling based on what was previously presented of medical facts and data. Secondly: presenting and discussing the sayings of contemporary scholars about this issue as the recent medical examinations have summoned - Such as early detection of foetuses distortion and determining their severity- reconsideration of the ruling on foetuses abortion by those who are qualified among the contemporary scholars of the Ummah, and in our research, we have quoted the views of a bunch of these scholars with discussion and analysis to determine the most correct of the those views. The inductive method and the

comparative analytical method were adopted in this research. we searched in the medical aspect and finding out the latest medical advances in this field to display it on Sharia rulings that show us the absolute prohibition of abortion of a deformed foetus, regardless of the degree of deformity and whatever its type, and whether the abortion was before or after the soul was breathed in, as the judging that the foetus is deformed or defective is not more than an expectation, and expectation cannot be included in case of necessity due to the lack of a certainty document for the occurrence of the forewarned. The research has included an introductory chapter, which included the search terms definition with an explanation of the causes and types of foetuses distortions, and a first chapter; included the general ruling of abortion according to the jurists, and a second chapter; included the ruling of abortion of a deformed foetus in Islamic jurisprudence, then we concluded the research with the most important findings and recommendations that came out of the research.
key words: Al-Fqih. distorted fetus. Medical facts. Soul. sharia objectives.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فلا شك أن التطور العلمي بشكل عام وفي وسائل وأدوات الطب والجراحة والتصوير الطبي بشكل خاص قد كشف النقاب عن ألغاز كثيرة وأوجد العلاج للكثير من الأمراض التي كانت مستعصية على العلاج في الماضي.

وبما أن الفقه الإسلامي كان ولا يزال مواكباً لكل جديد، مستعداً لتزويد المجتمع بالحلول لكل المستجدات التي تفتح الباب أما التساؤلات، فقد تصدى فقهاؤنا المعاصرون للقضايا الفقهية التي أثارها التطور الطبي و من هذه القضايا ما توصل إليه الأطباء من رصد حالة الجنين وهو لا يزال في رحم الأم، وتحديد ما إذا كان سوياً أو معيباً فيه تشوهات، وتحديد نوع التشوهات التي أصيب بها الجنين ودرجة خطورتها والأسباب التي أدت إليها، مما جعل الأمة تتجه إلى علمائها طارحة السؤال التالي: إذا تبين للأطباء بحسب وسائلهم وأجهزتهم أن الجنين الذي في رحم الأم قد تعرض لتشوه في خلقته، فهل يجوز إسقاطه؟ وبالتالي إراحة أسرته ومجتمعه من الأعباء التي سيحملها هذا الجنين.

لذا كان لابد من دراسة هذه المسألة دراسة مستفيضة تبدأ بالإحاطة بالجانب الطبي ومن ثمّ عرض المسألة بما تحمله من معطيات علمية جديدة على الحكم الشرعي للإجهاض لمعرفة مدى تأثيرها فيه.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذا البحث في النقاط التالية:

حماية الروح الإنسانية والحفاظ على القدسية التي أحيطت بها، منذ بدء الخلق، واعتبارها حرية لا تمس سواء كانت لطفل أو كهل... لعاقل أو مجنون... لصحيح أو سقيم...

صلة الموضوع بالواقع وما يطرحه من أسئلة حول حالات التشوه وسبل التعامل معها في ضوء ازدياد نسبة الأجنة المشوهة نتيجة تلوث البيئة وكثرة الإشعاعات الضارة التي أخذت تنتشر في الأجواء والتي لم تكن معروفة من ذي قبل.

التساهل في بعض الفتاوى والتجرؤ على شرع الله سبحانه وتعالى في إباحة الإجهاض في كثير من الحالات دونما ورع ودونما نظر إلى العواقب.

المنهج الذي اعتمده الباحث في بحثه:

لقد سلكت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي؛ وذلك لاستقراء أقوال الفقهاء في المسألة وأدلتهم عليهما، إضافة إلى المنهج التحليلي المقارن الذي يقوم على دراسة النصوص وتحليلها ومناقشتها ثم بيان الراجح منها. وقد اعتمدت على كتب فقهاء المذاهب فيما يتعلق بأقوالهم وأدلتهم في حكم الإجهاض بشكل عام، وحرصت على نقل قول كل مذهب من مراجعه المعتمدة، وأما المعلومات التي تتعلق بالجانب الطبي فقد لجأت إلى عدد من الرسائل الجامعية الطبية التي أعدت لنيل الماجستير في الطب لتكون المادة العلمية مستقاة من منابعها الأصلية.

ما تميَّز به البحث

مسألة إجهاض الجنين المشوه من المواضيع التي كثرت الكتابات فيها؛ إلا أن معظم هذه الكتابات تطرق للموضوع بشكل عام سواءً من الناحية الشرعية أو القانونية أو الطبية، وإن وجد القليل منهم من فصّل في ذكر أحكام الجنين المشوه من حيث حكم إسقاطه وما يترتب على ذلك، إلا أن بحثنا هذا تميز بما يأتي:

أولاً: الجمع بين الطبي والشرعي من الأقوال؛ وذلك بعرض كل ما يتعلق بالمسألة من الناحية الطبية، وذلك بالرجوع مباشرة إلى المصادر الطبية المتخصصة-رسائل علمية، دراسات ميدانية، أبحاث طبية منشورة-، ثم ذكر الحكم الشرعي بناء على ما سبق عرضه من معطيات وحقائق طبية.

ثانياً: عرض أقوال العلماء المعاصرين في المسألة ومناقشتها؛ استدعت الكشوفات الطبية الحديثة الحديثة-كالكشف المبكر عن تشوهات الأجنة وتحديد مدى خطورتها- إعادة النظر في حكم إجهاض الجنين من قبل من هو أهل لذلك من علماء الأمة المعاصرين، وقد نقلنا في بحثنا هذا أقوال مجموعة من هؤلاء العلماء مع مناقشة والتحليل، للوصول إلى ترجيح السديد منها.

ثالثاً: بيان مسألة إجهاض الجنين المشوه من منظور مقاصد الشريعة الكلية، للسعي إلى الوصول إلى ما هو موافق لمقاصد الشرع المتفق عليها.

تعريف مفردات البحث، وبيان أسباب حدوث تشوهات الأجنة وأنواعها:

تعريف الجنين والإجهاض والتعريف بالجنين المشوه:

تعريف الجنين:

ويطلق في اللغة على الولد ما دام في بطن أمه لاستتاره فيه، وجمعه أجِنّة وأجَنّ بإظهار التضعيف، وقد جَنّ الجنين في الرحم يجِنُّ جنّاً [1].

أما شرعاً: فينطبق معنى الجنين لغة عليه شرعاً عند الفقهاء، باستثناء الشافعية الذين يرون: أن محصول الحمل قبل أن يتبين منه شيء لا يطلق عليه اسم الجنين، فالجنين عندهم هو ما تجاوز مرحلة المضغة وتبين من خلقه شيء، جاء في الأم: (أقل ما يكون به جنيناً أن يفارق المضغة والعلقة حتى يتبين منه شيء من خلق آدمي؛ أصبع، أو ظفر، أوعين، أو ما أشبه ذلك)[2].

١ محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط:١)، مادة: جن، ٩٢/١٣. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط. تح. محمد محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط:١، ١٩٩٧م)، مادة: جن، ١٥٣٢/١، أحمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، (بيروت، المكتبة العلمية، ط:١)، مادة: جن، ١١١/١.

٢ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م)، ١١٥/٦.

تعريف الإجهاض:

جاء في لسان العرب في مادة جهض أجهَضَت الناقة إجهاضاً وهي مُجْهِض؛ ألقت ولدها لغير تمام، ويقال للولد مُجْهَض إذا لم يستبن خلقه[٣] .

وقيل الجَهيْض السقط الذي تم خلقه، ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش. وفي القاموس: الجَهيْض والمجْهَض، الولد السقط أو ما تم خلقه، ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش. وفي المصباح: أجهضت الناقة والمرأة ولدها أي أسقطته ناقص الخلق، فهي جَهيْض ومُجْهِضة، وتشير عبارة المصباح إلى جواز استعمال كلمة (إجهاض) في الناقة، والمرأة على السواء[٤].

ويأتي الإجهاض بمعنى (الإسقاط) كما يقول صاحب مختار الصحاح: (وسقط الولد ما يسقط قبل تمامه)[٥] ، وبمعنى (الإزْلاق) فيقال: أزْلَقَت الفرس، والناقة وهي مزْلِق؛ أي ألقت جنينها لغير تمام، فإن كان ذلك عادةً لها فهي مِزْلاق[٦].

أما الإجهاض اصطلاحاً عند الفقهاء فقد جرت عبارة فقهاء المذاهب – عدا الشافعية[٧] – على استعمال كلمة (إسقاط) في المعنى اللغوي لكلمة (إجهاض)، وبهذا يكون الإسقاط عند الفقهاء الذين درجوا على استعمال هذا اللفظ معناه: إلقاء المرأة جنينها قبل أن يستكمل مدة الحمل ميتاً أو حياً دون أن يعيش وقد استبان بعض خلقه بفعل منها كاستعمال دواء أو بفعل من غيرها[٨].

التعريف بالجنين المشوه.

في كل مرة يقذف الزوج أثناء الجماع الملايين من الحيوانات المنوية في مهبل الزوجة، فيقوم واحد من هذه النطاف بالاقتران بالبويضة التي حباها الله بعملية الإخصاب وتلقيحها، ومنهما تتكون اللقيحة نواة

٣ ابن منظور، لسان العرب، مادة: جهض، ١٣١/٧.
٤ الفيومي، المصباح المنير، مادة: جهض، ١١٣/١
٥ محمد بن أبي عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تح. محمود خاطر (بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة الجديدة:١٤١٥هـ- ١٩٩٥م)، مادة: سقط، ٣٢٦/١.
٦ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس عن جواهر القاموس، تح. مصطفى حجازي (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، مادة: زلق، ٦٣٦١/١. ابن منظور. لسان العرب، مادة: زلق، ١٤٤/١٠.
٧ محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الفكر، ط:٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م)، ١٢٩/٤.
٨ كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٢٧٤/٣.عبد الله بن محمد بن قدامة، المغني، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة)، ٨٠٢/٧.

الجنين الأولى. لكن هذه اللقيحة في مرحلتها الأولى – وبدقة أكثر في ٤٥ يوم الأولى من الحمل – تمر بمرحلة دقيقة وحساسة قابلة للتأثر لدى إصابتها بأي مؤثر خارجي أو داخلي.

هذه المؤثرات قد تفسد تكوين هذا الجنين كلياً، بما تحدثه من إتلاف في أجهزته وأعضائه وخلاياه، أو قد تتسبب في تعطيل جزء من كيانه بما تحدثه من عيوب وتشوهات تتنوع خطورة بحسب قوة المؤثر وحدته: فمنها ما يصيب الجهاز العصبي، ومنها ما يصيب القلب والأوعية الدموية، ومنها ما يكون أخطر من ذلك ومنها ما يكون أخف، وهذا ما سأذكره – إن شاء الله – في بحث مستقل.

وعلى الرغم من أن هذه المرحلة – ما قبل ٤٥ يوم – تعد أكثر الأطوار التي يمر بها الجنين حساسية تجاه المؤثرات، إلا أن هذا لا يعني أن حياة الجنين داخل الرحم بعدها ستكون في مأمن من أن تحدث بها المؤثرات الطارئة تشوهات خلقية، بل إن احتمال إصابة الجنين بالتشوهات وارد حتى في الأسابيع الأخيرة من الحمل، ولكن باحتمال أقل[٩] .

أسباب تشوهات الأجنة وأنواعها.

أسباب حدوث التشوه في الجنين:

هناك أسباب كثيرة جداً تؤدي إلى حدوث التشوهات في الأجنة كشف العلم الحديث عن بعضها، في حين لا يزال القسم الآخر في غياهب الغيب، ومن الأسباب التي توصل إليها الأطباء:

الخلل الذي يصيب الصبغيات (الكروموزومات): ويعد من أهم أسباب التشوه الذي يؤدي إلى الإسقاط التلقائي.

الأشعة: وذلك عندما تتعرض لها الحامل في الأشهر الأولى من الحمل وخاصة الأشعة التي تسلط على منطقة البطن والحوض، وقد توصل العلماء إلى أنها تؤدي إلى صغر الدماغ، والحنك المشقوق، كما تؤدي إلى تشوهات العظام والتخلف العقلي، وربما أدى تعرض الحامل في وسط مدة الحمل أو نهايته إلى إصابة الجنين في مرحلة الطفولة بسرطان الدم (اللوكيميا)[١٠].

٩ الدكتور عبد الله حسين باسلامه نقلاً عن: محمد علي البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، (دمشق: دار القلم، ١٩٩١م)، ص ٤٨٣.
١٠ ماهر مهران. الإجهاض، (بيروت" منشورات اقرأ)، ص ٩.

الالتهابات والأمراض المعدية: فالحامل كغيرها تتعرض للغزو الميكروبي والطفيلي، فإذا ما استطاع فيروس ما اختراق مقاومة جسم الأم، ونفذ إلى الجنين فإنه سيسبب في الجنين عيوباً وتشوهات، ومن أهم هذه الفيروسات: فيروس الحصبة الألمانية وفيروس تضخم الخلايا، وفيروس الإيدز.

العقاقير والمواد الكيماوية: إن عدد العقاقير والمواد الكيماوية المتهمة بتسبب تشوهات خلقية في الجنين تزداد كل يوم، وللأسف فإن بعض هذه المواد يتناوله الإنسان بصورة مزاج، وأشهر هذه المواد وأكثرها تداولاً: التبغ والكحول، والحشيش والأفيون والهيروين، وغيرها، كما يلحق بها مجموعة من المسكنات مثل الأسبرين وأيضاً أدوية معالجة السكر كالأنسولين.

الأمراض الوراثية ومن أهمها: التصلب الدربي، الورم الغدي الدهني، وفرط الكولسترول في الدم وغيرها.

هناك مجموعة من العوامل التي قد يكون لها علاقة مع التشوهات مثل: القرابة بين الزوجين وعمر الأبوين، ونقص وزن الحامل أو البدانة[١١] .

أنواع التشوهات التي تصيب الأجنّة.

تتنوع التشوهات والعيوب التي يصاب بها الجنين في بطن أمه تبعاً لشدة المؤثر الذي أحدثها فمنها ما يكون خطيراً، ومنها ما يكون دون ذلك، ويمكن تقسيمها من الأقل خطورة إلى الأكثر خطورة وفقاً لما يلي:

التشوهات الخلقية البسيطة.

وهي التشوهات أو العاهات أو النواقص الخلقية التي يولد الجنين مصاباً بها، ويمكن له أن يتأقلم ويعيش معها، وخاصة في ظل الإمكانات الطبية الحديثة التي تعالج قسم كبير منها، أو تخفف من وطأتها على الأقل.

١١ محمد علي البار، الجنين المشوه، ص ٧١، ٧٥، ٨١، ١١٧، ٢١٤. د. عماد محمد زوكار، التشوهات الخلقية عند الوليد، بحث علمي لنيل شهادة الدراسات العليا في طب الأطفال، (دمشق: جامعة دمشق، كلية الطب) ص ٢٠ – ٢١.

ومن أهم هذه التشوهات: خلل المناعة داخل الجسم، أو خلل تخثر الدم، أو عمى الألوان، أو أن يولد الطفل مصاباً بثقب في قلبه، أو نقص في نمو الدماغ مما يؤدي في هذه الأخيرة إلى قصور في التفكير أو (تخلف عقلي)[١٢].

التشوهات الخطيرة الممكنة العلاج بصعوبة.

وهي التشوهات الخلقية الكبيرة التي تصيب الجهاز العصبي وروافده، أو القلب، أو الأوعية الدموية أو جدار البطن أو الجهاز البولي أو غيره من الأجهزة، وتحدث فيها خللاً خطيراً.

ومعظم هذه التشوهات يمكن للأطباء رصدها بالأجهزة والطفل لا يزال جنيناً في رحم الأم، وتصنف هذه التشوهات بأنها من فصيلة العيوب التي يمكن للطفل أن يواصل الحياة بها، ولكن مع عناية فائقة، وتجعل من حياته حياة معطلة معتمدة على غير المحتاجة إلى رعاية دائمة، ومن فضل الله سبحانه وتعالى، أن معظم الأجنة المصابة بهذه التشوهات تسقط، ولا تخرج إلى الحياة، فهذا النوع هو أقل أنواع التشوهات وجوداً وحدوثاً[١٣].

التشوهات الخطيرة والمتعذرة العلاج:

وهي التشوهات والنواقص الخلقية التي لا يمكن للجنين أن يعيش معها، وهي عادة تقضي على حياة الطفل، وهو لا يزال جنيناً في بطن أمه، وفي وقت مبكر من الحمل، مما يؤدي إلى إجهاض تلقائي للجنين المشوه[١٤] ، مثل انعدام الجمجمة، والشوك المثقوب والكيسة اللمفية وموه الرأس[١٥].

١٢ عبد الله حسين باسلامة نقلاً عن كتاب الجنين المشوه، ص ٤٨٦.
١٣ زوكار، التشوهات الخلقية عند الوليد، ص٥.
١٤ باسلامة، كتاب الجنين المشوه، ص ٤٨٥.
١٥ نشوان محمد يونس، التشوهات الخلقية أثناء الحمل، دراسة ميدانية، بحث علمي أعد لنيل شهادة الماجستير في التوليد وأمراض النساء، (اللاذقية: جامعة تشرين، كلية الطب)، ص٦ وما بعدها.

الحكم العام للإجهاض عند الفقهاء:

فرّق الفقهاء بين حكم الإجهاض بعد نفخ الروح، وبين حكمه قبل ذلك وبعد التكوين في الرحم والاستقرار، ولما كان حكم الإجهاض بعد نفخ الروح موضع اتفاق كان الأنسب البدء به، ثم التعقيب بحكمه قبل نفخ الروح مع بيان آراء الفقهاء واتجاهاتهم.

حكم الإجهاض بعد نفخ الروح:

بما أن الفقهاء اتفقوا على أن نفخ الروح في الجنين يكون بعد مائة وعشرين يوماً بدليل قوله ﷺ: ((إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة في ذلك مثل ذلك...)[١٦]، فإنه لا يعلم خلاف بينهم في تحريم إسقاط الجنين الذي وصل إلى هذه المدة دون عذر، جاء في نهاية المحتاج: (والراجح تحريمه [أي إسقاط الجنين] بعد نفخ الروح مطلقاً)[١٧]. كما جاء في الغرر البهية: (وأما إلقاء ما في الرحم فإن كان بعد نفخ الروح فحرام)[١٨].

واستدلوا على ذلك بعموم الآيات والأحاديث التي تنهى عن إزهاق الروح دون مبرر أو مسوّغ شرعي يبيح ذلك، ومن هذه الآيات قوله تعالى:﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ الإسراء الآية:٣٣، ووجه الدلالة أن قتل النفس محرم شرعاً، والحمل بعد نفخ الروح فيه نفس معصومة فيحرم الاعتداء عليها كالنفس اليافعة، وقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئاً كبيراً ﴾ الإسراء الآية:٣، ووجه الدلالة أن الآية تنهى عن قتل الولد، والحمل في حكم الولد باعتبار ما يؤول إليه، لأن مصيره إلى الولادة، وغيرها من الآيات كثير.

أما الأحاديث التي تدلّ لهم على ذلك فمنها ما روي عن أبي هريرة: (أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها فقضى فيه صلى الله عليه وسلم بغُرّة عبد أو أَمَة)[١٩] ووجه الدلالة: أن قتل الجنين لو لم يكن جرماً محرّماً ومعاقباً عليه لما أوجب النبي على فعلها غرامة، وهي الغرّة.

---

١٦ رواه البخاري، كتاب: الديات، باب جنين المرأة، رقم الحديث: ٦٥٠٨. كما رواه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين، رقم الحديث:١٦٨١.

١٧ محمد بن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر)، ٤٤٣/٨.

١٨ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، الغرر البهية شرح البهجة الوردية، (صنعاء: المطبعة اليمنية، ١٩٩٥م)، ٩٢/٤.

١٩ رواه البخاري في صحيحه، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، صحيح البخاري، تح. مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط٣، ١٤٠٧ /١٩٨٧) كتاب: الديات، باب: جنين المرأة، رقم الحديث:

حكم الإجهاض قبل نفخ الروح:

اختلف فقهاء المذاهب فيما بينهم في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح بين مبيح ومحرّم، ويمكن جمع أراء فقهاء المذاهب في الأقوال الآتية:

١- الإباحة مطلقاً: وهو ما عليه بعض الحنفية، حيث ذكروا أنه يباح الإسقاط بعد الحمل ما لم يتخلق منه شيء، والمراد بالتخلق في عبارتهم تلك نفخ الروح، وهو قول أبي إسحاق المروزي من الشافعية[٢٠]، واللخمي من المالكية[(١)]، وقول عند الحنابلة[٢١].

٢- التحريم إلا لعذر: وهو حقيقة مذهب الحنفية[٢٢]، وقول عن كل من المالكية، والشافعية[٢٣] والحنابلة[٢٤].

وقد نقل الشربيني في مغني المحتاج عن الزركشي قوله: (ولو دعتها ضرورة إلى الكراهة شرب دواء فينبغي أنها لا تضمن بسببه)[٢٥].

٣- الكراهة مطلقاً: وهو قول علي بن موسى من الحنفية[٢٦] وقول محتمل عند الشافعية، جاء في نهاية المحتاج: (لا يقال في الإجهاض قبل نفخ الروح أنه خلاف الأولى، بل محتمل للتنزيه والتحريم، ويقوى التحريم فيما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة)[٢٧].

التحريم: وهو القول المعتمد عند المالكية[(١)]، والأوجه عند الشافعية[٢٨]، وما يشعر به كلام ابن قدامة وغيره بعد مرحلة النطفة[٢٩].

٦٩٠٤. كما رواه مسلم في صحيحه، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (القاهرة: مركز البحوث بدار التأصيل)، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: دية الجنين، رقم الحديث: ١٦٨١.

٢٠ أحمد بن حجر الهيتمي. تحفة المحتاج، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، ٥٢/٩.

٢١ علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الإنصاف، تح. محمد حامد الفقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٣٨٦/١.

٢٢ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ١٩٢/٣.

٢٣ الرملي، نهاية المحتاج، ٤٤٢/٨.

٢٤ المرداوي، الإنصاف، ٣٨٦/١.

٢٥ الشربيني، مغني المحتاج، ١٢٦/٤.

٢٦ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ١٩٢/٣.

٢٧ الرملي، نهاية المحتاج، ٤٤٢/٨.

٢٨ الرملي، نهاية المحتاج، ٤٤٢/٨.

٢٩ ابن قدامة، المغني، ٨٠٢/٧.

الترجيح: والذي يترجح عندنا من هذه الأقوال القول بتحريم الإجهاض إلا لعذر؛ لما يلي:

الأخبار المروية عن النبي ﷺ في وجوب دفع غرة عند إسقاط المرأة من دون استفصال عن عمر السقط، ومن هذه الأخبار: ما روي ((أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى، فطرحت جنينها، فقضى رسول الله ﷺ بغرة عبد أو أمة ...))[٣٠].

الأخبار المروية عن النبي ﷺ في وجوب تأجيل إقامة الحد على الحامل من دون تفصيل في أطوار الحمل مما يفيد الإطلاق الشامل لأي طور من أطواره، وإذا ما علمنا أن الحدود لا يتهاون بها ولا يجوز تأجيلها، نعلم أهمية حرمة إسقاط الحمل وإن كان نطفة، وضرورة المحافظة عليها من التلف، وما ذاك إلا لأن إسقاطه محرم. ومن هذه الأخبار الموجبة لتأجيل إقامة الحد على الحامل مطلقاً قوله ﷺ لولي امرأة من جهينة: ((أحسن إليها فإذا وضعت فأتني بها))[٣١].

إن القول بتحريم الإجهاض – لو لم ينهض أي دليل نصي خاص بإثباته – موافق للاحتياط، ومعلوم بالضرورة أمر الشريعة الإسلامية بالاحتياط في الدماء والفروج، وهنا وإن لم يكن إسقاط النطفة سفك دم لنفس محترمة على نحو اليقين، إلا أنه إتلاف نفس هي مبدأ نشوء نفس إنسانية، يقول تعالى:﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ البقرة الآية:١٧٣، وتقول القاعدة الفقهية: ((الضرورات تبيح المحظورات))، فهذا النص والقاعدة تدلان على أنّ للإنسان المضطر أن يتعاطى من المحرم ما يدفع به ضرره وحاجته، وتنطبقان على المرأة الحامل التي توقفت حياتها على إسقاط جنينها ولكن ضمن ضوابط وشروط منها:

أ- أن تكون الضرورة قائمة وثابتة ولو بالظن الغالب، لا أن تكون محتملة، أي لو غلب الظن بهلاك الأم مالم تجهض حملها جاز لها ذلك.

ب- أن كون الضرورة ملجئة كتلف النفس.

---

٣٠ سبق تخريجه.

٣١ مسند الإمام أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ /٢٠٠١ م)، مسند عمران بن حصين، ٤٣٥/٤، وسنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، سنن النسائي، تح. د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ /١٩٩١)، كتاب الجنائز وتمني الموت، باب الصلاة على المرجومة، رقم: ٢٠٨٤، وسنن الدارقطني: كتاب الحدود والديات وغيرها، رقم: ١٤٤، ١٢٧/٣.

ج-ألا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى ممكنة سوى الإجهاض[٣٢] والله تعالى أعلم.

ويُمكن أن يقال: إن من أهم المقاصد التي جاء بها الشرع هو الحفاظ على النفس، فيُحرم إجهاضها، فإن قيل إن الجنين لم يتخلق بعد ولم يُنفخ فيه الروح فليست نفساً لتُحفظ، فإنه يمكن أن يُجاب عن ذلك بأن تلك النطفة آيلة للتخلق ونفخ الروح فيها، وعليه فإنه تُعطى للمقدمات من الأحكام ما تُعطى للنتائج، فيحرم الإجهاض، والله أعلم.

حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي.

بما أن عصر فقهاء المذاهب لم يكن يعرف الوسائل والأدوات الطبية المعروفة في عصرنا والتي بإمكانها الكشف عن التشوهات التي تصيب الجنين في وقت مبكر فإنهم لم يتعرضوا لذكر حكم هذه المسألة وإنما اقتصروا على بيان حكم إسقاط الجنين بشكل عام.

فقام الفقهاء المعاصرون ببحث هذه المسألة ومناقشتها، ففرقوا بين إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الروح فيه (أي قبل أربعة أشهر)، وبعد نفخ الروح فيه، وبما أنهم قد اتفقوا على تحريمه بعد الأربعة أشهر، فإنني سأبدأ ببيان أقوالهم وأدلتهم في حكم إجهاضه بعد ١٢٠ يوم، ثم أذكر بالتفصيل أقوالهم ومناقشاتهم في حكمه قبل بلوغه أربعة أشهر.

حكم إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح فيه:

اتفقت كلمة الفقهاء المعاصرين على حرمة إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح فيه، سواء كانت التشوهات والعيوب التي أصيب بها من النوع الأول أي الخلقية البسيطة، أو من النوع الثاني، أو الثالث، وهي التشوهات الخطيرة التي تتعذر معالجتها، وذلك لأن الحمل متى بلغ ١٢٠ يوم فقد ثبت بالكتاب والسنة نفخ الروح فيه، وبذلك يصير إنساناً له حقوق الإنسان الضرورية حتى جازت الوصية له، والوقف عليه، ويستحق الميراث ممن يموت من مورثيه، ويثبت النسب من أبويه.

٣٢ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، ٨٤.

وقد حرم الله سبحانه وتعالى قتل النفس بصريح القرآن فقال: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ الأنعام الآية: ٥

وينقل محمد الحبيب بن الخوجة الإجماع في ذلك بقوله: (وبعد نفخ الروح، أي بعد مرور ١٢٠ يوم على الإخصاب فإنه وإن أجازه الغربيون ترفضه المبادئ الدينية وتأباه الأصول الشرعية، والفقهاء كلهم مجمعون على استبعاده وحرمته، ويعتبرونه قتلاً للنفس التي حرم الله قتلها إلا إذا ألجأت إليه ضرورة معتبرة عند البعض)[٣٣] .

حكم إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الروح.

قسم الفقهاء المعاصرون كما مر التشوهات التي تصيب الجنين إلى تشوهات خلقية بسيطة وتشوهات خطيرة ولكنها ممكنة العلاج وتشوهات متعذرة العلاج، وقد اتفقوا على أن النوع الأول والثاني لا يصلحان أن يكونا عذراً لإسقاط الجنين بهما لإمكان إزالتهما، أو التخفيف من آثارهما على الجنين على الأقل لاسيما مع التقدم العلمي، إما بالعلاج الطبي أثناء فترة الحمل أو بالعمل الجراحي بعد الوضع أو بالوسائل التعويضية للمعوقين[٣٤] .

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: (على أنه ليس من التشوه المعتبر أن يصاب الجنين بعد ولادته بمثل العمى أو الصم أو البكم، فهذه عاهات عرفها الناس طوال حياة البشرية، وعاشوا بها ولم تمنعهم من المشاركة في تحمل أعبائها، وقد عرف الناس عباقرة من ذوي العاهات لا زالت أسماؤهم حاضرة في ذاكرة التاريخ)[٣٥].

ويقول الشيخ جاد الحق علي جاد الحق: (أما الأجنة المعيبة بعيوب يمكن معالجتها طبياً أو جراحياً، أو يمكن علاجها حالياً، والعيوب التي من الممكن أن تتلاءم مع الحياة العادية هذه الحالات لا تعتبر

٣٣ محمد الحبيب بن الخوجة، الجنين المشوه، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، ط ١)، ص ٤٦٩.
٣٤ محمد الحبيب بن الخوجة، الجنين المشوه، ص ٤٦٩.
٣٥ يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، (الكويت: دار القلم للنشر، ط: ١٢٤١٤هـ، ٢٠٠٠م) ٥٤٩/٢.

العيوب فيها عذراً شرعياً مبيحاً للإجهاض؛ لأنه واضح من فرض هذه الصورة أنه لا خطورة منها على الجنين وحياته العادية فضلاً عن احتمال ظهور علاج له تبعاً للتطور العلمي)[٣٦].

أما النوع الثالث، وهو التشوهات والعيوب الخطيرة التي لا يمكن علاجها، فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم إجهاض الجنين الذي كشف الأطباء عن هذا النوع من التشوهات فيه، وذلك قبل نفخ الروح، أي قبل ١٢٠ يوم على قولين:

القول الأول.

ذهب جماعة من الفقهاء إلى إباحة إسقاط الجنين الذي ظهر للأطباء بوسائلهم الطبية و التصويرية أن فيه عيوباً وتشوهات خطيرة لا يمكن معالجتها بحال من الأحوال، ومن هؤلاء الفقهاء الدكتور محمد علي البار حيث يقول: (وإذا تم تشخيص الحالات التي تسبب تشوهاً شديداً أو أمراض وراثية خطيرة في فترة ما قبل ١٢٠ يوم من الحمل فإننا لا نرى ما يمنع إجراء الإجهاض، إذا طلب الوالدان إجراءه)[٣٧] ،و هذا ما ذهب إليه الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة و الدكتور يوسف القرضاوي، فقد جاء في فتاوى القرضاوي ما نصه: (بيد أن تشوهات الجنين ينبغي أن تعتبر – إذا ثبت بالفعل – قبل الأشهر الأربعة ومرحلة نفخ الروح)[٣٨].

وممن قال بالإباحة أيضاً الشيخ جاد الله علي جاد الله حيث قال: (أما اكتشاف العيوب بالجنين قبل نفخ الروح فيه فالذي أختاره وأميل إليه في الإجهاض قبل استكمال الجنين مئة وعشرين يوماً رحمياً، أنه يجوز عند الضرورة التي عبر عنها الفقهاء بالعذر)[٣٩].

أدلة القول الأول.

استدل الفريق الأول من العلماء بأدلة أهمها:

---

٣٦ الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، فتاوى دار الإفتاء لمدة مائة عام، من أحكام منع الحمل وما يتعلق به، الموضوع (١٢٠٠)، حكم الإجهاض.
٣٧ محمد الحبيب بن الخوجة، الجنين المشوه، ص ٤٣٥.
٣٨ القرضاوي، من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، ٥٤٨/٢.
٣٩ فتاوى دار الإفتاء لمدة مائة عام، موضوع ١٢٠٠، حكم الإجهاض.

ما ذهب إليه بعض الحنفية وأبو إسحاق المروزي من الشافعية واللخمي من المالكية من أن إسقاط الجنين قبل نفخ الروح فيه مباح، أو أنه جائز عند وجود عذر على ما قاله بعض الفقهاء كالزركشي من الشافعية.

فقد تمسك أصحاب هذا القول بهذه الفتوى واعتبروا تشوه الجنين عذراً يرتقي إلى درجة الضرورة التي يباح لأجلها المحظور وهو هنا الإجهاض، لعلة أن هذا العذر يستند إلى الأدلة العلمية والكشوف والتحاليل الثابتة اليقينية، والقاعدة تقول (الضرورات تبيح المحظورات)[٤٠].

إن في بقاء الجنين ونزوله من بطن أمه مثقلاً بتلك العيوب والتشوهات والعاهات الخطيرة من المشقة والتعاسة والحرج ما لا يوصف بالنسبة إليه وإلى أسرته ومجتمعه، حيث سيصبح عالة تثقل كاهل المجتمع بمزيد من الأعباء، والتكاليف في حين أن في إجهاضه راحة له[٤١].

وقد أخذ المجمع الفقهي في دورته الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من ١٥ رجب الفرد – ٢٢ رجب الفرد سنة ١٤١٠ هـ الموافق لـ ١٩٩٠/٢/١٠م، بهذا القول وأباح إسقاط الجنين المشوه في الفترة الواقعة قبل مرور مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل.

القول الثاني.

حرمة إجهاض الجنين المشوه مطلقاً مهما كانت درجة التشوه وأياً كان نوعها، وسواء كان الإجهاض قبل نفخ الروح أو بعده، وممن قال بهذا القول: الدكتور عبد الله آل عبد الرحمن البسام[٤٢]وعبد الله حسين باسلامة الذي يقول: (وإني أرى أن على المرأة المسلمة وعلى الأسرة المسلمة أن تصبر على ما أصابها، وأن تحتسب ذلك عند الله، وألا تلجأ إلى الإجهاض والتجني على حرمة الجنين)[٤٣].

ومنهم أيضاً الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي يرى أن التشوه الذي غلب على ظن الأطباء أنه موجود في الجنين لا يعتبر من الضرورة التي يباح معها إسقاط الجنين وارتكاب المحظور لأن التشوه

٤٠ محمد علي البار، الجنين المشوه، ص ٤٣٥؛ محمد حبيب بن الخوجة، الجنين المشوه، ص ٤٣٥.
٤١ عمر بن محمد بن إبراهيم غانم، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م)، ص ١٨٣.
٤٢ عبد الله آل عبد الرحمن البسام، كتاب الجنين المشوه، ص ٤٧٧.
٤٣ عبد الله حسين باسلامة، الجنين المشوه، ص ٤٩٠.

المذكور لا يمكن للأطباء الجزم به: (إن الحالة الرابع وهي أن يغلب على ظن الطبيب المختص أن الجنين سيولد مشوهاً... لا تدخل تحت قانون الضرورة بحال ما).

أدلة القول الثاني.

استدل الفريق الثاني بمجموعة من الأدلة منها:

عموم النهي في كتاب الله وسنة رسوله عن قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾.

قوله صلى الله عليه وسلم: (لا يتمنين أحدكم الموت لضرّ نزل به فإن كان لا بدّ فليقل: اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي وتوفني ما كانت الوفاة خيراً لي)[٤٤].

ووجه الاستدلال من هذا الحديث أنه ليس للإنسان أن يتمنى لنفسه الموت راحة له من مرض أو مصيبة حلت به، هذا في حق نفسه وهو صاحبها، فكيف بمن يقدم على إزهاق روح غيره بحجة إراحته من الألم أو العيب الذي ظهر به.

إن الجنين بدخوله طور النمو والتخلق صار إنساناً له الحق في أن يعيش، ولا يحق لأحد أن يسلب منه هذا الحق، وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد حظر علينا أخذ وإتلاف أموال الضعفاء وأمرنا بالإحسان إليهم، فكيف يتصور منا القضاء عليهم، والجنين في حكم الضعيف الذي لا يقوى على دفع ما يتهدده.

إن في وجود المعاقين في المجتمع عظة وعبرة للمعافين تذكرهم بنعم الله سبحانه وتعالى عليهم، وتحثهم على شكره والامتنان له.

وقد علمنا صلى الله عليه وسلم أن نشكر الله سبحانه وتعالى عند رؤية المعاق أو المبتلى بمصيبة وأن نقول: ((الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلاً)[٤٥].

---

٤٤ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء بالموت والحياة، رقم ٥٩٩٠، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب كراهية تمني الموت لضر نزل به، رقم ٢٦٨٠.

٤٥ الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا رأى مبتلى، رقم ٣٤٣١، وابن ماجه، كتاب الدعوات، باب ما يدعو به الرجل إذا نظر إلى أهل البلاء، رقم: ٣٨٩٢، والطبراني في الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، المعجم الأوسط، تح. طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين)، باب من اسمه قيس، رقم ٥٣٤٢، قال أبو عيسى: هذا الحديث غريب، وقال أبو بكر الهيثمي: فيه زكريا بن يحيى بن أيوب لم أعرفه وبقية رجاله ثقات (انظر: مجمع الزوائد: ١٠/١٩٩).

إن في خلق الله تعالى للأجنة المشوهة برهان على قدرته تعالى كما يقول: ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾ آل عمران الآية:٦، وبالتالي فإن إسقاط هذا الجنين تحدي لإرادة الله تبارك وتعالى وحكمته[٤٦].

إن وجود الإنسان في هذه الحياة إنما هو لتحقيق غاية خلق من أجلها ولها آلا وهي عبادة الله سبحانه وتعالى، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وإجهاض الجنين المشوه عبث بهذه الغاية وحرمان له من ممارستها، وبالتالي الفوز برضوان الله تعالى في الآخرة سيما وأن المعاقين وذوي العاهات هم أكثر الناس شكراً وصبراً، وأجدر على تحمل هذه المسؤولية[٤٧].

مناقشة الأدلة والترجيح:

يمكن مناقشة أدلة الفريق الأول: فنقول: إن أخذكم بفتوى بعض فقهاء المذاهب بإباحة إسقاط الجنين قبل ١٢٠ يوماً مطلقاً أو لعذر غير مسلّم به، ويرده أقوال علماء وفقهاء آخرون من نفس المذاهب يحرمون إجهاض الجنين مطلقاً، وحتى قبل نفخ الروح فيه، كما هو المعتمد عند السادة المالكية، وكما هو الأوجه عند الشافعية، وغيرهم، إذاً فلا يمكن الاعتماد على دليلكم الأول لعدم الاتفاق عليه.

وأما دليلكم الآخر فيمكن مناقشة بما يلي: إن من المستهجن أن تتدخل اليد البشرية بنظرتها وبصيرتها القاصرة فيما لا يعنيها، مما اختص به المولى سبحانه وتعالى فهو وحده المتصرف في شؤون الخلق، والكون يحيي من يشاء ويميت من يشاء، وليس للإنسان أن يُنصِّب من نفسه مفوضاً عن الله عز وجل، وليس له أن يتسلم مفاتيح الحياة فيسقط من يشاء من الأجنة ويترك من يشاء بحجة خفاء وجه الحكمة لديه، من بقاء أو خلق ناقصي الخلقة، والله سبحانه وتعالى يقول: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) الملك الآية:١٤

وأما جعلكم التشوه الحاصل في الجنين عذراً يرتقي إلى درجة الضرورة التي يباح معها الحكم على الجنين بالإعدام و استدلالكم بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)، فقد ناقشه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي وبين أن القاعدة ليس على إطلاقها وإنما لها ضوابط وشروط ينبغي أن تفسر على ضوئها، ومن هذه الأركان: أن تكون أسباب الضرورة قائمة لا متوقعة، أي أن تكون المخاوف مستندة إلى دلائل واقعية بالفعل

٤٦ عبد الله آل عبد الرحمن البسام، كتاب الجنين المشوه، ص ٤٧٧.
٤٧ عبد الله آل عبد الرحمن البسام، كتاب الجنين المشوه، ص ٤٧٧.

لا متوقعة، وأن تكون نتائج هذه الدلائل القائمة بالفعل يقينية أو غالبة على الظن بموجب أدلة علمية لا اعتماداً على أوهام و تخمين[٤٨].

وبناء عليه إذا جئنا وعرضنا هذه الأركان على حالة الجنين الذي ظن الطبيب المختص أنه سيولد مشوهاً ناقص الخلقة معيباً جسماً ظهر له من تشخيص الحمل، وجدنا أن أركان الضرورة الآنفة الذكر مفقودة في هذه الحالة، لأن الأسباب التي قد تؤدي إلى تشوه الجنين لا تعدو أن تكون أدوية تعاطتها الحامل خلال أشهر الحمل الأولى، أو أشعة تعرضت لها بحيث يخشى الطبيب من انعكاس آثارها السلبية على الجنين، وهذا التسبب لا يزيد على كونه احتمالاً يحذر منه الأطباء على وجه الحيطة فقط، وينقل الدكتور البوطي حزم الأطباء و إجماعهم على أن من المتعذر على الطبيب – حسب الإمكانات والأجهزة المتاحة – أن يحكم بيقين حصول التشوه قبل الأربعة أشهر[٤٩].

إذا فالحكم على الجنين بأنه مشوه أو معيب لا يزيد على كونه توقعا، والتوقع لا يمكن أن يكون داخلاً في حالة الضرورة لانعدام مستند يقيني لوقوع المحذور.

وبما أن أدلة القول الأول –كما رأيت – لم تسلم ولم تصمد أمام المناقشة فإن الراجح الذي أميل إليه هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، من عدم جواز إجهاض الجنين المشوه مطلقاً عملاً بالنصوص العامة المحرمة لإزهاق الأرواح، ولأن في خلق الله تبارك وتعالى لهذه الأجنة المعيبة حكمة وغاية، وقدر أراده الله سبحانه وتعالى لبعض عباده، ولعل أن يكون فيها ابتلاء واختباراً لهم ولذويهم ولمدى صبرهم، ورضاهم بحكم الله القائل في محكم التنزيل.

﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثروات وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا: إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ البقرة الآية:١٥٥

الخاتمة والنتائج.

فقد انتهينا بحمد الله تعالى من كتابة هذا البحث الذي تناولت فيه بعضاً من الأحكام المتعلقة بالإجهاض، وإجهاض الجنين المشوه تحديداً.

---

٤٨ محمد سعيد رمضان البوطي، مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً، (دمشق: مكتبة الفارابي، ط:٢ ١٩٧٦م)، ص٨٩.
٤٩ البوطي، مسألة تحديد النسل، ص ٩٠ بالهامش.

ويمكن لمن تصفح هذا البحث أن يلاحظ أن الإسلام قد خص النفس الإنسانية بأصناف من القدسية والاحترام، جاعلاً من الاعتداء عليها أمراً جللاً، وأن الجنين كائن مستور في بطن الأم يتدرج يوماً بعد يوم على مدارج الأهلية، والحقوقية، والاعتداء عليه يشكل تعرضاً لمخلوق غافل عما يجري حوله، وبناء على ذلك يمكن إجمال النتائج التي خرج بها هذا البحث بما يلي:

يمر الجنين في بطن أمه بمراحل متعددة بدءاً من اللقيحة التي تتشكل من التحام النطفة بالبويضة، ومروراً بمرحلة العلق والمضغة، وانتهاءً بنفخ الروح وتخلق الأعضاء.

ينفخ الله تبارك وتعالى الروح في الجنين بعد استكماله لأربعة أشهر.

يحرم إسقاط الجنين بعد نفخ الروح فيه قولاً واحداً باتفاق الفقهاء، إلا في حالة تعرض الأم للخطر المحدق أثناء الوضع.

يحرم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه إلا إذا دعت ضرورة إلى ذلك.

يعتبر الجنين منذ انعقاده نطفة في الرحم مشروع إنسان، فينبغي التعامل معه على هذا الأساس والفرض.

الله سبحانه وتعالى وحده المتحكم والمتصرف في جميع خلقه، وهو العالم لما يقر في الأرحام لقوله: (ألا يعلم من خلق)، فليس للإنسان أن يحشر نفسه فيما ليس من شأنه.

كما يمكن إيجاز التوصيات التي خرج بها البحث فيما يلي:

على المجتمع أن يسارع في تحمل مسؤولياته تجاه المعاقين، وذوي العاهات بتكفل رعايتهم والعناية بهم، لا أن يعمد إلى وأدهم والسعي في التخلص منهم تهرباً من واجباته.

على الأسرة المسلمة أن تكون صبورة على ما يصيبها مؤمنة بما اختاره الله سبحانه وتعالى لها لأنه أدرى بمصلحتها.

توجيه إمكانات الطب الحديث إلى التخفيف – قدر الإمكان – من معاناة ذوي الاحتياجات الخاصة بتأمين الوسائل التعويضية لما يفقدونه.

المصادر والمراجع:

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. شرح فتح القدير. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن حجر، أحمد الهيتمي. تحفة المحتاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح. شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ /٢٠٠١ م.

ابن قدامة، عبد الله بن محمد. المغني. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط:١.

الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا. الغرر البهية شرح البهجة الوردية. صنعاء: المطبعة اليمنية، ١٩٩٥م.

البار، محمد علي. الجنين المشوه والأمراض الوراثية. دمشق: دار القلم، ١٩٩١م.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، صحيح البخاري، تح. مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط٣، ١٤٠٧ /١٩٨٧.

البسام، عبد الله آل عبد الرحمن. كتاب الجنين المشوه.

البوطي، محمد سعيد رمضان. مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً. دمشق: مكتبة الفارابي، ط:٢ ١٩٧٦م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة. سنن الترمذي. تح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٨.

جاد الحق، جاد الحق علي. فتاوى دار الإفتاء لمدة مائة عام. من أحكام منع الحمل وما يتعلق به. الموضوع (١٢٠٠)، حكم الإجهاض.

الخطيب الشربيني، محمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الفكر، ط:٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

الخوجة، محمد الحبيب. الجنين المشوه. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، ط ١.

الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان. سنن الدارقطني. تح. السيد عبد الله هاشم يماني المدني. بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦ / ١٩٦٦.

الرازي، محمد بن أبي عبد القادر. مختار الصحاح. تح. محمود خاطر. بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة الجديدة:١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

الرملي، محمد بن شهاب الدين. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. بيروت: دار الفكر.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس عن جواهر القاموس. تح. مصطفى حجازي. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

زوكار، عماد محمد. التشوهات الخلقية عند الوليد. بحث علمي لنيل شهادة الدراسات العليا في طب الأطفال. دمشق: جامعة دمشق، كلية الطب.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ /١٩٩٠م.

الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير. المعجم الأوسط، تح. طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين.

غانم، عمر بن محمد بن إبراهيم. أحكام الجنين في الفقه الإسلامي. بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تح. محمد محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط:١، ١٩٩٧م.

الفيومي، أحمد بن علي المقري. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. بيروت: المكتبة العلمية، ط:١.

القرضاوي، يوسف. من هدي الإسلام فتاوى معاصرة. الكويت: دار القلم للنشر، ط: ١٢٤١٤هـ، ٢٠٠٠م.

المرداوي، علي بن سليمان بن أحمد. الإنصاف. تح. محمد حامد الفقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (القاهرة: مركز البحوث بدار التأصيل.

المهران، ماهر. الإجهاض، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٧.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، سنن النسائي، تح. د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ /١٩٩١.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تح. حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م.

يونس، نشوان محمد. التشوهات الخلقية أثناء الحمل، دراسة ميدانية. بحث علمي أعد لنيل شهادة الماجستير في التوليد وأمراض النساء. اللاذقية: جامعة تشرين، كلية الطب.

Cad El-Ḥaḳ. Ali. *Fetava dar El-İfta*. Min Aḥkam El-Ḥeml. 2001.
Ed-Dârekutnî. Ali b. Ömer b. Aḥmed. *Es-Sünen*. Beyrut. Dar El-Marife.
El-Firuzabadi, Muḥammed b. Ya'kub. El-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ. Th. Muḥammad b. Abdurraḥman. Beyrut. Dar iḥya' et-Turas el-Arabi. 1. Baskı. 1997.
El-Bar. Muḥammad Ali. Elcenin Elmüşvveh ve El-Emrad El-Virasiye. Dımaşḳ. Dar: el-Kalem. 1991.
El-Bessam. Abdullah El-Abdurraḥman. Kitap El-Cenin Elmüeşvveh. İnternette. Yayınlandı.
El-Buḫârî, Muḥammed b. İsmail. (1422). Saḥiḥ-i Buḫârî. 1 cilt. Thk. Muḥammed Zehir b. Nasır. Dar. Tavk en-Necat, 1. Baskı .
El-Buti, Muḥammed Said Ramazan. Teḥdidül-Nesil. 1 cilt. Beyrut. Müessesetü'r-risale. 6. Baskı. 1421/2000.
El-Ensârî. Zekeriyyâ b. Muḥammed b. Aḥmed. El-Ġurerü'l-behiyye fî Şerḥi'l-Behceti'l-Verdiyye. Sanaa. Elmatbaa El-Yemeniye. 1995.
El-Feyyûmi. Aḥmed b. Muḥammed b. Ali. El-Misbaḥu'l-Münir fi Ġaribi'ş-Şerḥi'l-Kebir li'r-Rafii. Beyrut: el-Mektabe el ilmiye. 1. Baskı.
El-Ḫatib Eş-Şirbini, Muḥammed b. Aḥmed. Muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-Minhâc. 6 cilt. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1. Baskı .1415/1994.
El-Heysemi, Nureddin. Mecmau'z- Zevaid ve Menbau'l Fevaid. Th. Ḥusamüddin. El-Ḳahire: maktebet elmekdisi, 1414/1994.
El-Ḫoca. Muḥammad El-Ḥabib. Elcenin Elmüşevveh. Ceddeh. Mecea El-Fıḳıh Elislami. 1. Baskı.
El-Ḳaradavi, Yusuf. Min hrdi elislam. El-Kuveyt: Dar el-kalem. 1414/2002.
El-Merdâvî, Alî b. Süleymân b. Aḥmed. El-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf. Beyrut. Dar iḥya' et-Turas el-Arabi .
En-Nesâî, Aḥmed b. Şuayb b. Ali. (1421/2001). Es-Sünenü'l-kübrâ. 12 cilt. Thk. Hasan Abdlmuneam Şelbi. Beyrut: Müesese-tü Risāla, 1. Baskı
Er-Râzî, Muḥammed b. Ebi Bekr. Muhtār al-Siḥāḥ. 1 cilt. Th. Muḥammed Hatır. Mekteb Lübnan, Baskı. Cedideh. 1415/1995.
Er-Remlî, Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed. Nihayetü'l-muḥtac ila şerḥi'l-minhac. Beyrut. Dar. El-fikir.
Eş-Şafi. Muḥammed b. İdrîs. El-Üm. Dar El-Marife. 1410/1990.
Es-Süyüti, Abdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed. El-Eşbâh ve'n-neẓâʾir. Dar. Al-Kutub al-Ilmiyah. 1. Baskı.
Et-Taberânî, Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. El-Muʿcemü'l-evsaṭ. Th. Tarık b. Muḥammad. Kahire. Dar Elharameyn .
Et-Tirmizî, Sünen-i Tirmizi. Muḥammed b. İsa. Th. Aḥmet şakir. 5 cilt. Baytur. Dar. Ihya' et-Turas el-Arabi .
Ez-Zübeydî, Muḥammed b. Muḥammed b. Murtaza. Tacü'l-Arus. Th. Mustafa ve dğr. Elküveyt: matbaat hükümet Elküveyt. 1409/1989.

Ġanim, Ömer b. Muḥammad. Eḥkam Elcenin fi Elfıkıh Elislami. Beyrut: dar İbn Hazm. 1421/2001.

İbn Ḥacer, Aḥmed b. Muḥammad El-Heytemi. Tüḥfetül-müḥtac. 4 cilt. Dar el-Fikir .

İbn Ḥanbel. Aḥmed b. Ḥanbel. El-Müsned. Th. Şuayb el-Arnaût v. dğr. Beyrut. Müessesetü'r-risale. 1421/2001.

İbn Ḳudāma, Abdullah b. Aḥmed. El-Muġnî. 10 cilt. Thk. Abdullah b. El-ḥasan et-Turki. Dar. Alem Al-kutūb, 5. Baskı. 1436/2005.

İbn Menzûr, Muḥammed bin Mükerrem bin Ali. Lisanül Arab. 15 cilt. Beyrut. Dar sadir. 1. Baskı.

İbnü'l-Hümâm. Kemâlüddîn Muḥammed b. Abdilvâḥid. Fetḥu'l-ḳadîr. Beyrut. Dar ihya' et-Turas el-Arabi .

Mehran. Mahir. Elichad. Beyrut: izzedin liltibaat. 1997.

Müslim, Müslim b. Ḥaccâc. Sahih Müslim. 5 cilt. Thk. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bākī. Beyrut: Dar ihya' et-Turas el-Arabi.

Yunus, Neşvan Muḥammad. Et-Teşevvuhat esna el-Ḥamil. Yüksek lisans tezi. Ellaziziye: tişrin üniversitesi. Tıp fakültesi.

Zokar, İmad Muḥammad. Et-Tşevühat el-Ḫülükiye. Yüksek tezi. Dımaşḳ. Şam Üniversitesi. Tıp fakültesi.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 09.06.2022 | Accepted: 14.06.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757465 orcid.org/0000-0002-7822-7622

الضوابط الشرعية لصناعة الحلال: دراسة فقهية تحليلية في ضوء تجربة مؤسسة جمدس التركية

Shariah Regulations for the Halal Industry: An Analytical Jurisprudence Study in the Light of the Turkish Foundation (*GIMDES*) Experience

معاذ عصام الديرشوي * & محمد أمين حسيني**

Moath Isam Aldershawi & Mohamed Amin Hocini

ملخص

تكمن أهمية بحث "الضوابط الشرعية لصناعة الحلال، دراسة فقهية تحليلية في ضوء تجربة مؤسسة جمدس التركية" في أن صناعة الحلال أصبحت أحد الميادين التي تتنافس فيها الدول فيما بينها بغية كسب الأرباح والفوائد الاقتصادية عبر جذب الناس للإقبال على ما تنتجه في مختلف المجالات، وقد دفع هذا التنافس بين الدول فقهاءنا المعاصرين إلى تسليط الضوء على المعايير التي تعتمدها الدول في تقنين هذه الصناعة. وتتمثل مشكلة البحث في أنه نتيجة للزخم الكبير الذي اكتسبته صناعة الحلال منذ أواخر القرن العشرين إبّان تفرق المسلمين في بقاع المعمورة، فقد ظهرت الحاجة إلى المنتجات الحلال التي يعتمدون عليها في حياتهم اليومية، بيد أنه وللأسف تم استغلال حاجتهم الماسة هذه في بعض الأحيان من قبل فئة من الدول التي سعت لكسب الأموال على حساب تلك الشرائح المسلمة، فكل ما فعلته تلك الدول هو التواصل مع ثلة من المؤسسات المفترض أنها إسلامية، بهدف استصدار شهادات حلال معتمدة لهم، ومنحهم وسم

* Ph.D candidate, Faculty of Islamic Sciences, University of Karabük, moathder@hotmail.com orcid.org/0000-0003-2957-0923

** Assistant Prof. Dr., University of Karabük, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic basic studies, Turkey, aminehocini@karabuk.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7822-7622

علامة "حلال" التجارية؛ لكسب جمهور المسلمين في تلك الدول، وتشجيعهم على الشراء منهم بعد الثقة بوسم "حلال" المطبوع على كل منتج يشترونه؛ لهذا دفعتنا الرغبة إلى سبر أغوار هذا المجال، والوقوف على المعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" التركية لضبط هذه الصناعة. وسنتبع في بحثنا هذا المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث سنقوم باستقراء آراء الفقهاء قديمًا وحديثًا في المسائل المتعلقة بالأطعمة من حيث الحلّ والحرمة، ثم سنقوم بتحليل هذه الآراء وتمحيصها حتى يتبين ما هو الراجح منها بعد عرضها على نصوص الشريعة وقواعدها الثابتة، كما سنقوم باتباع المنهج المقارن حيثما تقتضي الضرورة للمقارنة بين آرائهم. وقد توصل البحث إلى أن كل ما يندرج تحت مصطلح صناعة الحلال من الغذاء، والشراب، واللباس، والتداوي، والتزين، له صلة وثيقة بحياة الناس اليومية، ولا غنى لهم عنها؛ لذا كانت هذه الصناعة محطّ عناية واهتمام الشريعة الإسلامية، وهذا ما بوّأها مكانة باسقة وأهمية كبرى.

كلمات مفتاحية: حلال – معايير – صناعة – منتجات – مؤسسة– جمدس.

Abstract
The topic “Shari’ah regulations of the Halal Industry, an Analytical Jurisprudence Study in the Light of the Experiment of the Turkish GIMDIS Foundation” is important because the halal industry has become one of the fields in which countries compete with each other in order to gain profits and economic benefits by attracting people to their products, This competition between countries has prompted our contemporary jurists to shed light on the standards adopted by countries in legalizing this industry. The problem of the research is that, as a result of the great momentum that the halal industry gained since the late twentieth century during the dispersal of Muslims in parts of the globe, the need for halal products on which they depend in their daily lives has emerged. Unfortunately, this urgent need was sometimes exploited by a group of countries that sought to earn money at the expense of these Muslim segments. All what these countries did was contacting with a handful of supposedly Islamic foundations, with the aim of obtaining certified halal certificates for them, and giving them the “Halal” brand mark; To win over the Muslim public in those countries, and encourage them to buy from them after trusting the “Halal” label printed on every product they buy; That is why the desire to explore the depths of this field prompted us to stand on the standards set by the Turkish GIMDIS Foundation to regularize this industry. In this research, we will follow this inductive-analytic approach, where we will extrapolate the opinions of jurists, traditional and contemporary, on issues related to food in terms of its permissibility and illegitimacy, and then we will analyse and scrutinize these opinions until we find out what is the most correct of them after they are presented to the texts of Sharia and its rules, and we will follow the comparative approach wherever it is necessary to compare their opinions. At the end of his research, the research concluded that everything that falls under the term halal industry, such as food, drink, clothing, medication, and adornment, is closely related to people's daily lives, and is indispensable to them. Therefore, this industry was the focus of the attention and care of Islamic law, and this is what gave it a great position and importance.
Keywords: Halal - Standards - Industry - Products – Institution- GIMDES.

مقدمة

يشجع الإسلام وهو الدين الصالح لكل زمان ومكان على التطوير والارتقاء في مجالات الحياة كلها، وبخاصة ما يلامس حياة الناس بشكل يومي في معاشهم، من أكلهم، وشربهم، وتداويهم، وتجمّلهم، ومن أهم تلك المجالات التي سنحاول تسليط الضوء على بعض جزئياتها مجال "صناعة الحلال"؛ إذ إن الحاجة تدفع الناس إلى تطوير ما تنتجه هذه الصناعة باستمرار، وخاصة في عصرنا الحالي الذي يشهد تناميًا في كلٍّ من وسائل التقنية والإنتاج، ولما تضافر من نصوص شرعية حاثّة على ضبطها وبيان أحكامها، فلقد راعت الشريعة حفظها، وجعلتها من مقاصدها لحفظ دين الناس، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم؛ مما يبرز مكانة هذه الصناعة، وأهميتها التي حبتها إياها الشريعة الإسلامية، تلك الشريعة الغراء التي لم تكتف بمراعاة ضرورات الناس وحاجاتهم في الأكل، والشرب، والتداوي فقط، بل ارتقت بهم إلى مرتبة التحسينات التي تُعنى بتحسين مظاهر حياتهم باستمرار، وقد انبرى لهذا التطور الحضاري الذي شهدته البشرية عبر الأجيال فقهاء وعلماء أجلاء استنبطوا من نصوص الشريعة ومقاصدها وقواعدها أحكامًا وتشريعات شاملة ضبطت أفعال الناس ونظمتها؛ كي تتوافق مع تلك الأحكام، فالشريعة الإسلامية تدعو إلى إتقان الأعمال والإبداع فيها ما أمكن في سائر مجالات الحياة، ومن ذلك مجال صناعة الحلال؛ نظراً لأهميته الكبرى، فعليه تستند مصالح البشرية على مر العصور؛ ولذا أردنا أن نُسلط الضوء على بعض جزئيات صناعة الحلال، وكيفية ضبطها شرعًا، والآليات المساعدة على ذلك من خلال بحثنا هذا راجين من الله أن يوفقنا للسداد فيما نحن بصدد الكتابة فيه.

مشكلة البحث:

اكتسبت صناعة الحلال زخمًا كبيرًا منذ أواخر القرن العشرين، حيث تفرق المسلمون في شتى بقاع المعمورة، وظهرت الحاجة جليّة إلى المنتجات الحلال التي يعتمدون عليها في معيشتهم وحياتهم اليومية، بيد أنه وللأسف تم استغلال حاجتهم الماسة هذه في بعض الأحيان من قبل فئة من الدول التي سعت لكسب المزيد من الأموال على حساب تلك الشرائح المسلمة، فكل ما فعلته تلك الدول هو التواصل مع ثلة من الهيئات والمؤسسات المفترض أنها إسلامية، والتي كان هدفها ماديًا أيضًا، بهدف استصدار شهادات حلال معتمدة لهم، ومنحهم كذلك وسم علامة "حلال" التجارية؛ لكسب جمهور المسلمين في تلك الدول، وتشجيعهم على الشراء منهم بعد الثقة بوسم "حلال" المطبوع على كل منتج يشترونه، والذي قد لا يكون

حلالًا أصلًا؛ لهذا دفعتنا الرغبة إلى سبر أغوار هذا المجال، والوقوف على المعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" التركية لضبط هذه الصناعة، مستعينين في ذلك بحول الله وقوته.

أهمية البحث ودوافعه

تتجلى أهمية البحث في نقاط عدة هي:

إن ميدان صناعة الحلال هو أحد الميادين التي تتنافس فيه الدول فيما بينها، بغية كسب مزيد من الأرباح والفوائد الاقتصادية عبر جذب المسلمين من تجار، وسياح، وصناع، وغيرهم للإقبال على ما تنتجه هذه الصناعة في مختلف المجالات.

إن التنافس بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية في مجال صناعة الحلال يفرض علينا كباحثين تسليط الضوء على الأسس والمعايير التي تعتمدها هذه الدول في تقنين صناعة الحلال، إذ قد لا تتورع بعضها عن اتباع أي وسيلة في سبيل جني الأموال.

إن تبلور مصطلح صناعة الحلال في الآونة الأخيرة، والإقبال المتزايد عليها كصناعة مستقلة بذاتها دفع فقهاءنا المعاصرين إلى إيلائها أهمية كبيرة؛ لما لها من صلة وطيدة بحياة الناس اليومية.

إن الحلال رغم كونه مصطلحًا متعارفًا عليه منذ فجر الإسلام، بيد أنه كان منصرفًا إلى بيان حكم الأطعمة والأشربة على وجه الخصوص، ولكنه سرعان ما تحول إلى صناعة في عصرنا هذا، وأصبحت تندرج تحته صناعات الأدوية، والمكياج، والسياحة، وغيرها من الصناعات.

أسئلة البحث

ما صناعة الحلال، وما المقصود بمصطلح الحلال الطيب في الشريعة الإسلامية؟

ما الضوابط العامة التي وضعتها الشريعة الإسلامية للأطعمة والأشربة؟

ما المعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" لضبط صناعة الأطعمة الحلال، وما مدى مطابقة هذه المعايير لنصوص الشريعة وقواعدها؟

ما المعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" لضبط صناعة المشروبات الحلال وما مدى مطابقة معاييرها لنصوص الشريعة وقواعدها؟

أهداف البحث

الاستفاضة في شرح المقصود بصناعة الحلال وشرح ما يخالفه في المعنى، بالإضافة إلى تسليط الضوء على مصطلح الحلال الطيب المذكور في القرآن الكريم.

بيان أهم الضوابط والمعايير التي يجب توفرها في الأطعمة والأشربة وفق الشريعة الإسلامية.

عرض المعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" لضبط صناعة الأطعمة الحلال على النصوص والقواعد الشرعية، ثم بيان مدى مطابقتها لتلك القواعد والنصوص.

عرض المعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" لضبط صناعة المشروبات الحلال على النصوص والقواعد الشرعية، ثم بيان مدى مطابقتها لتلك النصوص والقواعد.

منهج البحث

سنتبع في بحثنا هذا المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث سنقوم باستقراء آراء الفقهاء قديمًا وحديثًا في المسائل المتعلقة بالأطعمة والأشربة من حيث الحلّ والحرمة، ثم سنقوم بتحليل هذه الآراء وتمحيصها حتى نتبين ما هو الراجح منها بعد عرضها على نصوص الشريعة وقواعدها الثابتة، كما سنقوم باتباع المنهج المقارن حيثما تقتضي الضرورة للمقارنة بين آرائهم، ثم ترجيح ما نراه راجحًا منها بغية التوصل إلى الحكم الشرعي المناسب لما تقتضيه متطلبات هذا العصر.

حدود البحث

المعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" التركية لضبط صناعة الحلال كثيرة، وقد تناولت مختلف المجالات من الأطعمة، والأشربة، والذبح الحلال، والشروط العامة لمنتجات اللحوم الحلال، والنظافة العامة،

والأغذية والمكونات الحلال من أجل مشتقاتها، وسيكون التركيز في بحثنا هذا على المعايير التي وضعتها هذه المؤسسة فيما يخص الأطعمة والأشربة الحلال دون غيرها من المعايير.

الدراسات السابقة

خلال بحثنا على شبكة الإنترنت وقعنا على عدة دراسات قيّمة فصّلت الأحكام الشرعية المتعلقة بصناعة الحلال، ونذكر منها هنا:

"**موسوعة صناعة الحلال**" وهي موسوعة ألّفتها هيئة البحث العلمي بإدارة الإفتاء في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، وتعد هذه الموسوعة أصلًا في باب صناعة الحلال، حيث إنها تناولت بشيء من التفصيل مختلف الصناعات الحلال، مثل: صناعة الأطعمة، والأشربة، والصناعات الدوائية، وصناعة المواد التجميلية، وإلى ما هنالك من صناعات، فأوسعت كل ذلك شرحًا وتحليلًا وتفصيلًا، وقد جمعت الموسوعة بين فتاوى العلماء قديمًا وحديثًا، كما أنها نقلت فتاوى مؤسسات الإفتاء، ومشاهير المفتين المعاصرين؛ كي يُتوصل إلى حكم تلك الصناعات شرعًا.

"**المستجدات الفقهية المعاصرة في الأطعمة والأشربة**" لمؤلفه نور الدين بوكرديد، وهو بحث منشور في مجلة البيان –٣١٠–، تناول فيه المؤلف بعض المستجدات التي ظهرت في عصرنا في المسائل المتعلقة بالأطعمة والأشربة، فأوسعها شرحًا وبيانًا، إذ من المعلوم أن الغذاء والشراب هما وقود الطاقة في حياة الإنسان؛ لذا كانا محل اهتمام الإسلام الذي أحل منهما للمسلمين ما فيه منفعتهم، وحرم عليهم منهما ما فيه مضرتهم، وقد عمد المؤلف إلى هذه المسائل المستجدة، وبين حكم الشرع فيها، حتى يكون المسلم على بينة من أمره في أكله وشربه.

"**صناعة الحلال**" وهو مقال للمفتي الدكتور جاد الله بسام، ألقى فيه الضوء على التغير الذي شهدته أنماط المعيشة في مختلف جوانبها، ومن ذلك طبيعة التغذية والإعاشة التي بها تقوم حياة الإنسان، ولما كانت الشريعة الإسلامية تهتمّ بغذاء الإنسان بوصفه قوامًا للجسد، والعقل، والروح، ومؤثرًا في سلوكياته وتصرفاته في الدنيا، ومقررًا لعاقبته في الآخرة، فقد كان لا بد من تسليط الضوء على المستجدات الطارئة في هذه الصناعة، ولا سيما فيما يخص الأطعمة والأشربة، وهو ما بذل كاتب المقال الاستفاضة في شرحه وتفصيله، وبيان أحكامه في ظل الشريعة الإسلامية.

إضافة إلى مراجع أخرى عنت بصناعة الحلال، وعالجتها من مختلف جوانبها، الفقهية منها، والفنية، والتقنية.

وما **يميّز** بحثنا عن الدراسات السابقة هو التركيز على مسائل الأطعمة والأشربة المندرجة تحت صناعة الحلال، وذلك وفقًا للمعايير التي وضعتها مؤسسة "جمدس" التركية لضبط صناعة الحلال فقهًا، حيث سنقوم بعرض هذه المعايير على النصوص والقواعد الشرعية؛ لنتبيّن مدى التزامها بتلك النصوص والقواعد، ومدى اشتطاطها عنها.

وتحقيقًا لأغراض البحث فقد ارتأى الباحثان أن يقسما البحث كما يلي:

مقدمة

أولًا: التعريف بمصطلح صناعة الحلال والحلال الطيب.

ثانيًا: الضوابط الشريعة الإسلامية للأطعمة.

ثالثًا: نُبذة عن صناعة الحلال في تركيا.

الخاتمة والنتائج: نذكر فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

أولًا: التعريف بمصطلح صناعة الحلال والحلال الطيب

سنقوم بعرض هذا المبحث في فرعين كالآتي:

١- التعريف بمصطلح صناعة الحلال.

سنقوم في هذا المطلب ببيان معنى كلٍّ من "الصناعة" و"الحلال" لغةً، ثم سنقوم ببيان معنى المفردتين "صناعة الحلال" كمركب اصطلاحًا، حتى تتسنى لنا معرفة المقصود به عند الإطلاق، وذلك على النحو الآتي:

الصناعة لغةً[١]: الصُّنْعُ بِالضّمّ مصدر قولك: (صَنَعَ) إليه معروفًا، وَصَنَعَ بِهِ (صَنِيعًا) قبيحًا أَيْ فَعَلَ، والصّناعةُ ككتابةٍ: حِرفة الصانِعِ وعمله، ورجلٌ صِنْعُ اليدَينِ، وصَنيعُ اليدَينِ: حاذِقٌ في الصَّنْعَةِ من قومٍ صُنْعَى الأَيْدِي، وامرأةٌ صَناعُ اليدينِ: حاذِقةٌ، ماهِرةٌ بعَمَلِ اليدينِ.[٢]

الصناعة اصطلاحًا[٣]: هي العلم المتعلّق بكيفية العمل؛ ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها، أو كعلم الفقه، والمنطق، والنحو، والحكمة العملية، ونحوها ممّا لا حاجة فيه إلى حصوله إلى مزاولة.

الحلال لغةً[٤]: حَلَّ الشَّيْءُ يَحِلُّ بِالْكَسْرِ حِلًّا خِلَافُ حَرُمَ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمِنْهُ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، أَيْ أَبَاحَهُ وَخَيَّرَ فِي الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، وَمِنْهُ الْمُحَلِّلُ وَهُوَ الَّذِي يَتَزَوَّجُ الْمُطَلَّقَةَ ثَلَاثًا لِتَحِلَّ لِمُطَلِّقِهَا، وَحَلَّتْ الْمَرْأَةُ لِلْأَزْوَاجِ زَالَ الْمَانِعُ الَّذِي كَانَتْ مُتَّصِفَةً بِهِ كَانْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فَهِيَ حَلَالٌ، وَحَلَّ الْمُحْرِمُ حِلًّا بِالْكَسْرِ خَرَجَ مِنْ إحْرَامِهِ فهو حَلَالٌ.

الحلال اصطلاحًا[٥]: مَا لَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِهِ، أو مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى حِلِّهِ.

صناعة الحلال اصطلاحًا: إن أصل الحلال ينبع من أن المسلمين مأمورون من الله سبحانه وتعالى في القرآن بتناول الطعام الطيب، والغذاء الصحي المباح الذي يصلح للاستهلاك البشري، فيقول تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤۡمِنِينَ﴾ [الأنعام:١١٨]، وكذلك قوله جلّ وعلا: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞۗ﴾ [الأنعام: ١٢١]، كما وردت الأحاديث النبوية التي أرشدت المسلمين إلى أكل ما أحلّه الله لنا، والتأكيد على تجنّب ما حرم الله تعالى أكله والتحذير من الإقدام على ذلك، ونذكر من هذه الأحاديث هنا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ[٦]: «يا كَعْبَ بْنَ عُجْرَةَ، إِنَّهُ لَا يَرْبُو لَحْمٌ نَبَتَ

---

(١) محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، (بيروت-صيدا: المكتبة العصرية، ط٥، ١٩٩٩م)، ١٧٩.
(٢) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م)، ٧٣٩.
(٣) محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م)، ١٠٩٧/٢.
(٤) أحمد بن محمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: المكتبة العلمية، دون ط، ١٤٣١ه)، ١٤٧/١.
(٥) بدرالدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **المنثور في القواعد الفقهية**، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٨٥م)، ٧٠/٢.
(٦) أخرجه محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **سنن الترمذي**، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٥ه/١٩٧٥م)، باب: ما ذكر في فضل الصلاة، حديث رقم: ٦١٤، ٥١٢/٢، أخرجه أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م)، حديث رقم: ١٤٤٤١، ٣٣٢/٢٢، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، **مسند الدارمي**، (المملكة العربية السعودية: دار المغني، ط١، ٢٠٠٠م)، كتاب الرقاق، باب: في السحت، حديث رقم: ٢٨١٨، ١٨٢٧/٣، وهو حديث حسن

مِنْ سُحْتٍ إِلَّا كَانَتِ النَّارُ أَوْلَى بِهِ»، إضافة إلى أحاديث أخرى وردت في هذا السياق، ولدى النظر في المركب الناتج من إضافة كلمة الحلال إلى كلمة الصناعة فإننا نجد أن المقصود بها هي[٧]: الأعمال والإجراءات التي تقوم بها جهات متخصصة لتقديم منتجات أو خدمات تتوافق مع الضوابط الشرعية.

وعند النظر فيما تفرزه صناعة الحلال من منتجات يمكن القول بأنها[٨]: إيجاد منتجات وخدمات مشروعة تضمنها جهات مشروعة، وعلى هذا فإن صناعة الحلال تشمل: الغذاء، والشراب، واللباس، والتداوي، والتزين، والسياحة، ونحوها، ولا يخفى ما لهذه الأمور من بالغ الأهمية في حياة الناس؛ لذا كانت محط اهتمام للشريعة الإسلامية التي دأبها مراعاة مصالح الناس، وتسيير أمورهم الحياتية، ولم تكتف بذلك فقط بل جعلت من مراعاتها والحفاظ عليها من مقاصدها الرامية إلى حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وذلك لدرء ما وقع أو قد يقع فيها من خلل.

فأما **علاقة صناعة الحلال بمقصد حفظ الدين** فهي واضحة وجلية، إذ المقصود منها توفير وإتاحة المنتجات والخدمات المشروعة التي تمكن المسلمين من الاستجابة لأوامر الشريعة الحاثة على ابتغاء الحلال واجتناب الحرام، وأما علاقتها بمقصد حفظ النفس فتتمثل بتوفير الأطعمة والأشربة الصحية، فضلًا عن توفير الأدوية الخالية من كل محرم خبيث، وإنشاء المستشفيات والمراكز الصحية التي توفر سبل العناية بالمرضى بأفضل الطرق التي توصل إليها علم الطب، وما يلائم ذلك من أجهزة ومعدات طبية حديثة مع مراعاة توفير المشروع منها، وكذلك توفير الأطباء والصيادلة والممرضين والفنيين العارفين بصناعات الحلال في مجال عملهم.

وأما **علاقة صناعة الحلال بمقصد حفظ العقل** فتكمن في المحافظة على سلامته وتنميته، فإن في حفظ الإنسان لصحته حفظًا لعقله، إذ العقل السليم في الجسم السليم كما قيل، كما أنها تسهم في سلامة طعام الإنسان وشرابه من المواد المخدرة والمسكرة والتي من شأنها إلحاق الضرر الجم بالعقول، وإشغالها عن أداء الوظيفة المناط بها والمتمثلة في التفكير والإبداع.

غريب. أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري**، (الرياض: دار ابن خزيمة، ط١، ١٤١٤ه)، ٣٩٨/١.

(٧) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **موسوعة صناعة الحلال**، (الكويت، ط١، ٢٠٢٠م)، ٢٢.

(٨) عبد القادر بن ياسين بن ناصر الخطيب، **تشجيع الإسلام على تطوير صناعة الحلال دراسة تأصيلية**، بحث مقدم في المؤتمر الدولي للدراسات الإسلامية والحضارية بتاريخ ٢٩ يونيو عام ٢٠٢١، ٦٤.

وأما **علاقتها بمقصد حفظ النسل** فتتمثل في مساعدة الزوجين في الحفاظ على صحتيهما وصحة الأسرة، وذلك من خلال توفير المنتجات المباحة، وتشجيعهم على السياحة في بيئة خالية من المحرمات والفواحش كالزنا المؤدي إلى اختلاط الأنساب، وتفكك الأسر.

وأما **علاقة صناعة الحلال بمقصد حفظ المال** فتتوضح جلية في حفظ هذا المال من هدره في اقتناء وشراء ما يضر بصحة الإنسان وجسده وعقله، وبدلًا من ذلك تنمية هذا المال عبر استحداث مصانع ومؤسسات اقتصادية تسهم في الرفع من مستوى تنمية وتطوير رأس المال البشري، والحفاظ على صحته النفسية والجسدية بتوفير المنتجات التي يطمئن لها، وتوفير الأموال التي كانت ستصرف على الأمراض الجسدية والجنسية.

ومما سبق ذكره يتبين لنا مدى أهمية صناعة الحلال في حياة الناس عامة، وفي حياة المسلمين خاصة والذين يجدر بهم الاهتمام بها، والمساهمة في تطويرها ورقيّها لتكون قادرة على مواكبة ركب الحضارة البشرية التي لا تتوقف عن التقدم والتطور من جيل إلى جيل[٩].

٢- التعريف بمصطلح الحلال الطيب

سنقوم بداية هنا بتعريف الطعام الحلال، ثم سنشرح بعدها المقصود بمصلح الحلال الطيب.

تعريف الطعام الحلال[١٠]: هو ما يجوز أكله من الحيوانات أو النباتات بمراعاة الشروط والضوابط التي سترد فيما بعد، وأهمها: ألا يشتمل على ما حرمته الشريعة، وألا يكون إعداده وتجهيزه باستعمال آليات أو إجراءات غير مقبولة شرعًا، وأن يكون مستوفيًا للمتطلبات الصحية.

أما مصطلح الحلال الطيب، فقد مرّ معنا في الفرع السابق تعريف لفظة "الحلال" لغةً؛ لذا سنقوم ببيان معنى مفردة "الطيب" لغةً فقط، ثم سنقوم ببيان المعنى المراد بالمفردتين سويةً "الحلال الطيب" كمركب، حتى تتسنى لنا معرفة المقصود به عند الإطلاق، وذلك على النحو الآتي:

---

(٩) عبد القادر بن ياسين الخطيب، تشجيع الإسلام على تطوير صناعة الحلال دراسة تأصيلية، ٦٥-٦٦.

(١٠) معيار الطعام الحلال والتذكية الشرعية، بحث منشور على موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، إعداد وتنسيق عبد الستار أبو غدة، https://www.e-cfr.org/blog/2018/09/06

الطيب لغةً[١١]: الطِّيبُ: الحِلّ كالطِّيبَة، والطِّيبُ: الأفْضَلُ من كُل شَيْء، والطِّيّبَاتُ من الكَلَام: أَفْضَلُه، والأَطْيَبَان: الأَكْلُ والنِّكَاح، والمطَايِبُ: الخِيَارُ من الشَّيْءِ، وأَطْيَبُه كاللحْم وغَيْرِه، وَفِي الصِّحَاح: أَطْعَمَنَا فُلَانٌ من أَطَايبِ الجَزُور جَمْعُ أَطْيب.

الحلال الطيب اصطلاحًا[١٢]: نريد أن نشير في البداية إلى أنه شاع استخدام الناس في سوق الحلال لمصطلح "الحلال الطيب"؛ لاعتقادهم بأن أيّ حلال هو حلال طيب، ولكن في الواقع للمصطلحين معنيان مختلفان، فمصطلح الحلال يعني كون المنتج مطابقًا للمعايير الأساسية للشريعة الإسلامية، في حين أن الحلال الطيب يتجاوز هذه المعايير الأساسية، فهو يعني أن هناك شيئًا جيدًا ونقيًا وصحيًا، فعلى سبيل المثال يتم اعتماد الأغذية السّريعة التي تلبي متطلبات شهادة الحلال على أنها حلال، إذ تخبر هذه الشهادة العالم أن هذه المنتجات لا تحتوي على مواد تحظرها الشريعة، ولكن رغم كونها حلالًا فإن تناول الوجبات السريعة غير صحي، ويمكن أن يؤدي إلى العديد من المشاكل الصحية، وبالتالي فإن الوجبات السريعة الحلال المعتمدة هي حلال، ولكنها ليست من الحلال الطيب من جهة الضرر الذي تلحقه بصحة الناس.

وقد وردت العديد من الآيات القرآنية التي تدعو الناس إلى السعي لكسب الحلال الطيب، ونذكر من هذه الآيات قوله جلّ شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ١٦٨]، فخطابه سبحانه (يَا أَيُّهَا النَّاسُ): يشمل الناس جميعًا، وقوله: (مِمَّا فِي الأَرْضِ)، أي مما تخرجه الأرض من نبات، وزرع، وثمار، وما يمشي من حيوان طيب يحل أكله، وما يكون في جوّها من طير يطيب أكله، ويدور المعنى العام للآية حول دعوة الله تعالى لعباده بأن يأكلوا من رزق الله الذي أباحه لكم في الأرض، وهو الرزق الطّاهر غير النّجس، والنافع غير الضّار، ولا تتبعوا طرق الشيطان في التحليل والتحريم، والبدع والمعاصي، فهو عدو لكم ظاهر العداوة.

وقد ذكر سبحانه وتعالى ما يباح أكله أو يطلب بوصفين[١٣]: **أحدهما**: أن يكون حلالًا أي أذن الله تعالى فيه، ولم يحظر أكله كالخنزير والميتة.

---

(١١) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٣٨٥ه-١٤٢٢ه _ ١٩٦٥م-٢٠٠١م)، ٢٨٥/٣.

(١٢) ما الفرق بين الحلال والطيب؟، مقال منشور على شبكة أخبار حلال براسيل، http://www.fambrashalal.com.br/blog_arab/2018/05/24

(١٣) **وجوب طلب الحلال الطيب**، مقال منشور على موقع الجمعية الشرعية الرئيسية، https://www.alshareyah.com

والطيب: هو ما لم يكن نجسًا ولا مستقذرًا تعافه النفوس، بل على العكس تستطيبه وتستلذّ أكله، إذ يغذيها غذاء صالحًا وينميها، كما أنه لا يكون طيبًا إلا إذا كان من كسب حلال لا حرام، كما لو كان من الرشوة، أو من السحت، أو الربا، أو الغلول، فالكسب هنا خبيث حتى ولو كان الأصل طيبًا.

ولقد كان تحري أكل الحلال من أعظم الخصال التي تحلَّى بها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وكان أهلُ السنة والصلاح يتواصَون بالتعفُّف في المآكِل، والمشارِب، والمكاسِب[١٤]، وذلك لما لطيب المطعم والمشرب من أثر عظيم في تزكية النفس، وصفاء القلب، فضلًا عن أثره في قبول الدعاء والعبادة، وعكس ذلك صحيح، إذ إن خبث المطعم والمشرب يمنع ذلك كله، وكذلك فإن سلوك الإنسان يتأثر بسلوك مأكوله، وبعض الحيوانات أو الطيور طبيعتها البغي والافتراس والعدوان، كما في الحيوانات ذوات الأنياب والمخالب، وبعض الحيوانات الأخرى طبيعتها قلة الغيرة والبلادة كالخنزير، والتشبه بسلوك هذه الحيوانات أمر لا تسوغه الشريعة لأهلها؛ لذا فإن حكمة النهي عن أكلها ظاهرة، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[١٥]: فَأَحَلَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّيِّبَاتِ وَحَرَّمَ الْخَبَائِثَ مِثْلَ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنْ السِّبَاعِ وَكُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنْ الطَّيْرِ فَإِنَّهَا عَادِيَةٌ بَاغِيَةٌ فَإِذَا أَكَلَهَا النَّاسُ – وَالْغَاذِي شَبِيهٌ بِالْمُغْتَذِي – صَارَ فِي أَخْلَاقِهِمْ شَوْبٌ مِنْ أَخْلَاقِ هَذِهِ الْبَهَائِمِ وَهُوَ الْبَغْيُ وَالْعُدْوَانُ كَمَا حَرَّمَ الدَّمَ الْمَسْفُوحَ لِأَنَّهُ مَجْمَعُ قُوَى النَّفْسِ الشهوية الْغَضَبِيَّةِ وَزِيَادَتُهُ تُوجِبُ طُغْيَانَ هَذِهِ الْقُوَى"، بل إن ما يحلّ من هذه الحيوانات والطيور اعتنى الإسلام عناية كبيرة بطرق ذبحها وتذكيتها، كي تكون حلالًا، فاشترط شروطًا لذلك، كما سنّ سننًا وآدابًا للتذكية منها[١٦]:

شرط أهلية المذكي، بأن مسلمًا أو كتابيًا، فقال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ﴾ [المائدة: ٥]، واشتراط التسمية على الذبيحة، لقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤۡمِنِينَ﴾ [الأنعام: ١١٨].

اشتراط إنهار الدم بقطع البلعوم والمريء والودجين، لقوله صلى الله عليه وسلم[١٧]: «أَعْجِلْ – أَوْ أَرْنِي – مَا أَنْهَرَ الدَّمَ، وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ، فَكُلْ، لَيْسَ السِّنَّ، وَالظُّفُرَ، وَسَأُحَدِّثُكَ، أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ».

---

(١٤) أحمد طه، **تعرّف على الحلال الطيب**، مقال منشور على شبكة الوفد، https://alwafd.news

(١٥) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دون ط، ١٩٩٥م)، ١٧٩/١٧.

(١٦) **موسوعة صناعة الحلال**، ٢٧.

(١٧) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢ه)، كتاب الذبائح والصيد، باب: إذا أصاب قوم ذبيحة فذبح، حديث رقم: ٥٥٤٣، ٩٨/٧، مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح**

الإحسان إلى الذبيحة، وإراحتها عند الذبح، للحديث الذي رواه شداد بن أوس رضي الله عنه قال: ثِنْتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ[١٨]: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ»، وغير ذلك من الشروط والآداب المرعية.

وقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: ١٦٨]، فقال[١٩]: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ لَحْمٌ نَبَتَ مِنْ سُحْتٍ، وَكُلُّ لَحْمٍ نَبَتَ مِنْ سُحْتٍ فَالنَّارُ أَوْلَى بِهِ»، وبعد أمر الله تعالى للناس عامة بابتغاء الحلال نهى عن الحرام وعن اتباع خطوات الشيطان، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ١٦٨]، فالنهي عن اتباع خطوات الشيطان له مغزى ومعنى، وقد اقترن الأمر بالحلال بالنهي عن تتبع خطوات الشيطان؛ لأن الشيطان أحرص ما يكون على أن تُقذف اللقمة الحرام في بطن الإنسان، فهذا يُسهّل عليه أن يذهب به حيث يشاء، ولهذا رُوِي عن بعض أهل العلم أن الشيطان يقول: خَصلة من ابن آدم أُريدها، ثم أُخلي بينه وبين ما يريد من العبادة، أجعل كسْبه من غير حلّ، إن تزوَّج تزوَّج من حرام، وإن أفطر أفطر على حرام، وإن حجَّ حجَّ من حرام.[٢٠]

ثانيًا: عرض الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية للأطعمة

سنقوم بعرض هذا العنصر في فرعين كالآتي:

١- عرض الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية للأطعمة.

سنقوم هنا بعرض الضوابط التي ذكرها الفقهاء للأطعمة كي تكون حلالًا، إذ المقرر عندهم أن الأصل في الأشياء الإباحة، والأصل في الأطعمة حلّيّتها ما لم يمنع ذلك نصٌّ من كتاب الله وسنة رسوله، وهذه الضوابط هي[٢١]:

مسلم، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، دون ط، ١٩٥٥م)، كتاب الأضاحي، باب: جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام، حديث رقم: ١٩٦٨، ١٥٥٨/٣.

(١٨) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل، وتحديد الشفرة، حديث رقم: ١٩٥٥، ١٥٤٨/٣.

(١٩) سبق تخريجه.

(٢٠) عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن السلمان، **موارد الظمآن لدروس الزمان**، (ط٣٠، ١٤٢٤ه)، ٦٣٤/٦.

(٢١) أبو العباس الحسني، **ضوابط تحريم الأطعمة على المذاهب الأربعة**، بحث منشور على موقع منابر ثقافية بتاريخ ٢٠١٣/١/١٥، https://www.mnaabr.com/vb/showthread.php?t=10510

الضابط الأول[٢٢]: ما نصّ الكتاب أو السنة على تحريمه؛ كالخنزير والميتة والدم وما أهلّ لغير الله به، وككل حيوان يفترس بنابه، أو طير بمخلبه للحديث الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما[٢٣]: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ»، وقد استثنى منها الحنابلة الضبع[٢٤]، واستدلوا على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

الضابط الثاني[٢٥]: ما أُمر بقتله من الحيوان؛ كالعقرب، والفأرة، والغراب، والحدأة، وذلك للحديث الذي رواه سالم، عن أبيه رضي الله عنه، عن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال[٢٦]: " خَمْسٌ لَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُنَّ فِي الْحَرَمِ وَالْإِحْرَامِ: الْفَأْرَةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ"، ويقاس عليها جواز قتل كلّ حيوان أو طير، أو حشرة مؤذية، وإن كان مما نُهي عن قتله.

الضابط الثالث[٢٧]: ما نُهي عن قتله؛ كالنملة والنحلة والصُّرَدِ والهدهد ونحوها، فعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ[٢٨]: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ أَرْبَعٍ مِنَ الدَّوَابِّ، النَّمْلَةِ، وَالنَّحْلَةِ، وَالْهُدْهُدِ، وَالصُّرَدِ»،

---

(٢٢) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٣٠٧/٦، الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ٣٨/٥، الخلوتي، **حاشية الصاوي**، ١٨٠/٢، ابن أبي زيد القيرواني، **الفواكه الدواني**، ٢٨٥/٢، يحيى بن شرف النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، (بيروت – دمشق – عمان: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩١م)، ٢٧١/٣، النووي، **المجموع شرح المهذب**، ٧٢/٩، ابن قدامة، **المغني**، ٣١٦/١٣، منصور بن يونس البهوتي، **كشاف القناع عن الإقناع**، (المملكة العربية السعودية: وزارة العدل، ط١، ٢٠٠٠م-٢٠٠٨م)، ٢٨٦/١٤.

(٢٣) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون ط، ١٩٥٥م)، حديث رقم: ١٩٣٤، ١٥٣٤/٣.

(٢٤) موفق الدين أبو محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٩٩٧م)، ٣١٩/١٣.

(٢٥) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ١٩٦/٢، شهاب الدين النفراوي المالكي، **الفواكه الدواني**، ٣٦٧/١، ابن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، ٤٦٩/٣، الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ١٥٣/٨، النووي، **المجموع شرح المهذب**، ٣٣٣/٧، ابن قدامة، **المغني**، ٣١٧/١٣.

(٢٦) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الحج، باب: ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، حديث رقم: ١١٩٩، ٨٥٧/٢.

(٢٧) ابن عابدين، رد **المحتار على الدر المختار**، ٣٠٦/٦، القرافي، **الذخيرة**، ٢٨٨/١٣، ابن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، ٤٦٩/٣، النووي، **المجموع شرح المهذب**، ٢٢/٩، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ١٤٦/٣، ابن قدامة، **المغني**، ٣٢٨/١٣.

(٢٨) أخرجه ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، دون ط، ١٤٣١ه)، كتاب الصيد، باب: ما ينهى عن قتله، حديث رقم: ٣٢٢٤، ١٠٧٤/٢، وأخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، (صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، دون ط، ١٤٣١ه)، كتاب الأدب، باب: في قتل الذر، حديث رقم: ٥٢٦٧، ٣٦٧/٤، وأخرجه أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **السنن الكبرى**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٣م)، باب: كراهية قتل النملة للمحرم، وغير المحرم وكذلك ما لا ضرر فيه مما لا يؤكل، حديث رقم: ١٠٠٧٠، ٣٥٠/٥، وفي سنده ضعف، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، (مصر: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٩٩٥م)، كتاب الحج، باب: محرمات الإحرام، ٥٢٤/٢.

فهي كلها مما لا يحل أكله لقوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وهي من الخبائث التي ورد النهي عن أكلها[٢٩].

الضابط الرابع[٣٠]: المستخبثات؛ وهي التي تستخبثها النفوس وتنفر منها، وذهب جمع من العلماء إلى أنه لا عبرة بما تستطيبه العرب أو تستخبثه، بل المستخبث هو ما تتفق العقول والطبائع السليمة على استقذاره وكراهية أكله، ومما نقل أهل العلم حرمة أكله بالإجماع القرد؛ لأنه مسخ، ومن الخبائث[٣١].

٢- نماذج من الحيوانات التي يحرم أكلها شرعًا.

سنورد في هذا المطلب نماذج من الحيوانات التي يحرم أكلها شرعًا في ضوء النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية الثابتة، كما سنبين آراء فقهاء المذاهب في أحكامها كما سيأتي[٣٢]:

أولًا: الميتة: هي كلّ حيوان مات حتْفَ أنفه دون ذكاة ولا اصطياد، وقد حرّمها الله عزّ وجلّ لما فيها من الدم المتعفن، إذ إنها تلحق بالغ الضرر بالدين والبدن، فقال جلا وعلا في كتابه العزيز: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ولا خلاف بين جمهور الفقهاء على حرمة أكل الميتة[٣٣]؛ لما سبق من أدلة قاطعة في كتاب الله تعالى تثبت حرمتها، وللميتة أنواع عدة فصّل ذكرها ربّنا عزّ وجلّ في محكم تبيانه فقال: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٣]:

---

(٢٩) يحيى بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب**، (دمشق: دار الفكر، دون ط، ١٤٣١م)، ١٩/٩، ابن ضويان إبراهيم بن محمد بن سالم، **منار السبيل في شرح الدليل**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٧، ١٩٨٩م)، ٤١٢/٢.

(٣٠) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٣٠٥/٦، الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ٣٨/٥، ابن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ٢٢/٣، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ٢٧٥/٣، ابن قدامة، **المغني**، ٣١٦/١٣، البهوتي، **كشاف القناع عن الإقناع**، ٢٨١/١٤.

(٣١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة: دار الحديث، دون ط، ٢٠٠٤م)، ٢٠/٣، ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ٣٢٠/١٣.

(٣٢) أبو العباس الحسني، ضوابط تحريم الأطعمة على المذاهب الأربعة، مرجع سابق.

(٣٣) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٦م) ٣٠٧/٦، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الذخيرة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م)، ٩٦/٤، شمس الدين محمد بن أحمد شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، ط الأخيرة، ١٩٨٤م)، ٢٣٨/١، أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٥م)، ٣١٧/٢٧.

فالمنخنقة: هي التي تموت بالخنق إما قصدًا، وإما اتفاقًا،كأن تتخبّل من حبلها (وثاقها) فتموت به، فهي حرام، والموقوذة: هي التي تضرب بشيء ثقيل غير حادّ حتى تموت، والمتردية: هي التي تسقط من علوّ شاهق فتموت، والنطيحة: هي التي تموت إثر نطح غيرها لها، فحتى وإن جرحها القرن، وخرج الدم منها، ولو من مذبحها، فإنها غير حلال؛ لأنها لم تذبح باسم الله عزّ وجلّ، وما أكل السبع: أي عدا عليها ذئب أو أسد أو كلب، فأكل بعضها ثم ماتت عقب ذلك فهي حرام، حتى وإن كان سال منها الدم، ولو من مذبحها، فلا تحل بالإجماع، وأما قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، فالمراد به أن ما يمكن تداركه من تلك الحيوانات، ولا زالت فيها حياة مستقرة، فإن قام بتذكيتها فإنها تحلّ، فقال جمهور الفقهاء من الحنفية، والشافعية، والحنابلة بأن الحيوان المذكى هو الذي يتحرك بحركة تدلّ على بقاء الحياة فيه[٣٤]،كأن يحرك يده، أو رجله، أو يطرف بعينه، ويلحق بالميتة: ما قطع من البهيمة وهي حية، أي ما قطع من شحمها، أو لحمها، وهي على قيد الحياة، فإنها ميتة لا يحل أكلها، ويستثنى من الميتة: السمك والجراد؛ لقوله صلى الله عليه وسلم[٣٥]: "أحل لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالسمك والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطحال".

ثانيًا: الدم: يعنى به المسفوح لقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقد أجمع جمهور الفقهاء على تحريمه[٣٦]، ولا يدخل في ذلك الكبد ولا الطحال،كما جاء ذلك في الحديث السابق، ولا الدّم الذي يكون في العروق بعد الذبح.

ثالثًا: لحم الخنزير: إنسيه ووحشيه، وقد وردت الآيات والأحاديث الدالة دلالة قطعيّة على حرمة لحم الخنزير منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ﴾ [النحل: ١١٥]، ويجدر بالذكر

---

(٣٤) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦م) ٥١/٥، شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ١١٨/٨، المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٣١٨/٢٧.

(٣٥) أخرجه ابن ماجه في **سننه**، كتاب الأطعمة، باب: الكبد والطحال، حديث رقم: ٣٣١٤، ١١٠٢/٢، وأخرجه أحمد في **مسنده**، ١٦/١٠، وأخرجه البيهقي في **سننه الكبرى**، كتاب الصيد والذبائح، باب: ما جاء في أكل الجراد، حديث رقم: ١٨٩٩٧، ٤٣٢/٩، وفي سنده ضعف. أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، (بيروت: مؤسسة الريان _ جدة: دار القبلة، ط١، ١٩٩٧م)، ٢٠١/٤.

(٣٦) ابن عابدين، رد **المحتار على الدر المختار**، ٧٤٩/٦، القرافي، **الذخيرة**، ١٠٦/٤، شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ٢٣٩/١، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٩٧م)، ٤٨٥/٢.

أن اللحم يعمّ جميع أجزائه حتى الشحم كما يفهم من لغة العرب، وحرمة الخنزير هي محل اتفاق بين جمهور الفقهاء للأدلة القطعية الواردة الدالة على ذلك[٣٧].

رابعًا: ما أهل لغير الله به: أي ما ذبح فذكر عليه اسم غير اسم الله فهو حرام، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [النحل: ١١٥]؛ لأن الله أوجب أن تذبح مخلوقاته على اسمه العظيم، فمتى عدل عن ذلك، وذكر اسم غيره عليها من صنم، أو وثن، أو طاغوت، أو غير ذلك من سائر المخلوقات، فإنها حرام بالإجماع[٣٨].

خامسًا: كل ذي ناب من السباع: والناب هو السن خلف الرباعية، وقد حرم أكله للحديث المروي عن أبي ثعلبة الخشني يقول فيه[٣٩]: «نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ»، والسباع هي الحيوانات المفترسة كالأسد، والنمر، والفهد، والذئب وغيرها، والنهي الوارد في الحديث يفيد تحريم أكلها، وهو ما عليه جمهور الفقهاء[٤٠].

سادسًا: كل ذي مخلب من الطير: للحديث الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما[٤١]: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ»، والطيور ذوات المخالب كالصقر، والعقاب، والنسر، وغيرها من الطيور الجارحة، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى حرمة أكلها[٤٢].

---

(٣٧) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٤٦٣/٦، القرافي، **الذخيرة**، ٩٩/٤، شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ٢٣٧/١، ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ٣١٦/١٣.

(٣٨) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ٤٥/٥، القرافي، **الذخيرة**، ١٢٢/٤، الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ١١٩/٨، المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ٤٠٩/١٠.

(٣٩) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الذبائح والصيد، باب: أكل كل ذي ناب من السباع، رقم الحديث: ٥٥٣٠، ٩٦/٧، وأخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، رقم الحديث: ١٩٣٢، ١٥٣٣/٣.

(٤٠) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٣٠٤/٦، القرافي، **الذخيرة**، ١٠٠/٤، الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ١٥٣/٨، ابن قدامة، **المغني**، ٣١٩/١٣.

(٤١) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، رقم الحديث: ١٩٣٤، ٣/ ١٥٣٤.

(٤٢) ابن عابدين، رد **المحتار على الدر المختار**، ٣٠٤/٦، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي الشهير بالصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، (القاهرة: دار المعارف، دون ط، دون ت)، ١٨٠/٢، النووي، **المجموع شرح المهذب**، ١٨/٩، ابن قدامة، **المغني**، ٣٢٢/١٣.

ثالثًا: نُبذة عن صناعة الحلال في تركيا.

سنقوم بعرض هذا العنصر في فرعين كالآتي:

١- نُبذة عن تاريخ صناعة الحلال ومراحل تطورها في تركيا.

الحلال هو أحد أهم الأسس في حياة المسلم، إذ يجب أن يكون هدفه من ولادته إلى مماته العيش ضمن دائرة الحلال، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلبس ولا يتزين إلا بالحلال، فالله سبحانه سيحاسبنا على كل لقمة أكلناها أو شربة رشفناها، وهذا ما يستوجب علينا أن نكون على دراية تامة بأن ما نأكله أو نشربه أو نتزين به حلال، وهذا الدافع أدى إلى ظهور حركة الاعتناء بالحلال وصناعته في تركيا تقريبًا في عام ١٩٧٠م، وقد كان هناك بحث عن الطعام الحلال قبل هذا التاريخ، بيد أنه كان دون مستوى الوعي المطلوب بأهمية الحلال، فبدأت هذه الحركة بشكل خاص مع بداية استهلاك الدهون واللحوم، وفي الوقت الذي كانت تتحرك فيه الرأسمالية بسرعة هائلة في ثمانينات القرن المنصرم تجاه زيادة الإنتاج دون اكتراث بمطابقة ما تنتجه لضوابط الحلّ والحرمة، بل وضوابط الصحة أحيانًا، فقد كان لابد من تسليط الضوء على قضية حلّ وحرمة ما تنتجه آلات المعامل من الأغذية والأشربة بشكل خاص في سبيل جني المزيد من الأموال دون اهتمام بجودة ما تنتجه، ولا بحلّه ولا حرمته، وقد ساهم كتاب "التقرير الغذائي" الذي ظهر في تلك الآونة في توعية المجتمعات ولا سيما المسلمة منها بقضية الحلال من الأطعمة والأشربة ذات النوعية الجيدة، وقد اكتسب كتاب "التقرير الغذائي" شعبية كبيرة في مختلف الأوساط الشعبية والمجتمعية، كما أنه وجد طريقه إلى النشر على شبكة الإنترنت في عام ٢٠٠٣م حين تأسس موقع باسم WWW.GIDARAPORU.COM، وقد كان هذا بداية لنشر الوعي بقضية الحلال التي اكتسبت أهمية وزخمًا تدريجيًا حتى غدت من أهم القضايا ذات الاهتمام العالمي، وليس الإسلامي فحسب[٤٣].

٢- عرض معايير مؤسسة جمدس التركية للأطعمة الحلال على موازين الشريعة.

أ- التعريف بمؤسسة جمدس[٤٤]:

يمكن القول بأن دراسات الأغذية الحلال في تركيا بدأت مع تأسيس مؤسسة GIMDES عام ٢٠٠٥م من قبل عدد قليل من المتطوعين، وهي مؤسسة مختصة في تطوير أبحاث الحلال، ومنح الشهادات

(٤٣) **الطعام الحلال ... وشهادات الحلال في تركيا (من قبل منظمة GIMDIS)**، مقال منشور على موقع أدويت بتاريخ ٢٠١٦/٩/١٠م، https://www.adwhit.com

(٤٤) المرجع السابق.

للأغذية الحلال ومستلزماتها، وقد تم إعداد أول معيار وطني تركي للأغذية الحلال من قبل مؤسسة جمدس، ثم نظمت المؤسسة مؤتمرين عن موضوع الطعام الحلال، فكان المؤتمر الأول عام ٢٠٠٨م، والثاني ٢٠٠٩م، وكان لها أثر بالغ في إحداث تطور مهم داخل وخارج تركيا على صعيد صناعة الحلال، وفي عام ٢٠٠٩م أصبحت جمدس عضوًا في مجلس الحلال العالمي، والذي قارب عدد أعضائه الستين عضوًا، ثم بدأت مؤسسة جمدس بإصدار شهادات الحلال للشركات المصدرة بعد مؤتمرها المنعقد في شهر نيسان من العام ٢٠٠٩م، كما بدأت برامج من أجل تدريب مفتشين متخصصين في منح شهادات الحلال، وجزارين مصادق عليهم بشهادة الحلال، وقد تلا ذلك تأسيس جمدس منبرًا للغذاء الحلال تحت قيادتها، فقام هذا المنبر بتنظيم عدة مؤتمرات وندوات ومقابلات مختلفة على التلفزيون والراديو والصحف والمجلات بغية عرض قضايا تخصّ صناعة الحلال.

هذا ويجدر بالذكر أن مؤسسة جمدس هي مؤسسة مرحبّ بها من قبل المسلمين في تركيا؛ نظرًا لإخلاصها، وإحساسها الديني البالغ في العناية بجانب دقيق وفائق الأهمية وهو جانب الغذاء الحلال وثيق الصلة بالحياة اليومية لكل الناس، إذ إن القائمين على المؤسسة هم من خبراء الفقه الإسلامي الملتزمين بأوامر الشرع، وشغلهم الشاغل هو إتاحة أطعمة وأشربة موافقة للضوابط الشرعية، كما أنهم يحتاطون في مسألة إصدار شهادات الحلال، ويولون لهذه المسألة أهمية كبرى، حيث إنهم يركزون على ضرورة وجود نظام تتم مراجعته ويعاد تنظيمه طبقًا لقواعد الشريعة الإسلامية، إذ من المؤكد أنه حين تؤخذ هذه القواعد بعين الاعتبار فإن هذا سيؤدي إلى ظهور مؤسسات جادة تستجيب لمتطلبات المسلمين والعالم أجمع.

ب– عرض معايير مؤسسة جمدس للأطعمة الحلال على موازين الشريعة:

بعد التعريف بمؤسسة جمدس نقوم هنا بسَوق ما ورد في معاييرها فيما يخص مسألة الأطعمة الحلال كما سيأتي[٤٥]:

عرفت المؤسسة الغذاء الحلال بأنه: الغذاء الحلال في الفقه الإسلامي هو الطعام والشراب المباح، ثم بينت أن الفتاوى الصادرة عنها في بيان حكم الأطعمة يجب أن تراعي الشروط الآتية:

(٤٥) المعايير العامة لشركة GIMDES المتعلقة بإعداد الأغذية الحلال والتعبئة والتغليف وذبح الحيوانات، شركة GIMDES لفحص ومنح شهادات الحلال للأغذية ومستلزماتها، http://www.halalcertificationturkey.com/ar

يجب أن يكون أي غذاء، أو المواد المضافة إليه خاليًا من أي مكوّن من المواد المحرمة، أو الحيوانات المحرمة، أو الحيوانات التي لم يتوافق ذبحها مع المعايير الإسلامية.

يجب أن يكون الغذاء أو المواد المضافة إليه خاليًا مما يسمى: "نجسًا" في الفقه الإسلامي.

يجب أن يتم تحضير الغذاء وتصنيعه باستخدام أدوات نظيفة فقط، ويجب ألا تكون هذه الأدوات والتجهيزات على تماس مع مواد تعتبر نجسة في الفقه الإسلامي، كما يجب أن تكون هذه الأدوات والمعدات مفصولة ماديًا عن المواد المحرمة أثناء كل عمليات الإعداد، والتعبئة، والتغليف، والتخزين، والنقل؛ وذلك تفاديًا لأي خلط بينهما.

وحين النظر في تعريف المؤسسة للغذاء الحلال والشروط التي وضعتها، والتي ينبغي أن تراعيها المؤسسة حين إصدار الفتوى بحلّ أو حرمة أيّ طعام فإننا نجد التعريف والشروط التي وضعتها المؤسسة مطابقةً لما مرّ ذكره في تعريفنا للطعام الحلال، وما حواه ذاك التعريف من ضوابط وشروط للأطعمة الحلال.

ج- الأطعمة ذات الأصل الحلال:

أولًا: الحيوانات: قسمت المؤسسة الحيوانات إلى قسمين:

1.1.5 الحيوانات البرية: وتعتبر جميع الحيوانات البرية حلالًا ما عدا:

1.1.1.5 الحيوانات التي لم تذبح وفقًا للقواعد الشرعية.

2.1.1.5 الخنازير لحمها ودمها.

3.1.1.5 الحيوانات التي تستخدم أسنانها الحادة لقتل فرائسها.

4.1.1.5 الطيور الجارحة.

5.1.1.5 الجرذان والعقارب والثعابين السامة وديدان الأرض والذباب.

6.1.1.5 التماسيح والسلاحف والضفادع والفقمة.

7.1.1.5 يعتبر كل من بيض وحليب الحيوانات الحرام حراما أيضًا.

وعند النظر في هذه المعايير التي وضعتها مؤسسة جمدس، ثم عرضها على الضوابط التي سبق أن وضعتها لضبط الأطعمة الحلال في العنصر "عرض الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية للأطعمة"، فإننا نجد أن المعيار (1.1.1.5) ذكر حرمة الميتة التي لم تذكّ ذكاة شرعية، والمعيار (2.1.1.5) ذكر حرمة

الخنازير لحمها ودمها وكل ما يتعلق بها، والمعيار (3.1.1.5) ذكر حرمة الحيوانات ذوات الأنياب والتي تستخدمها لقتل فرائسها، والمعيار (4.1.1.5) ذكر حرمة الطيور الجارحة ذوات المخالب، وهذه الأصناف كلها ذكرت في الضابط الأول للأطعمة[٤٦]، بيد أن هناك صنفين غفلت عن ذكرهما المؤسسة، ولم تخصص لهما معيارًا خاصًا بهما، وهما:

الصنف الأول: الدم، ومعلوم أن الدم دمان، فالدم الأول هو دم جامد ويتمثل في الكبد والطحال، وهذا الدم لا خلاف بين جمهور الفقهاء على أنه حلال[٤٧]، للحديث الذي رواه عبد الله بن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال[٤٨]: «أُحِلَّتْ لَكُمْ مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ، فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ، فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ»، وأما الدم الثاني فهو الدم المسفوح، وهو ما أجمع الفقهاء على أنه يحرم على الإنسان تناوله أو شربه[٤٩]، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [النحل: ١١٥]، وكذلك قوله جل وعلا: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

الصنف الثاني: ما أهل لغير الله به، والمقصود به هو ما ذبح فذكر اسم غير الله تعالى عليه، وهو حرام قطعًا؛ لأن الله سبحانه أوجب وأمر بأن تذبح مخلوقاته على اسمه العظيم، ومتى عدل عن ذكره اسمه سبحانه بذكر اسم غيره عليها من نبي، أوثن، أو طاغوت، أو صنم، أو كعبة، أو غير ذلك، فإنها حرام بإجماع جمهور الفقهاء[٥٠]، ومن الأدلة على حرمة الذبح لغير الله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣]، وكذلك قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ

---

(٤٦) انظر: الضابط الأول.

(٤٧) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٣٠٧/٦، السرخسي، **المبسوط**، ٢٢٠/١١، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٨م)، ٢٨٢/١، الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ٢٤٠/١، ابن قدامة، المغني، ٥٩٩/١٣.

(٤٨) أخرجه ابن ماجه في **سننه**، كتاب الأطعمة، باب: الكبد والطحال، حديث رقم: ٣٣١٤، ١١٠٢/٢، وأخرجه أحمد في **مسنده**، ١٦/١٠، وأخرجه محمد بن إدريس الشافعي، **المسند**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ه)، كتاب الصيد والذبائح، ٣٤٠، وفي سنده ضعف. الزيلعي، **نصب الراية**، ٢٠٢/٤.

(٤٩) ابن عابدين، رد **المحتار على الدر المختار**، ٣١١/٦، السرخسي، **المبسوط**، ٢٢١/١١، ابن أبي زيد القيرواني، **الفواكه الدواني**، ٢٨٥/٢، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م)، ٣٢٣/١، النووي، **المجموع شرح المهذب**، ٥٥٨/٢، ابن قدامة، **المغني**، ٤٨٥/٢.

(٥٠) السرخسي، **المبسوط**، ٢٣٧/١١، الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ٤٨/٥، الرملي، ابن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل**، ٣٧٨/٣، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (دمشق: دار الفكر، دون ط، دون ت)، ١٠١/٢، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ١١٩/٨، المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ٣٤٠/٢٧، البهوتي، **كشاف القناع عن الإقناع**، ٣٣٠/١٤.

ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ [البقرة: ١٧٣]، وللحديث الذي رواه أبو الطفيل عامر بن واثلة قال: كنت عند عليّ بن أبي طالب، فأتاه رجل، فقال[٥١]: مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسِرُّ إِلَيْكَ، قَالَ: فَغَضِبَ، وَقَالَ: مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسِرُّ إِلَيَّ شَيْئًا يَكْتُمُهُ النَّاسَ، غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ حَدَّثَنِي بِكَلِمَاتٍ أَرْبَعٍ، قَالَ: فَقَالَ: مَا هُنَّ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: قَالَ: «لَعَنَ اللهُ مَنْ لَعَنَ وَالِدَهُ، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللهِ، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ آوَى مُحْدِثًا، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ غَيَّرَ مَنَارَ الْأَرْضِ»، ودلالة الحديث على حرمة الذبح لغير الله تعالى واضحة، إذ يعرض الذابح للعنة الله، وفي هذا تغليظً لحرمة الذبح لكل ما سوى الله، سواء أكان ذبحًا لنبي، أو للكعبة، أو لوثن، أو غير ذلك.

وذكر المعيار (5.1.1.5) حرمة الجرذان، والعقارب، والثعابين السامة، وديدان الأرض، والذباب، وقد ورد في الضابط الثاني أصناف خمسة من الحيوانات التي أُمِر بقتلها، وهي الحية، والعقرب، والفأرة، والغراب والحدأة؛ وذلك لما روي عن عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ[٥٢]: "خَمْسٌ فَوَاسِقُ، يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحَيَّةُ، وَالْغُرَابُ الْأَبْقَعُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ، وَالْحُدَيَّا"، ويقاس عليها جواز قتل كل حيوان أو طير، أو حشرة مؤذية، وإن كان مما نهي عن قتله، وهكذا نجد هذا المعيار مطابقًا تمامًا لما ورد في الضابط الثاني[٥٣].

كما ذكر المعيار (6.1.1.5) حرمة التماسيح، والسلاحف، والضفادع، والفقمة، وقد ورد في الضابطين الثالث والرابع حرمة ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتله، كالنملة، والنحلة، والصُّرَدِ، والهدهد، والضفدع، وكذلك القردة؛ لكونها من الخبائث التي ورد النهي عن أكلها، ومعلوم أن التماسيح، والضفادع، والسلاحف، والفقمة من الحيوانات البرمائية (أي تعيش بين البر والماء)، وقد سبق بيان حكم الحيوانات البحرية، وأن جمهور الفقهاء على حل جميع أنواعها[٥٤]، وقد خالفهم في ذلك الحنفية الذي ذهبوا إلى القول بحلّ السمك منها فقط بشرط أن لا يكون طافيًا على الماء[٥٥]، وأما الحيوانات البرمائية فقد ذهب الحنفية إلى القول بحرمتها على الإطلاق ويقول الكاساني: "فالحيوان في الأصل نوعان: نوع يعيش في البحر، ونوع يعيش في البرّ أما الذي يعيش في البحر فجميع ما في البحر من الحيوان محرم الأكل إلا السمك خاصة فإنه يحل

(٥١) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الأضاحي، باب: تحريم الذبح لغير الله تعالى ولعن فاعله، ١٥٦٧/٣.
(٥٢) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الحج، باب: ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، ٨٥٦/٢، رقم الحديث: ١١٩٨.
(٥٣) انظر: الضابط الثاني.
(٥٤) القرافي، **الذخيرة**، ٩٦/٤، الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ١٥٠/٨، ابن قدامة، **المغني**، ٣٤٦/١٣.
(٥٥) السرخسي، **المبسوط**، ٢٤٧/١١.

أكله إلا ما طفا منه وهذا قول أصحابنا –رضي الله عنهم–"[٥٦]، أما المالكية فقد ذهبوا إلى إباحة سائر الحيوانات البرمائية، كالضفادع، والسلاحف، والسرطان، واستثنوا منها خنزير الماء، ويقول ابن عبد البر القرطبي: "فَقَالَ مَالِكٌ لَا بَأْسَ بِأَكْلِ كُلِّ حَيَوَانٍ فِي الْأَكْلِ لِبَحْرٍ، وَلَا يَحْتَاجُ شَيْءٌ مِنْهُ إِلَى ذَكَاةٍ وَهُوَ حَلَالٌ حَيًّا وَمَيِّتًا إِلَّا أَنَّهُ كَرِهَ خِنْزِيرَ الْمَاءِ، وَقَالَ أَنْتُمْ تُسَمُّونَهُ خِنْزِيرًا"[٥٧]، وأما الشافعية فقد ذهبوا إلى القول بإباحة سائر الحيوانات البرمائية، واستثنوا منها الضفادع، وقد قال النووي في كتابه المجموع[٥٨]: "الصَّحِيحُ الْمُعْتَمَدُ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي الْبَحْرِ تَحِلُّ مَيْتَتُهُ إلَّا الضِّفْدَعَ وَيُحْمَلُ مَا ذَكَرَهُ الْأَصْحَابُ أَوْ بَعْضُهُمْ مِنْ السُّلَحْفَاةِ وَالْحَيَّةِ وَالنَّسْنَاسِ عَلَى مَا يَكُونُ فِي مَاءٍ غَيْرِ الْبَحْرِ"، أما الحنابلة فمذهبهم هو القول بحلّ جميع الحيوانات التي تعيش في البحر فقط، أو في البر والبحر، واستثنوا منها الضفدع، والحية، والتمساح، ويقول المرداوي في الإنصاف[٥٩]: "وجميع حيوانات البحر مباحة إلا الضفدع، والحية، والتمساح"، وبعد عرض أقوال المذاهب الفقهية في حكم التماسيح، والسلاحف، والضفادع، والفقمة، فإننا نتوصل إلى أن المعيار (6.1.1.5) الذي وضعته مؤسسة جمدس أخذ بقول مذهب الأحناف في حرمة الحيوانات البرمائية.

والمعيار (7.1.1.5) يعتبر بيض وحليب الحيوانات الحرام حراما أيضًا، وقد اختلف الفقهاء في حكم بيض الحيوان غير مأكول اللحم على ثلاثة مذاهب هي[٦٠]:

– المذهب الأول[٦١]: وهو مذهب الحنفية، ومقتضى مذهبهم هو أن الحيوان إن كان من ذوات الدم السائل كالغراب الأبقع، فبيضه نجس ولا يؤكل تبعًا للحمه، وإن لم يكن من ذوات الدم السائل كالزنبور، فبيضه طاهر ومأكول تبعًا للحمه؛ لأنه ليس بميتة.

– المذهب الثاني[٦٢]: وهو مذهب المالكية والشافعية الذين قالوا بأن كل البيض الخارج من الحيّ أو المذكى طاهر ومأكول، إلا ما لا يؤمن سمه كالوزغ، فالعبرة عندهم للضرّ الذي يلحقه السّم، وليس بأصل البيض؛ لأنه أصل حيوان طاهر.

---

(٥٦) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ٣٥/٥.
(٥٧) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، **الاستذكار**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م)، ٢٨٤/٥.
(٥٨) النووي، **المجموع شرح المهذب**، ٣٣/٩.
(٥٩) المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ٣٦٤/١٠.
(٦٠) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (الكويت: دار السلاسل، ط٢، ١٤٠٤ه-١٤٢٧ه)، ٢٦٦/٨.
(٦١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٣٠٥/٦.
(٦٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٤٩/١، النووي، المجموع شرح المهذب، ٥٥٦/٢.

– المذهب الثالث[٦٣]: وهو مذهب الحنابلة الذين قالوا بأن بيض غير مأكول اللحم، كبيض الباز، والعقاب، والرخم كبوله وروثه، أي أن بيضها نجس ولا يؤكل.

وأما لبن الحيوانات المتفق على حرمة أكلها فهو نجس حية كانت أو ميتة، وهو مذهب جمهور الفقهاء[٦٤].

2.1.5 الحيوانات المائية: هي الحيوانات التي لا تستطيع العيش خارج الماء كالأسماك، فإنها تعتبر حلالًا.

ولدى النظر في هذا المعيار الذي وضعته المؤسسة للحيوانات المائية نجده موافقًا لما ذهب إليه جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة الذين قالوا بحلّ كل حيوان يعيش في الماء[٦٥]، واستدلوا لمذهبهم بعموم قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ [المائدة: ٩٦]، ما عدا الحنفية الذين قالوا بحلّ الأسماك دون غيرها من حيوانات البحر[٦٦]، وقد أخذ هذا المعيار بمذهب الجمهور هنا.

5.2 النباتات: تعتبر كل النباتات حلالًا ماعدا تلك السامة، أو الضارة، أو المسكرة.

وعند النظر في هذا المعيار الذي وضعته مؤسسة جمدس للنباتات نجده موافقًا لنصوص الكتاب والسنة التي تفيد بشكل قطعي حرمة تناول كل ما فيه ضرر، وكل ما يؤدي إلى سكر، ونذكر من هذه الأدلة على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وللحديث الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال[٦٧]: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»، وقد ورد

---

(٦٣) البهوتي، كشاف القناع عن الإقناع، ٤٥٩/١.

(٦٤) جماعة من العلماء، الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط٢، ١٣١٠ه)، ٢٩٠/٥، صالح عبد السميع الآبي الأزهري، جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل، (بيروت: المكتبة الثقافية، دون ط، دون ت)، ٩/١، الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ٢٤٤/١، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (عُمان: دار الكتاب الإسلامي، دون ط، دون ت)، ١٢/١، ابن قدامة، المغني، ٣١٩/١٣، البهوتي، كشاف القناع عن الإقناع، ٤٥٩/١.

(٦٥) القرافي، الذخيرة، ٩٦/٤، الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ١٥١/٨، ابن قدامة، المغني، ٤٢٥/٩.

(٦٦) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٣٠٦/٦.

(٦٧) أخرجه ابن ماجه في **سننه**، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر جاره، حديث رقم: ٢٣٤١، ٧٨٤/٢، وأخرجه البيهقي في **سننه الكبرى**، كتاب إحياء الموات، باب: من قضى فيما بين الناس بما فيه صلاحهم ودفع الضرر عنهم على الاجتهاد، حديث رقم: ١١٨٧٧، ٢٥٨/٦، وأخرجه أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، **سنن الدارقطني**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٤م)، كتاب في الأقضية والأحكام، باب: في المرأة تقتل إذا ارتدت، حديث رقم:٤٥٣٩، ٤٠٧/٥، وهو حديث مرسل، ابن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، كتاب القضاء، باب: القسمة، ٣٦٢/٤.

الحديث برواية أخرى عن عبادة بن الصامت: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ».

5.3 الكائنات الحية الدقيقة والفطر: تعتبر الكائنات الحية الدقيقة والفطر، ومشتقاتها ومنتجاتها حلالًا ماعدا تلك السامة، أو الضارة، أو المسكرة.

الفطر " أو "المشروم"[٦٨]: هو فطر مثمر ينمو فوق الأرض، وتختلف أنواعه من حيث صلاحيتها للأكل، إذ إن بعضها مفيد صالح للأكل، كما أن بعض أنواعه سام قاتل، وبعضها يسبب الإغماء أو القيء، وأما الفطر المفيد والصالح للأكل فله فوائد عديدة لا غنى للجسم عنها، وبما أن الأصل في الأطعمة والأشربة الإباحة إلا ما ورد تحريمه بشكل قطعي من الكتاب أو السنة، فلا حرج إذن في تناول الأنواع الصحية المفيدة منها، وأما الضار والقاتل منها فمن نافل القول تأكيد حرمتها؛ للنصوص الثابتة في القرآن والسنة التي تضافرت على النهي عن كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالإنسان، وإذا كان مدار الأمر على النفع والضرر في مثل هذا الطعام، فلا ينبغي الإقدام على تناول شيء منه إلا بعد تبين نوعه، والتأكد من سلامته من الضرر، وصلاحيته للتناول الآدمي.

وبالنظر في هذا المعيار الذي وضعته المؤسسة، فإنه يتبين لدينا أنه موافق ومطابق تمامًا لما نصت عليه النصوص الشرعية في الكتاب والسنة التي تنصّ على حلّ تناول كل ما هو مفيد لصحة الإنسان، وحرمة تناول ما يضر بها.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك معايير أخرى وضعتها مؤسسة جمدس تخص الذبح الحلال (شروط الذبح، والذبيحة، والذابح)، ومعايير وضعتها لمنتجات اللحوم الحلال، كالمعايير الضابطة لإعداد هذه المنتجات، وتصنيعها، وتعبئتها، وتغليفها، ونقلها، وتخزينها، فضلًا عن معايير وضعتها كشروط لمنح شهادات الحلال، بيد أننا لم نتعرض لذكر وتفصيل شيء من تلك المعايير، واكتفينا بما مرّ ذكره مما قمنا بتفصيل الكلام فيه من معايير الأطعمة.

(٦٨) **هل يجوز أكل الفطر "عيش الغراب"؟**، سؤال منشور على موقع الإسلام سؤال وجواب، تاريخ النشر ٢٠١٣م، https://islamqa.info/ar/answers/202356

خاتمة ونتائج: توصل البحث إلى النتائج الآتية:

أولًا: إن مصطلح صناعة الحلال مصطلح حديث يشمل الغذاء، والشراب، واللباس، والتداوي، والتزين، والسياحة وما سواها، ولا يخفى ما لهذه الأمور من صلة وثيقة بحياة الناس؛ لذا كانت محط عناية واهتمام الشريعة، وهذا ما يكسبها أهمية كبيرة.

ثانيًا: إن مصطلح الحلال الطيب هو مصطلح اقترنت فيه كلمة الطيب بالحلال، وهو يعني أنه ليس كل حلال هو طيب أيضًا، إذ يستلزم من كون الحلال طيبًا أن تستطيبه النفس، وتستلذّ أكله، وأن ينمي الجسم ويغذيه غذاء صالحًا، لا أن يضر به ويؤذيه.

ثالثًا: إن تعريف الطعام الحلال الذي اخترته هو تعريف جامع، حيث حدد الطعام الحلال بما يجوز أكله من الحيوانات أو النباتات، وأن يكون مستوفيًا للشروط الصحيّة، وأخرج من دائرة الطعام الحلال ما حرمته الشريعة، وكذلك ألا يكون إعداده وتجهيزه باستخدام آليات أو إجراءات غير مقبولة شرعًا.

رابعًا: إن نماذج الحيوانات التي أوردتها في البحث هي جميعها متفق على حرمتها بموجب نصوص الكتاب والسنة الثابتة، وهي محلّ إجماع من فقهاء المذاهب الأربعة.

خامسًا: إن مؤسسة جمدس هي مؤسسة مرحّب بها من قبل المسلمين في تركيا؛ نظرًا لأن القائمين عليها هم نخبة من خبراء الفقه الإسلامي الذين شغلهم الشاغل هو توفير أطعمة موافقة للضوابط الشرعية للمجتمع التركي المسلم، كما أنهم يحتاطون في مسألة إصدار شهادات الحلال، حيث يركزون على ضرورة وجود نظام تتم مراجعته، ويعاد تنظيمه طبقًا لقواعد الشريعة الإسلامية.

سادسًا: إن المعايير التي وضعتها مؤسسة جمدس للحيوانات البرية ذكرت حرمة طائفة من الحيوانات المجمع على تحريمها بين الفقهاء، بيد أنها لم تتطرق إلى بيان حكم الدم، وحكم ما أهل لغير الله به.

سابعًا: ذكرت المؤسسة في أحد معاييرها ثلة من الحيوانات البرمائية كالسلاحف، والفقمة، والضفادع، فقالت بمذهب الحنفية القائلين بحرمة هذه الحيوانات على الإطلاق، بخلاف مذهب الجمهور القائل بحليتها.

ثامنًا: ذكرت المؤسسة في أحد معاييرها حرمة لبن وبيض غير مأكول اللحم على الإطلاق، فأما اللبن فلا خلاف في حرمته بين الفقهاء، وأما البيض فقد اختلفوا في حكمه، حيث ذهب المالكية والشافعية

إلى حله، وخالفهم الحنفية والحنابلة وقالوا بعدم حلّيّته ولا سيما بيض ما له دم سائل من الحيوانات، وهو المذهب الذي اعتمدته المؤسسة.

تاسعًا: ذكرت المؤسسة في أحد معاييرها حكم الحيوانات البحرية، وأخذت بحكم جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة الذين قالوا بحلّ الحيوانات البحرية على الإطلاق، بخلاف الحنفية الذين قالوا بحلّ السمك منها فقط.

عاشرًا: ذكرت المؤسسة حكم النباتات، والكائنات الدقيقة، والفطر في معيارين منفصلين، وقد وافقت فيما ذهبت إليه مذهب جمهور الفقهاء القائلين بحليتها باستثناء ما كان منها سامًا قاتلًا، أو كان ضارًا بالصحة.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن ضويان إبراهيم بن محمد بن سالم، منار السبيل في شرح الدليل، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٧، ١٩٨٩م).
ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، دون ط، ١٤٣١ه).
أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٥م).
أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، سنن الدارقطني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٤م).
أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، **الذخيرة**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م).
أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي الشهير بالصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، (القاهرة: دار المعارف، دون ط، دون ت).
أبو العباس الحسني، **ضوابط تحريم الأطعمة على المذاهب الأربعة**، بحث منشور على موقع منابر ثقافية بتاريخ ٢٠١٣/١/١٥، https://www.mnaabr.com/vb/showthread.php?t=10510
أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، (مصر: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٩٩٥م).
أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة: دار الحديث، دون ط، ٢٠٠٤م).
أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **السنن الكبرى**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٣م).
أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦م).
أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، (صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، دون ط، ١٤٣١ه).
أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، **الاستذكار**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م).
أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، **مسند الدارمي**، (المملكة العربية السعودية: دار المغني، ط١، ٢٠٠٠م).
أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري**، (الرياض: دار ابن خزيمة، ط١، ١٤١٤ه).
أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، (بيروت: مؤسسة الريان _ جدة: دار القبلة، ط١، ١٩٩٧م).
أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م).
أحمد بن غانم بن سالم شهاب الدين النفراوي المالكي، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، (دمشق: دار الفكر، دون ط، ١٩٩٥م).
أحمد بن محمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: المكتبة العلمية، دون ط، ١٤٣١ه).
أحمد طه، **تعرّف على الحلال الطيب**، مقال منشور على شبكة الوفد، https://alwafd.news
بدرالدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **المنثور في القواعد الفقهية**، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٨٥م).
تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دون ط، ١٩٩٥م).
جماعة من العلماء، **الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية**، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط٢، ١٣١٠ه).
زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، (عُمان: دار الكتاب الإسلامي، دون ط، دون ت).
شمس الدين محمد بن أحمد شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، (بيروت: دار الفكر، ط الأخيرة، ١٩٨٤م).

صالح عبد السميع الآبي الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل**، (بيروت: المكتبة الثقافية، دون ط، دون ت).
الطعام الحلال ... وشهادات الحلال في تركيا (من قبل منظمة GIMDES)، مقال منشور على موقع أدويت بتاريخ ٢٠١٦/٩/١٠م، https://www.adwhit.com
عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن السلمان، **موارد الظمآن لدروس الزمان**، (ط٣٠، ١٤٢٤ه).
عبد القادر بن ياسين بن ناصر الخطيب، **تشجيع الإسلام على تطوير صناعة الحلال دراسة تأصيلية**، بحث مقدم في المؤتمر الدولي للدراسات الإسلامية والحضارية بتاريخ ٢٩ يونيو عام ٢٠٢١.
ما الفرق بين الحلال والطيب؟، مقال منشور على شبكة أخبار حلال براسيل، http://www.fambrashalal.com.br/blog_arab/2018/05/24
محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٦م).
محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، (بيروت-صيدا: المكتبة العصرية، ط٥، ١٩٩٩م).
محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، دون ط، ١٩٩٣م).
محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٨م).
محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م).
محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (دمشق: دار الفكر، دون ط، دون ت).
محمد بن إدريس الشافعي، **المسند**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ه).
محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢ه).
محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م).
محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **سنن الترمذي**، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٥ه/١٩٧٥م)
محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م).
محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٣٨٥ه-١٤٢٢ه _ ١٩٦٥م-٢٠٠١م).
مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، دون ط، ١٩٥٥م).
المعايير العامة لشركة GIMDES المتعلقة بإعداد الأغذية الحلال والتعبئة والتغليف وذبح الحيوانات، شركة GIMDES لفحص ومنح شهادات الحلال للأغذية ومستلزماتها، http://www.halalcertificationturkey.com/ar
معيار الطعام الحلال والتذكية الشرعية، بحث منشور على موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، إعداد وتنسيق عبد الستار أبو غدة، https://www.e-cfr.org/blog/2018/09/06
منصور بن يونس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (المملكة العربية السعودية: وزارة العدل، ط١، ٢٠٠٠م-٢٠٠٨م).
موفق الدين أبو محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٩٩٧م).
هل يجوز أكل الفطر "عيش الغراب"؟، سؤال منشور على موقع الإسلام سؤال وجواب، تاريخ النشر ٢٠١٣م، https://islamqa.info/ar/answers/202356
وجوب طلب الحلال الطيب، مقال منشور على موقع الجمعية الشرعية الرئيسية، https://www.alshareyah.com
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (الكويت: دار السلاسل، ط٢، ١٤٠٤ه-١٤٢٧ه).
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **موسوعة صناعة الحلال**، (الكويت، ط١، ٢٠٢٠م).
يحيى بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب**، (دمشق: دار الفكر، دون ط، ١٤٣١م).
يحيى بن شرف النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، (بيروت – دمشق – عمان: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩١م).

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 11.05.2022 | Accepted: 05.06.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757469

معايير ضبط الفتاوى في المصارف الإسلامية

Criteria For Controlling Fatwas in Islamic Banks

ظلال صالح*

Dilal Saleh

الملخص

لقد ظهرت المصارف الإسلاميّة و تطور نشاطها المتنامي بشكل متسارع، وبظهورها ظهرت هيئات الفتاوى الشرعية المسؤولة عن الفتاوى الخاصة بتلك المصارف من حيث موافقة أعمالها للشريعة الإسلامية وباختلاف الهيئات الشرعية وتعددها تعددت الفتاوى وتباينت، مما أدى إلى الاختلاف في التطبيقات العملية للمنتجات الماليّة الإسلاميّة في المعاملات والعقود التي تطبقها، بل والتشكيك بمصداقية تلك المصارف واتهامها بتتبع الفتاوى الشاذة والآراء الضعيفة ، ومن هنا جاء هذا البحث ليبين ضرورة وجود مكونات أساسية في هيئات الرقابة الشرعية تضمن تنفيذ الأعمال بشكل صحيح وموافق للشريعة الاسلامية، ومن ثمّ وضع البحث معايير تضمن استقلالية قرارات الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية وحيادها سماها معايير الالتزام الشرعي، ووضع مقترحات تضم معايير للعمل ومعايير للتنظيم ، وأكد البحث على ضرورة الرجوع لقرارات وأحكام تصدر عن الاجتهاد الجماعي، بحيث كل ما سبق يسهم

* باحثة في مجال علوم الفقه والاقتصاد والمصارف الإسلامية تحمل درجتي الليسانس والماجستير في الفقه وأصوله من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن ودرجة الدكتوراه في الاقتصاد والمصارف الإسلامية من نفس الجامعة. zelal20122013@gamail.com

إسهاماً واضحاً في توحيد الفتاوى وضبطها ويؤدي إلى ضبط أعمال الهيئات وحيادية القرارات الصادرة عنها ، بالإضافة إلى أن يكون أساساً ترتكز عليه وتندرج تحته كل الهيئات الشرعيّة، مما يؤدي إلى ضبط الفتاوى الصادرة عنها .

وخلص البحث إلى أن الوصول إلى فتاوى منضبطة، بعيدة عن أي ضغوط أو تعارض مصالح لابد أن تخضع لمعايير الالتزام الشرعي التي وضحها البحث بالإضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار أهمية الاجتهاد الجماعي الذي يسهم إسهاماً واضحاً في توحيد الفتاوى وضبطها.

كلمات مفتاحية: ضبط الفتوى، هيئات الرقابة الشرعية، المصارف الإسلامية، تعارض المصالح، الاستقلالية، الاجتهاد الجماعي، معايير الالتزام الشرعي.

مقدمة

لقد أخذت المصارف الإسلاميّة على عاتقها تطبيق الشريعة الإسلاميّة في معاملاتها الماليّة وذلك بالالتزام بالأحكام الشرعيّة فقد عملت على إخضاع معاملاتها وعقودها إلى هيئة رقابية شرعية تقوم بالنظر في صحة العقود وسلامة سائر المعاملات المصرفية ، وبيان الحكم فيها وبكل ما يتعلق بالنشاط المصرفي الإسلامي ولما كان لكل مصرف هيئة شرعية مستقلة عن المصرف الآخر، فقد تختلف وجهات النظر في المسألة الواحدة من مصرف لآخر مما يؤدي إلى الاختلاف في إجازة بعض الأنشطة المصرفية التي تؤثر في سمعة تلك المصارف من حيث تتبعها للفتاوى الشاذّة أو الضعيفة بل ويصل الأمر إلى التشكيك بالتطبيق الخاطئ لبعض الأنشطة المصرفية من عقود تمويلية أو استثمارية

ومن هنا فإن الأهمية النظرية للبحث تكمن في صياغة منهجية تحكم الفتوى في المصارف الإسلاميّة، بحيث تجعل الفتاوى أكثر تجانساً وتقلل من فجوة الاختلاف فيما بينها، بل وتعيد الثقة فيها

وعلى هذا تكون مشكلة البحث : ما السبل الموصولة لضبط الفتاوى في المصارف الإسلامية ؟

حيث قام البحث بالإجابة على هذا السؤال من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مكونات هيئة الرقابة الشرعية الضرورية

المطلب الثاني: معايير الالتزام الشرعي في المصارف الإسلاميّة

المطلب الثالث :الاجتهاد الجماعي.

المطلب الرابع: مقترحات لعمل هيئات الرقابة الشرعيّة.

المطلب الأول: مكونات هيئة الرقابة الشرعيّة الضرورية

من أجل أن تكون الفتاوى الصادرة عن هيئات الرقابة الشرعية أكثر انضباطاً في إصدار فتاواها، وأكثر جودة واتقاناً في تنفيذ الفتاوى، لا بد أن يتكون جهاز الرقابة الشرعيّة من ثلاثة أقسام ، وتشمل هذه الأقسام ما يأتي:

هيئة الفتوى: والتي يقع على عاتقها إصدار الفتاوى والتأصيل الشرعي لآليات العمل المصرفي، وتكون على مستوى كل مصرف، حيث تعنى بالناحية النظرية وإيجاد البدائل الشرعيّة والحلول العملية لمشكلات المصارف الإسلاميّة[١]، وتضم مجموعة من علماء الشريعة المتخصصين في التعاملات الماليّة، ممن لديهم الأهلية للفتوى في هذا المجال، بحيث لا يقل عددهم عن ثلاثة؛ ليتحقق بذلك أن الفتوى صادرة عن اجتهاد جماعي؛ لأن الاثنين في حال اختلافهما لا مرجّح لأحدهما، وإذا رجح قول أحدهما لكونه رئيساً فمآل الأمر إلى أن تكون الفتوى صادرة عن اجتهاد فردي لا جماعي[٢].

هيئة التدقيق الشرعي (جهاز الرقابة الداخلي): والتي تعمل على متابعة تنفيذ الفتاوى وتوصيات هيئة الفتوى وتكون على مستوى كل مصرف حيث تعنى بالناحية العملية ، أي التأكد من إدارة المصرف بالحدود المرسومة لها من الناحية الشرعيّة والتزامها بتوجيهات هيئة الفتوى والفتوى الصادرة منها[٣].

الهيئة العليا للرقابة الشرعيّة (جهاز الرقابة الخارجي): وتكون على مستوى المصارف كافة حيث يكون لها سلطة على المصارف الإسلاميّة وتقوم بمراقبة عمل الهيئات الفرعية لضبط الجودة النوعية والتأكد من حسن أدائها بالإضافة إلى وضع معايير وضوابط لأعمال هيئات الرقابة الشرعيّة[٤]، أو إلزامها بمعايير وضوابط معينة

---

[١] الزيدانيين، هيام محمد عبد القادر(٢٠١٣).الرقابة الشرعيّة على المصارف الإسلاميّة بين التأصيل والتطبيق، **مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون**، الجامعة الأردنية، م٤٠، ع١: :ص٩٤، والقطان ، محمد أمين(٢٠٠٨). **هيئات الرقابة الشرعيّة**، بحث مقدم للمؤتمر السابع :ص٤

[٢] الشبيلي، يوسف بن عبدالله (٢٠٠٩) **الرّقابة الشرعيّة على المصارف**، بحث مقدم للدورة التاسعة عشرة التي نظمها مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة.:ص٥

[٣] الزيدانيين، هيام، **الرقابة الشرعيّة على المصارف الإسلاميّة بين التأصيل والتطبيق** :مرجع سابق، ص٩٤

[٤] الشبيلي، **الرقابة الشرعيّة على المصارف**، مرجع سابق:ص٥، الزيدانيين، هيام **الرقابة الشرعيّة على المصارف الإسلاميّة بين التأصيل والتطبيق**، مرجع سابق.:ص٩٤

المطلب الثاني: معايير الالتزام الشرعي في المصارف الإسلاميّة

قد تتعارض أهداف المؤسسة الماليّة مع الهيئة الشرعيّة؛ إذ إنَّ الهيئة الشرعيّة تركِّز في المقام الأول على شرعية معاملات المؤسسة الماليّة وسلامة تطبيقها بخلاف أصحاب المؤسسة الذين يسعون أساساً لتعظيم الربح، مما قد يوجد نوعاً من الضغط – في بعض الأحيان– على الهيئات، وخاصة في ظل المنافسة التي تسود السوق وتعدد الفتاوى، وإجازة بعض المنتجات من بعض الهيئات ورفضها من هيئات أخرى، وقد يؤدي أحياناً توافق المصالح إلى نشوء مشكلات يمكن أن تكون القوادح التي تضرَّ بالمؤسسات الماليّة[٥]

ومن أجل فتوى منضبطة تتمتع بالاستقلالية، بعيدة عن أي ضغوط أو تعارض مصالح أو غير ذلك لا بد من التزام مجموعة من المعايير اختارت الباحثة أن تسميها معايير الالتزام الشرعي في المؤسسات الإسلاميّة، كماهي على النحو الآتي:

المعيار الأول: الإلزام القانوني

إن وجود الأساس القانوني لعمل الهيئة يساهم في تسهيل أعمالها إذ لا يمكن لأحد المساس بالسلطة المعطاة لها, والهيئة الشرعيّة تستمد أساس وجودها القانوني ومشروعيتها من ثلاثة أوجه:

أولاً: النظام الأساسي وعقد التأسيس

يجب أن يتضمن النظام الأساسي وعقد التأسيس للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة نصاً صريحاً على إلزامية وجود الهيئة الشرعيّة، وطريقة عملها وكيفية تشكيلها، وإلزامية قراراتها، ويأتي هذا النص في الغالب استناداً إلى إلزام المؤسسة الماليّة نفسها بتحريم التعامل بالمعاملات المحرمة أخذاً وعطاءً، أو النّص الخاصّ بالتزام المؤسسة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة الغراء[٦].

ثانيا: النظام القانوني

يعدّ النظام القانوني هو المنظم للمصارف الإسلاميّة والمرخِص لها ولطريقة عملها، ولا يكفي إلزام الجهة الحكومية المرخِصة للمؤسسات الماليّة أن تنص على وجود هيئة شرعية خاصّة بكل مصرف من

---

[٥] فداد، العياشي الصادق(٢٠٠٩). تعارض المصالح في عمل الهيئات الشرعيّة، بحث مقدم **لمؤتمر الهيئات الشرعيّة الثامن**، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة، البحرين: ص١١

[٦] البعلي، عبد الحميد(٢٠٠٥). **الرقابة الشرعية الفعالة في المؤسسات المالية الإسلامية**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية: ص٢٠

أجل ضمان خضوع أعمالها للشريعة الإسلاميّة [٧]، بل لا بدّ من وضع لوائح تنظم عمل الهيئات، وتحدّد مهامها وأهدافها، والحقوق والواجبات المنوطة بها، وطبيعة العلاقة بينها وبين الرقابة الشرعيّة الداخلية والجمعية العمومية ومجلس الإدارة، والمساهمين والعاملين لضمان تحملها المسؤولية المناطة بها، وأيضاً لضمان استقلاليتها في اتخاذ قراراتها وإلزام المؤسسة بها[٨].

ثالثاً: لائحة الهيئة الشرعيّة

وهذه اللائحة تضعها الهيئة لنفسها ويصدرها مجلس الإدارة كإحدى الوثائق الأساسية في المؤسسة الماليّة حيث تتضمن نظام عمل الهيئة الشرعيّة واختصاصاتها ومسؤولياتها واستقلاليتها وتنظيم علاقتها بسائر إدارات وأقسام المؤسسة في الهيكل التنظمي، وتقرير الهيئة السنوي الشامل[٩].

المعيار الثاني: الاستقلالية والحياد (الموضوعية)

إن الحالة التي قد يتأثر فيها حياد قرار شخص (أو مجموعة أشخاص في مقام المسؤولية أو غير ذلك) بسبب مصلحة شخصيّة ماديّة أو معنويّة تهمه شخصياً أو أحد أقربائه، أو حين يتأثر أداؤه للمسؤولية باعتبارات مباشرة أوغير مباشرة يسمى تعارض المصالح[١٠]، ومن أجل أن تقوم الهيئة الشرعيّة بأداء واجبها بشكل فعّال لا بدّ من أن تتمتع بالاستقلالية؛ لأنّ عنصر الاستقلال لعضو الرقابة الشرعيّة أساسي لضمان تحقق الموضوعية في القرارات والفتاوى التي يصدرها حيال أعمال المصرف بعيداً عن أي ضغوط ماديّة أو معنوية يمكن أن تمارس تجاهه للتأثير على رأيه[١١].

ويمكن معالجة هذا الأمر من خلال الآتي:

أولاً: (الاستقلال التنظيمي) موقع هيئة الرقابة الشرعيّة في الهيكل التنظيمي للمؤسسة الماليّة

---

[٧] البعلي، عبد الحميد(٢٠٠٥). **الرقابة الشرعيّة الفعالة في المؤسسات الماليّة الإسلاميّة**: ص٢٠

[٨] فداد، العياشي الصادق، **تعارض المصالح في عمل الهيئات الشرعيّة**: ، مرجع سابق، ص١٧

[٩] البعلي، ، **الرقابة الشرعيّة الفعالة في المؤسسات الماليّة الإسلاميّة**: مرجع سابق، ص٢٠

[١٠] فداد، العياشي الصادق، **تعارض المصالح في عمل الهيئات الشرعيّة**، مرجع سابق: ص٨.

[١١] الشبيلي، **الرقابة الشرعيّة على المصارف**:ص٥، مرجع سابق، ولال الدين، محمد أكرم، **دور الرقابة الشرعيّة في ضبط أعمال المصارف الإسلاميّة**: مرجع سابق: ص٥ وما بعدها

يختلف موقع الهيئة الشرعيّة من مؤسسة إلى أخرى، حيث نجد أن أعضاء الهيئة معينين إما من قبل المساهمين في الجمعية العمومية أو مجلس الإدارة أو مدير المصرف أو الدولة أو طرف أخر(١٢).

ويرى معظم العلماء أن استقلالية الهيئة لا بدّ أن تستمد من التعيين أو الولاية من قبل المساهمين لا من قبل الإدارة(١٣) لأنّ التعيين من قبل مجلس الإدارة وإن كان لا يلزم ارتباط الهيئة بالمجلس أو الخضوع لضغوطها، يثير الشكوك بما أن لديها حق العزل ولا تتناسب هذه الممارسة مع مبدأ الفصل بين التشريعية والتنفيذية، وحفاظاً على سلامة مسيرة المؤسسة ومنعاً من حصول التضارب بين المصالح(١٤) ، وترى الباحثة بأنّ تعيين الهيئة من قبل البنك المركزي بناء على ترشيحهم من قبل البنك، قد يحقق الاستقلالية لأعضاء هيئة الرقابة الشرعيّة من جهة التعيين والعزل فلا تتأثر قراراتهم ، ولا فتاواهم بالضغط عليهم من هذه الناحية.

ثانياً: الاستقلال الوظيفي

ويقصد بالاستقلال الوظيفي أن لا يكون عضو هيئة الرقابة الشرعيّة (المفتي) أحد موظفي المصرف، بل يكون من خارج المصرف، وأن لا يكون عمل الهيئة الشرعيّة في أكثر مؤسسة لأنه يتعارض مع أحد المهمات الموكلة إليه وهي تطوير المنتجات والابتكار بما يتوافق مع الشريعة الإسلاميّة من جهة، ومع السرية المهنية من جهة أخرى(١٥)، وتجدر الإشارة إلى أنّ عضو هيئة الرّقابة الشرعيّة في الأردن يجب أن يوقع على إقرار من ضمن بنوده أن لا يكون هناك تعارض في المصالح بينه وبين البنك ،وهو ما ألزم به البنك المركزي الأردني جميع المصارف في مرفق رقم(٣) من تعليمات الحاكمية الصادرة عنه.

ثالثاً: الاستقلال المالي

إن تحقيق الاستقلال المالي يكون من ناحيتين:

---

(١٢) لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، **تقويم عمل هيئة الرقابة الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص ١١٩، وداود، حسن يوسف(١٩٩٦).**الرقابة الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: ص ٣١-٣٢.

(١٣) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، **معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات الماليّة** الإسلاميّة، ٢٠٠٤، البند ٣ من معيار الضبط رقم ١، والقطان، **الرقابة الشرعيّة الفعالة في المصارف** الإسلاميّة ، مرجع سابق، ص١١

(١٤) البيرقدار، ضوابط **اختيار أعضاء هيئات الرقابة الشرعيّة في المؤسسات** الماليّة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص ١٠.

(١٥) الشبيلي، يوسف بن عبدالله، **الرقابة الشرعيّة على المصارف**: مرجع سابق، ص١٨، ، وعيسى ، آدم موسى(٢٠٠٩). تعارض المصالح، بحث مقدم **لمؤتمر الهيئات الشرعيّة الثامن**، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة، البحرين :ص١٢

الأولى: مكافآت أعضاء الهيئة الشرعيّة:

إن ما يحصل عليه أعضاء الهيئات الشرعيّة من مكافآت مالية من المؤسسة الماليّة لقاء أعمالهم يعد ضرباً من تعارض المصالح ، قياساً على أخذ الأجرة من المستفتي نفسه حيث يعد ذلك قيداً على استقلالية المفتي، ولتحقيق ذلك يراعى أن يكون تعيين أعضاء الهيئات الشرعيّة وإعفاؤهم وتحديد مكافآتهم من قبل الجمعية العمومية للمؤسسة، أومن قبل البنك المركزي[١٦].

الثانية: ملكية عضو الهيئة لأسهم في المؤسسة التي يشرف على رقابتها:

وهو موضوع أثار جدلاً بين المهتمين بالصّناعة الماليّة الإسلاميّة، وقد اختلف الباحثون في ذلك، فبينما يرى كثير من الباحثين بأنّ الأصل فيه الجواز، فإن آخرين يرون المنع وعللوا ذلك بأن من يملك جزءاً من شيء لا يصلح أن يكون حكماً عليه[١٧].

المعيار الثالث: الإلزام

رغم أن العديد من القوانين والأنظمة الأساسية للبنوك والمؤسسات الماليّة الإسلاميّة قد ألزمت بالنّص تكوين جهة الرّقابة الشرعيّة، لكن قرار الهيئة الشرعيّة قد لا يتجاوز أن يكون قرارا استشارياً في بعض الأحيان، وإذا تجردت الفتوى عن الإلزام فلا يصح وصف الهيئة بأنها هيئة رقابة شرعية، بل هي في الحقيقة هيئة استشارية شأنها كشأن أي جهة إفتاء أخرى[١٨]، وهو ما جاء في معيار الضبط للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة رقم (١)[١٩]، ومن الجدير بالذكر أن البنك المركزي الأردني قد ألزام المصارف الإسلاميّة بالفتاوى الصادرة عن هيئاتها الشرعيّة[٢٠]

---

[١٦] فداد، **تعارض المصالح**، مرجع سابق:ص١٥، وعيسى، **تعارض المصالح**، مرجع سابق:ص١٥

[١٧] الشبيلي، يوسف بن عبدالله، **الرقابة الشرعيّة على المصارف**: مرجع سابق، ص١٦.

[١٨] المرجع نفسه: ص١٩

[١٩] معايير المحاسبة والمراجعة، معيار الضبط(١)، بند(٢)، مرجع سابق ص٤

[٢٠] قانون البنوك رقم ٢٨لسنة ٢٠٠٠، المادة (٥٨)، الأردن

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي[٢١]

إن الاجتهاد الجماعي يسهم إسهاماً واضحاً في توحيد الفتاوى وضبطها وبيان قيودها وضوابطها وشروطها بحيث لا يجوز للمستفتي تجاوزها.

وهذا يغلق الباب أمام الفوضى في سلوك الذين يصدرون الآراء بمحض الهوى والشهوة أو يجاملون اتجاهاً حكومياً، أو يخطئون في تنزيل الواقعات والنوازل على الدليل الصحيح المعتبر شرعاً أو يتأولونه تأوّلاً بعيداً عن الصحة، أو أخذاً بظاهر النّص دون البحث والتأمل في حقيقة مدلوله أو يجنحون إلى الأخذ بمصلحة موهومة.

ويقصد بالاجتهاد الجماعي: اتفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعي في بعض المسائل الظنية، بعد النظر والتأمل في البحوث المقدمة والآراء المعروضة في مؤسسة أو مجمع، أو هو اتفاق أكثر الحاضرين على رأي معين في ضوء مصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها ومبادئها لاختيار ما يحقق المصلحة الزمنية.

فالاجتهاد الجماعي هو الذي ينبثق مضمونه ويصدر عن جماعة من العلماء، بعد التشاور والتحاور في المسألة المجتهد فيها فدخول عنصرَيّ (الجماعة والتحاور) في الجهد الاجتهادي وفي الموافقة على نتيجته هو الذي يعطي الاجتهاد صفة الجماعي.

فلو اتفق عدد من العلماء على اجتهاد معين دون تلاق ولا تحاور بينهم فلا يكون اجتهادهم واتفاقهم اجتهاداً جماعياً، وكذلك إذا تلاقوا أو تحاوروا في المسألة لكنهم اختلفوا وعبّر كل منهم عن اجتهاده ووجهة نظره، فإذا لم يتفقوا جميعاً وصدر الاجتهاد أو الفتوى باسم فريق منهم فإنه يكون اجتهاداً جماعياً لا سيما إذا كان المتفقون هم الأكثرية.

دور المجامع الفقهية وهيئات الافتاء الجماعي في تحقيق الاجتهاد الجماعي

لقد أنشأت عدة مجامع وهيئات للفتوى للنظر الجماعي في مسائل جديدة، بعضها على مستوى دولة واحدة مثل "هيئة كبار العلماء" في السعودية، و"مجلس الفكر الإسلامي" في باكستان، و"مجمع الفقه الإسلامي" في الهند، وأخرى على مستوى عالمي مثل "مجمع الفقه الإسلامي الدولي" المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي،

---

(٢١) الريسوني، أحمد، **الاجتهاد الجماعي**، بحث مقدم إلى ندوة "الفتوى وضوابطها"التي ينظمها المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة:ص٣، والزحيلي، مصطفى وهبة، **الاجتهاد الجماعي**، مرجع سابق، ص٧-١١

و"المجلس الشرعي" المنبثق من هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة ، وقد أدت هذه المجامع والهيئات دوراً هاماً في فصل كثير من القضايا المعاصرة والتماس الحلول الشرعيّة لمشاكل حياة المسلمين[٢٢]

إن في اعتماد قرارات المجامع الفقهية والعمل بها يؤمن سلامة الفتاوى الصادرة عن الهيئات الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة، لكن هل تحققت الغاية من الاجتهاد الجماعي بوجود المجامع الفقهية وهيئات الافتاء الجماعي، وخصوصاً أنّ المجامع الفقهية خرجت بقرارات ضابطة لعدد غير قليل من الأحكام التي يجب أن يعتمدها المستشارون الشرعيون؟؟ والجواب على ذلك أن القرارات اعتمد بعضها، واختلف في الأخذ ببعضها الآخر مثل:اعتماد التورق المصرفي المنظم[٢٣] كطريقة للتمويل في المصارف الإسلاميّة.[٢٤]

دور هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة

قامت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة في البحرين بعمل جادّ، وقد صدر عنها معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة عام ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، وقد أعد هذه المعايير نخبة متميزة من كبار العاملين في العمل المصرفي الإسلامي وغيرهم، وهي جهود مضنية لفئة متميزة من أهل العلم وتناقَش في مراحل كثيرة حتى يقرّها أخيراً المجلس الشرعي[٢٥]

ويرى أحد الباحثين[٢٦]:

أن هذه المعايير رغم أن هدفها توحيد الفتاوى الصادرة عن الهيئات الشرعيّة إلا أنّها لم تحقق الغاية التي سعت إليها، ويرجع ذلك لسببين:

أولهما وأخطرهما: أنها لم تذكر أسماء الموافقين على المعيار، وأسماء المتحفظين، وجرت من المعيار الأول إلى المعيار رقم (٣٠) بختم المعيار على هذا النحو: ناقش المجلس الشرعي ...وأدخل التعديلات التي رآها مناسبة واعتمد هذا المعيار بالأغلبية على ماهو مثبت في محاضر اجتماعات المجلس.

---

[٢٢] عثماني، محمد تقي، الاجتهاد الجماعي بحث مقدم إلى **مؤتمر" الفتوى وضوابطها**، والذي نظمه المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي للفترة من ١٧-٢١كانون الثاني، مكة المكرمة ،:ص١٣

[٢٣] وتتم عملية التورق المصرفي المنظم بقيام البائع(المصرف) بترتيب عملية التورق للمشتري، بحيث يبيع سلعة على المتورق بثمن آجل، ثم ينوب البائع عن المشتري ببيع السلعة نقداً لطرف آخر، ويسلم الثمن النقدي للمتورق. السويلم سامي(٢٠٠٩). **التورق والتورق المنظم** :ص٢٠٦، بحث مقدم للدورة السابعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**:م٢، ص٦٠١

[٢٤] السلامي، مختار، **أثر اختلاف فتاوى الهيئات الشرعيّة**: مرجع سابق، ص٢٩

[٢٥] الزحيلي، وهبة مصطفى، **الاجتهاد الجماعي**، مرجع سابق:ص١١

[٢٦] السلامي، مختار، **أثر اختلاف فتاوى الهيئات الشرعيّة**: مرجع سابق ص٣١

ومن المعيار رقم (٣١) إلى المعيار الأخير رقم (٤١) ناقش المجلس الشرعي ...وأدخل التعديلات التي رآها مناسبة واعتمد المعيار فحذف التنصيص على أن المعيار اعتمد بالأغلبية أو بالإجماع .

إن اختلاف أعضاء اللجنة في بنود المعيار يعطي للناظر فيه مجالاً للترجيح، وإخفاء أسماء المخالفين كما هو في المعايير الثلاثين الأولى، وإخفاء الوفاق أو الخلاف كما هو في بقية المعايير يثير التساؤل عن السرّ في هذا الاتجاه غير المعقول، والإحالة على محاضر الجلسات تعمق التهمة إذ أن تلكم المحاضر محفوظة... وهذا الإخفاء سبيل للاختلاف.

ويثني الباحث نفسه في موضع آخر على الهيئة قائلاً: وقد خصصت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة معايير غطت تلك الخدمات وأحاطتها بضوابط تضمن لها السلامة التطبيقية الشرعيّة وتيسر على المتعاملين معها الخدمات المصرفية من ذلك معيار بطاقة الحسم والائتمان والاعتمادات المستندية والأوراق التجارية وغيرها، وهي معايير لا يقبل الإخلال بما ضبطته وخاصّة فيما يتصل بالضمان والتوقي من الرّبا[٢٧]

ومن الجدير بالذكر أن المعيار الشرعي رقم (٢٩) بشأن ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة نصّ على الآتي:

"للهيئة بالتنسيق مع المؤسسة إحالة الاستفتاء عند الحاجة إلى هيئة تتوافر فيها صفات طمأنينة أعلى، مثل كثرة المشاركين في عضويتها، أو انضمام خبرات أخرى إليهم، مثل المجامع الفقهية، أو المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة والإسلاميّة، أو الهيئات الشرعيّة العليا "[٢٨]

وفي نفس المعيار في فقرة أخرى جاء فيها الحثّ على:" الاستفادة من الاجتهادات الجماعية مثل: قرارات المجامع، وفتاوى الهيئات الأخرى والندوات والمؤتمرات الفقهية"[٢٩]

وهذا ما تريد الباحثة تأكيده، وهو ضرورة التزام ما يصدر عن الاجتهادات الجماعية لتقليل فجوة الاختلاف في الفتوى وضبط الفتوى على أن تكون متاحة للجميع للاستفادة منها .

---

[٢٧] المرجع نفسه:ص٣٥

[٢٨] المعيار الشرعي رقم (٢٩)، فقرة٤/٧، المعايير الشرعيّة لهيئة المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق،ص:٤٨٢

[٢٩] المعيار الشرعي رقم(٢٩)، فقرة ٦/٧، المرجع نفسه:ص٤٨٢

المطلب الرابع: مقترحات لعمل الهيئات الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة

ومن أجل ضمان استقلالية قرارات الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية وحيادها، بالإضافة إلى وضوح معايير العمل وتحديد الاختصاصات بالإضافة إلى معايير أخرى مهمة للتنظيم قامت الباحثة بوضع مقترحات لعمل الهيئات الشرعيّة تضمن تحقيق ما سبق وذلك من خلال المقترحات الآتي ذكرها:

أولاً: مقترحات بالنسبة للهيئات وأعضائها

وذلك من خلال: تحقيق الفصل بين الإفتاء والرّقابة، والتأهيل المهني (العلمي والعملي) لأعضاء الهيئة الشرعيّة، والاستقلالية والحياد، من أجل حريّة اتخاذ الفتوى والقرار الشرعي بموضوعية وتجرد بعيداً عن أي ضغوط ، وهي على النحو الآتي:

الفصل بين الإفتاء والرّقابة

ويمكن تحقيق ذلك من خلال وجود المكونات الضرورية لهيئة الرّقابة الشرعيّة – التي أشارت إليها الباحثة سابقاً– والتي يجب أن تتكون من ثلاثة أقسام: هيئة الفتوى، وهيئة التدقيق الشرعي (رقابة داخلية)، ورقابة خارجية سواء كانت هيئة عليا تراقب جميع المصارف وتشرف عليها، أو أن يقوم البنك المركزي بهذه المهمة.

التأهيل المهني: ويتكون من عنصرين هما:

العنصر الأول: الكفاءة العلمية : ويشترط فيه الحصول على مؤهل جامعي عالٍ (درجة الدكتوراه) في الفقه وأصوله (المعاملات الماليّة خاصّة) أو المصارف الإسلاميّة.

العنصر الثاني: الكفاءة العملية : ويكون باجتياز العضو فترة تدريبية لمدة معينة مع إجراء اختبارات للتأكد من استعداده لمثل هذه المهمة.

ويقترح لذلك تنظيم دورات ودراسات منهجية مكثفة للحصول على شهادة معتمدة في الأعمال الشرعيّة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة تتضمن مقررات في فقه المعاملات وأصول الفقه، وفقه المصارف الإسلاميّة إضافة إلى دراسات مالية واقتصادية ومحاسبية وإدارية في مجال النقود والبنوك، ومقررات نظرية

وعملية في الفتاوى الشرعيّة، والرّقابة الشرعيّة، ويشترط فى من يطلب الترخيص لمزاولة الأعمال الشرعيّة في المؤسسات الماليّة الحصول على هذه الشهادة بجانب الشهادات الجامعية المذكورة سابقاً[٣٠]

٣. الاستقلالية والحياد:

إن الاستقلالية توفر حريّة اتخاذ الفتوى والقرار الشرعي بموضوعية وتجرد، بعيداً عن أي ضغوط خارجية – وقد بينته الباحثة سابقاً.

ثانياً: مقترحات بالنسبة لأعمال الهيئات الشرعيّة

لا بد من تحقيق أمرين مهمين في أعمال الهيئات الشرعيّة وهما تحديد الاختصاصات، ووجود معايير للعمل وهذين الأمرين هما:

الأول: تحديد الاختصاصات: وذلك من خلال الفصل بين أعمال الفتاوى التي تمارسها الهيئة الشرعيّة من جهة وأعمال الرّقابة الشرعيّة والذي يمارسها المراقب الشرعي من جهة أخرى

الثاني:: وضع أنظمة ومعايير للعمل، من خلال ما يأتي:

معايير شرعية أساسية لتنفيذ العمل في المؤسسات الماليّة: وتتحقق من خلال عدم مخالفة القرارات الصادرة من هيئات الاجتهاد الجماعي الدولية، مثل: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، وغيرها من المجامع الفقهية ، وأن يكون ثَمَّة إلزام بقراراتها.

معايير أداء عمل الهيئات الشرعيّة: وهذه تتم وفق قواعد الفتوى وضوابط الاجتهاد المتعارف عليها في علم أصول الفقه ومراعاة ظروف الحال والواقع التطبيقي، بالإضافة إلى وضع معايير للفتاوى.

معايير الأداء للرقابة الشرعيّة، سواء فيما يتعلق بمعايير العمل الميداني أو معايير التقرير، وقد بدأت هيئة المحاسبة والمراجعة في وضعها فى صورة "معايير الضبط" الصادرة عن الهيئة[٣١].

---

[٣٠] الخليفي، راض منصور، ورقة مقدمة **للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة** والذي جاء بعنوان:" "أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية"، في ٩-١٠ شعبان١٤٢٤ الموافق٥-٦ أكتوبر٢٠٠٣م، الكويت:ص٢٣، بتصرف

[٣١] عمر، محمد عبد الحليم، ورقة مقدمة **للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة** والذي جاء بعنوان:" "أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية"، في ٩-١٠ شعبان١٤٢٤ الموافق٥-٦ أكتوبر٢٠٠٣م:ص٢٩، بتصرف

ثالثاً: مقترحات من حيث التنظيم (المنظمة المهنية)[٣٢]:

ويقصد بها ممارسة الأعمال الشرعيّة بوصفها مهنة ولها تنظيم مهني كسائر المهن، تقوم على رعاية المهنة والمهنيين، ويشترط فيمن يمارسها مستوى تأهيل وشروط معينة، وفق معايير موحدة للأداء المهني.

وتقوم على رعاية المهنة والمهنيين منظمة تشكل من الممارسين للمهنة ولها سلطة تمكنها من إلزام الأعضاء بما يصدر عنها من قواعد ومساءلتهم وهو ما يسمى بالمؤسسية المهنية [٣٣].

والمنظمة المهنية عبارة عن تجمع لأعضاء المهنة تحت مسمي منظمة أو مجلس أو هيئة أو معهد او نقابة أو مجمع أو جمعية تتولي تنظيم المهنة ورعايتها ورعاية شؤون الأعضاء، ولها سلطة على أعضائها، لإلزامهم على ما يصدر من ضوابط لممارسة المهنة وقواعد السلوك المهني، كما تملك المنظمة محاسبة من يخالف ذلك تأديبياً، وبعبارة أخرى فإنّ ما سبق يهدف إلى التخلي عن الاستشارية الفردية[٣٤] والالتحاق بالمهنية المؤسسية [٣٥] في أعمال الهيئات الشرعيّة [٣٦]

---

[٣٢] عمر، محمد عبد الحليم،**أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية**، مرجع سابق: ص٣١

[٣٣]: المصدر السابق: ص٦، بتصرف

[٣٤] تعنى"الاستشارية الفردية": قيام الهيئة الشرعيّة فرداً أو مجموعة بالإفتاء وإبداء الرأى الشرعى فيما يعرض عليها من مسائل وفق اجتهادها الخاص والرؤية الشخصية دون وجود رابطة من أى نوع أو تنسيق مع الهيئات الشرعيّة في المؤسسات الأخرى المماثلة في صورة تنظيم مهنى، ودون وجود معايير متفق عليها بينهم لممارسة الأعمال. عمر، محمد عبد الحليم، ورقة مقدمة **للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة** والذي جاء بعنوان: أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية، في ٩-١٠ شعبان١٤٢٤ الموافق٥-٦ أكتوبر٢٠٠٣م:ص٦، بتصرف

[٣٥] المهنية المؤسسية: تعنى ممارسة الأعمال الشرعيّة بوصفها مهنة يشترط فيمن يمارسها مستوى تأهيل وشروط معينة ووفق معايير موحدة للأداء المهنى وتقوم على رعاية المهنة والمهنيين منظمة تشكل من الممارسين للمهنة ولها سلطة تمكنها من إلزام الأعضاء بما يصدر عنها من قواعد ومساءلتهم تأديبياً. عمر، محمد عبد الحليم، ورقة مقدمة **للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة** والذي جاء بعنوان: أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية، مرجع سابق،:ص٦، بتصرف

[٣٦] وهذه النقطة هي أحد موضوعات المؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة والذي جاء بعنوان: "أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية" وقدمه للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة الباحثان: عمر عبد الحليم، رياض خليفي.

أهم النتائج والتوصيات

أهم النتائج

لا بدّ من أجل ضبط الفتاوى وضمان تنفيذها بشكل صحيح أن يتكون جهاز الرقابة الشرعيّة من ثلاثة أقسام: هيئة الفتوى ولا بدم أن تضم مجموعة من علماء الشريعة المتخصصين لا يقل عددهم عن ثلاثة ، وهيئة تدقيق شرعي يعمل على متابعة تنقيذ الفتاوى ، وهيئة رقابة عليا تكون بمثابة جهاز رقابة خارجي بحيث يكون له سلطة على المصارف لمراقبة عمل الهيئات الفرعية.

للحصول على فتاوى منضبطة تتمتع بالاستقلالية وبعيد عن ضغوط أصحاب المصالح لا بدّ من الالتزام بمجموعة معايير سماها البحث معايير الالتزام الشرعي، بحيث تسهم إسهاماً واضحاً في توحيد الفتاوى وضبطها

اعتماد قرارات المجامع الفقهية والعمل بها يؤمن سلامة الفتاوى الصادرة عن الهيئات الشرعية، وتعيد الثقة إلى سمعة المصارف، .

نستطيع ضمان حيادية القرارات بعيد عن ضغط أصحاب المصالح في المؤسسات المصرفية من خلال عدة أمور تتعلق بمعايير العمل ومعايير للتنظيم ذكرها البحث، مما يؤدي إلى ضبط أعمال الهيئات والاستقلالية في القرارات .

إن تحقيق ما سبق بيانه من مكونات الهيئات الشرعية الضرورية ومعايير الالتزام الشرعي وجعل الاجتهاد الجماعي في المقدمة بحيث يسهم إسهاماً واضحاً في توحيد الفتاوى وضبطها ويؤدي إلى ضبط أعمال الهيئات وحيادية القرارات الصادرة عنها ، بالإضافة إلى أنه يكون أساساً ترتكز عليه وتندرج تحته كل الهيئات الشرعيّة، مما يؤدي إلى ضبط الفتاوى الصادرة عنها .

أهم التوصيات:

توصي الباحثة بضرورة انتظام الهيئات الشرعيّة على شكل مؤسسة مهنية تختص بوضع شروط لممارسة الأعمال الشرعيّة وتحدد الواجبات والمسؤوليات المهنية إلى غير ذلك من الأعمال التي تختص بها، بالإضافة إلى كونها ملزمة بشكل قانونيٍ للمصارف الإسلاميّة بانضمام أعضاء الهيئات إليها، كل ذلك يعمل على تنظيم أعمال الهيئات الشرعيّة، وبث الثقة بالمصارف الإسلاميّة وإعادتها لها، وهو الأمر الذي يدعم مسيرة المصارف الإسلاميّة في المستقبل، والله أعلم.

وتوصي الدراسة بضرورة التزام معايير يتفق عليها جمهور العلماء المعاصرين، تعين على ضبط الفتوى، وتعيد الثقة لسمعة المصارف الإسلامية، فضلًا عن السعي لتطوير عمل المصارف من خلال المراكز البحثية الداعمة لتوجيه الأموال إلى الإنتاج والعمل من خلال صيغ المشاركات والمضاربات التي لا تنتهي إلى مديونيات، ذلك أن أغلب الإشكاليات فيها.

المصادر

البعلي، عبد الحميد(٢٠٠٥). الرقابة الشرعية الفعالة في المؤسسات المالية الإسلامية، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية

البيرقدار، محمد يونس (٢٠٠٨). ضوابط اختيار أعضاء هيئات الرقابة الشرعيّة في المؤسسات الماليّة الإسلاميّة، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر السابع للهيئات الشرعيّة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة ٢٧ – ٢٨ مايو ٢٠٠٨ ، مملكة البحرين.

الخليفي، راض منصور، ورقة مقدمة للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة والذي جاء بعنوان:" أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية"، في ٩-١٠ شعبان١٤٢٤ الموافق٥-٦ أكتوبر٢٠٠٣م، الكويت.

داود، حسن يوسف (١٩٩٦).الرقابة الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

الريسوني، أحمد، الاجتهاد الجماعي، بحث مقدم إلى ندوة "الفتوى وضوابطها"التي ينظمها المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.

الزحيلي، وهبة مصطفى، الاجتهاد الجماعي، بحث مقدم إلى مؤتمر الفتوى وضوابطها، والذي ينظمها المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة

الزيدانيين، هيام محمد عبد القادر(٢٠١٣).الرقابة الشرعيّة على المصارف الإسلاميّة بين التأصيل والتطبيق، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية.

السلامي، محمد مختار(٢٠١١). أثر اختلاف فتاوى الهيئات الشرعيّة، بحث مقدم إلى مؤتمر الدوحة الثاني (الصيرفة الإسلاميّة بين الواقع والمأمول) المنعقد في الدوحة العاشر من أكتوبر،٢٠١١

السويلم سامي(٢٠٠٩). التورق والتورق المنظم :ص٢٠٦، بحث مقدم للدورة السابعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

الشبيلي، يوسف بن عبدالله (٢٠٠٩) الرّقابة الشرعيّة على المصارف، بحث مقدم للدورة التاسعة عشرة التي نظمها مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة.

عثماني، محمد تقي، الاجتهاد الجماعي بحث مقدم إلى مؤتمر" الفتوى وضوابطها، والذي نظمه المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي للفترة من ١٧-٢١كانون الثاني، مكة المكرمة

.

عمر، محمد عبد الحليم، ورقة مقدمة للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة والذي جاء بعنوان:"أعمال الهيئات الشرعيّة بين الاستشارية الفردية والمهنية المؤسسية"، في ٩-١٠ شعبان١٤٢٤ الموافق٥-٦ أكتوبر٢٠٠٣م.
عيسى ، آدم موسى(٢٠٠٩). تعارض المصالح، بحث مقدم لمؤتمر الهيئات الشرعيّة الثامن، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة، البحرين.
فداد، العياشي الصادق(٢٠٠٩). تعارض المصالح في عمل الهيئات الشرعيّة، بحث مقدم لمؤتمر الهيئات الشرعيّة الثامن، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة، البحرين.
القطان ، محمد أمين(٢٠٠٨). هيئات الرقابة الشرعيّة، بحث مقدم للمؤتمر السابع لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، تقويم عمل هيئة الرقابة الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة، .
محمد أمين.هيئات الرقابة الشرعيّة، :ص٤
هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة(٢٠٠٤)، معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 06.05.2022 | Accepted: 04.05.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757474 orcid.org/ 0000-0003-0432-7898

معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية، وأثرها في إثبات الفروق اللغوية

(دراسة وصفية)

Abu Hilal Al-Askari's Etymological Criteria, And its Impact in Proving Linguistic Differences

(Descriptive Study)

ربيع محمد محمد حفني*

Rabie Mohamed Mohamed Hefny

الملخص:

يُحسب لعلماء العربية القدامى انعتاقهم من أسر الأحكام الذاتية، وذلك حين أسسوا معايير علمية يُتحاكم إليها عند إثبات الفروق اللغوية بين المترادفات، ومن أبرز علماء العربية الذين نهجوا هذا المسلك أبو هلال العسكري، فقد استند–رحمه الله–على مجموعة معايير اشتقاقية للتفريق بين الألفاظ العربية المتقاربة دلاليا، وهذا البحث يسعى لتجلية سُهمة الاشتقاق في بيان الفروق اللغوية بين الألفاظ المتقاربة دلاليا، والوقوف على الحقول المعرفية التي تفيد من تلك المعالجة؛ لذا يستعين البحث بالمنهج الوصفي للإجابة عن الأسئلة التالية:

هل المعايير الاشتقاقية دقيقة في نتائجها؟

هل هي شاملة مستوعبة لكل الأمثلة؟

ما الإشكالات التي تحول دون فاعلية المعايير الاشتقاقية عند التطبيق؟

* أستاذ مساعد في كلية العلوم الإسلامية جامعة كارابوك rabiemohamedmohahefny@karabuk.edu.tr orcid.org/ 0000-0003-0432-7898

الكلمات المفتاحية: المعايير الاشتقاقية–الفروق اللغوية–أبو هلال العسكري–الترادف.

Abstract:
It is reckoned for the ancient Arab scholars their freedom from subjectivity, that was when they set scientific criteria that are used to judge when proving linguistic differences between synonyms. Among the most famous Arab scholars who took this path was Abu Hilal Al-Askari, in his claim, he relied on a set of etymological criteria to differentiate between Arabic words that share a common semantic space. This research seeks to reveal the contribution of etymology in clarifying linguistic differences, and stand on the fields of knowledge that benefit from that treatment; therefore, the research uses the descriptive method to answer the following questions:

-Are the etymological criteria accurate in their results?

-Are the etymological criteria comprehensive to accommodate all examples?

-What are the problems that prevent the effectiveness of the etymological criteria when applied?

The research has identified the strengths and weaknesses of Abu Hilal Al-Askari's etymological level criteria.

Keywords: Etymological criteria - Linguistic differences- Abu Hilal Al-Askari - Synonymy.

المقدمة:

تفرد أبو هلال العسكري في كتابه الفروق اللغوية بالخروج من جدلية إثبات الترادف أو نفيه، وانطلق يؤسس لمعايير حاكمة تُبِين لنا عن وجه العلاقة بين الألفاظ المتقاربة في المعنى، أهي الترادف أم الفروق؟ ثم قدم بعد هذا التأسيس النظري تطبيقا عمليا حين عالج الألفاظ المتقاربة المعنى ضمن حقولها الدلالية المتنوعة معالجة دلالية دقيقة، ووقفتنا مع هذا التأسيس النظري وتلك المعالجة التطبيقية لا تنبع من الإعجاب وحسب– وإن كان صنيع أبي هلال حقيق بذلك–إنما نسعى لاستكناه هذا العمل العلمي لإدارك الآليات التي يمكننا باتباعها الوقوف على السمات الدلالية المميزة لكل لفظ، نسعى بتلك المقاربة لإفادة المعرفة اللسانية العربية بأدوات عربية خالصة تساعد في تحليل النصوص الأدبية العربية، وبهذا تلتقي الألسنية والأسلوبية على كلمة سواء لتحديد المعنى المقصود وظلاله البلاغية.

وقد تجلى استثمار خاصية الاشتقاق لتحديد المعاني، وإخراجها من دوّامة الأقوال المتشعبة في محاور عدة لغوية وقرآنية ومصطلحية على نحو مزدهر في تاريخ العلوم العربية قديما وحديثا، وسنقف على بيان ذلك فيما يأتي من صفحات بعون الله.

إشكالية البحث:

تمتلك الألفاظ المترادفة في العربية مساحة دلالية مشتركة قد تؤدي أحيانا إلى الالتباس في فهم المعنى، وأحيانا أخرى توقع المتحدث في استعمالات خاطئة لا تناسب السياق التي أُستخدمت فيه، والذي يرفع هذا اللبس ويحمي من ذلك الاستعمال الخاطئ هو معرفة أوجه التمايز الدلالي بين تلك الألفاظ المتقاربة في المعنى، ومن أجل الوصول إلى الفروق اللغوية المميزة لكل لفظ سنستعين بأخص خصائص العربية البارزة خاصية الاشتقاق، من هنا يتناول البحث الذي بين أيدينا معايير المستوى الاشتقاقي عند أبي هلال العسكري لبيان أثرها في إثبات الفروق اللغوية، وفي ضوء تلك الإشكالية سيسعى البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. هل ألفاظ اللغة المتقاربة المعنى تتطابق في كل مكوناتها الدلالية فَنَسِمُها بالترادف؟ أم أن لكل لفظ خصائصه الدلالية التي يمتاز بها عن غيره فنتفق حينئذ مع القائلين بالفروق؟
٢. ما العلاقة بين الاشتقاق والفروق اللغوية؟
٣. هل معايير أبي هلال الاشتقاقية دقيقة وفاعلة في تحديد الفروق اللغوية بين الألفاظ؟
٤. ما الإشكالات التي تقف دون فاعلية المعايير الاشتقاقية عند التطبيق؟
٥. أين تكمن نقاط القوة والضعف في معايير المستوى الاشتقاقي عند أبي هلال العسكري؟

أهداف البحث:

لقد رسمت إشكالية البحث السابقة الأهداف التي يسعى لتحقيقها والمتمثلة فيما يلي:

١. وصف معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية وصفا علميا دقيقاً.
٢. الكشف عن علاقة الاشتقاق بالفروق اللغوية.
٣. بيان مدى فاعلية معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية في تحديد الفروق اللغوية؟
٤. تحديد الإشكالات التي تقف عائقا أمام المعايير الاشتقاقية عند التطبيق؟
٥. الكشف عن نقاط القوة والضعف في معايير المستوى الاشتقاقي عند أبي هلال العسكري؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في الغاية التي يصبو لها، والوسيلة التي ينتهجها لتحقيق تلك الغاية، أما عن الغاية فهي الوضوح الدلالي، "لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام" [١]. واللغة لا يمكن أن تحقق وظيفتها الأساسية من التواصل المفهم دون وضوح دلالات الألفاظ، فاللبس مدعاة لسوء الفهم، وبمعرفة السمات الدلالية الفارقة بين الألفاظ المتقاربة دلاليا سيتحقق الوضوح الدلالي، ولذلك أوصى مجمع اللغة العربية في القاهرة بـ"أن يعنى كل العناية بتبيان الفروق الدلالية بين الكلمات ما أمكن، بحيث يتحدد المعنى الخاص الدقيق لكل كلمة، وبذلك تضيق دائرة المترادفات."[٢]

والوسيلة التي استعان بها البحث لإثبات الفروق اللغوية بين الألفاظ المتقاربة دلاليا هي الاشتقاق، وقد أضفت تلك الوسيلة على البحث أهمية أخرى؛ إذ أن الاشتقاق معيار مستمد من خصائص عربيتنا الأصيلة، غير أنه في حاجة ماسة لبيان آلية تطبيقه، وسُبل استثماره المثلى، والإشكالات التي تحول دون فاعلية.

منهج البحث:

سيتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي في دراسة معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية، حيث نبدأ باستقراء الألفاظ المتقاربة المعنى التي يسهم الاشتقاق في تحديد سماتها الدلالية الفارقة عند أبي هلال العسكري، ثم نتبع ذلك الاستقراء بتسجيل الظواهر اللغوية لمادة البحث.

---

١ الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان، البيان والتبيين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٧، ١٩٨٨م ج١ ص ٧٦

٢ أمين، محمد شوقي. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (١٩٨٤)، مجموع القرارات العلمية في خمسين عاما من ١٩٣٤ إلى ١٩٨٤ القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. ص٣٢

مصطلحات البحث:

عُولِجت مصطلحات البحث الرئيسة ومقدماته الضرورية مثل:(الفروق اللغوية–الفروق الدلالية–معايير الفروق اللغوية نشأتها وتطورها) في بحث سابق[٣] فالتزاما بشروط وقواعد النشر في المجلة، ومراعاة لعدم التكرار سيذهب الباحث مباشرة لمباحث الدراسة.

المبحث الأول: علاقة الاشتقاق بالفروق اللغوية.

لابد من الوقوف أولاً على معنى الاشتقاق وأنواعه كي نستطيع فهم العلاقة بين الاشتقاق وقضية الفروق اللغوية، فالاشتقاق كما عرفه الجرجاني: "نزع لفظٍ من آخر، بشرط مناسبتهما معنىً وتركيبًا، ومغايرتهما في الصيغة."[٤] نفهم من هذه التعريف أن ألفاظ اللغة العربية ليست وحدات منعزلة، بل هي مثل الأشجار لها أصول ترجع إليها، ومن هذه الأصول تتفرع صيغ مختلفة، لكل صيغة سَمْتُها الخاص مع الاحتفاظ بقدر من المعنى، وهو معنى الجذر الأصلي الذي ترتد إليه كل الفروع، ولإثبات الفروق اللغوية بين الألفاظ المترادفة سنعود إلى الجذور التي أُشتقت منها الألفاظ، فهذه الأصول ستدلنا حتما على خصوصية دلالية لأحد اللفظين عن الأخر، وبملاحظة ما أضافته الصيغة الصرفية لأصل المعنى سنقف على السمات الدلالية الفارقة بين الألفاظ المتقاربة المعنى، وللاشتقاق أهمية كبيرة عند العلماء في الكشف عن المعاني فـ"أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ... طريقة الاشتقاق"[٥]

إن من خصائص العربية الأصيلة أنها لغة اشتقاقية، "يمس التغير الطارئ على الكلمة فيها أثناء توليد المعاني وتكثيرها بنية الكلمة وجذرها"[٦]، لذا حين نرجع بالكلمة إلى أصل اشتقاقها تظهر دلالتها بوضوح، وإذا ما أردنا إضافة صفة ما للمعنى المعجمي للمفردة فما علينا سوى اللجوء إلى خاصية الاشتقاق، وبالمثال يتضح

٣ ينظر حفني، ربيع محمد محمد:"معايير أبي هلال العسكري الدلالية ودورها في إثبات الفروق اللغوية (دراسة وصفية)" بحث منشور في مجلة المقرى للدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية المجلد(٤) العدد(٢) ديسمبر ٢٠٢١م
٤ الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/١ ١٤٠٣هـ١٩٨٣م ص٢٧
٥ الرازي، محمد بن عمر بن الحسن ، مفاتيح الغيب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠ ج ١ ص٢٣
٦ الدرشوي سهل،أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية، أنقرة، دار إلهيات للنشر ٢٠٢٢، ص٧٩

الحال، فكلمة مثل: (كتب) دلالتها المعجمية تشير إلى معنى الكتابة بالقلم على قرطاس أو غيره، فهل يتساوى الفعل(زبر) مع الفعل(كتب) في كل الدلالات؟ يقول ابن منظور: "وزَبَرَ الكتابَ يَزْبُرُه ويَزبِرُه زَبْراً كتبه، قال: وأَعرفه النَّقْشَ في الحجارة"[٧]، وصيغة الفعل الماضي في لفظ(كتب) تدل على حدوث الكتابة في زمن حدث وانتهى، أما (يكتب) فصيغتها تشير إلى وقوع حدث الكتابة في الحال، وحين نُضيف لها السين (سأكتب) فهي حينئذٍ تدل على المستقبل، أما صيغة اسم الفاعل (كاتب) فتشير إلى من قام بالفعل، وصيغة (مكتوب) تشير إلى الشيء الذي وقع عليه الفعل فهي اسم مفعول، وعلى هذا فقس باقي المشتقات في دلالتها على المعاني المختلفة.

أما عن أنواع الاشتقاق فإنما يهمنا في سياق حديثنا عن الفروق اللغوية بين الألفاظ المترادفة نوعين:

الأول: الاشتقاق الصغير:بأن "يكون بين اللفظين تناسبٌ في الحروف والتركيب، (هذا التماثل يشمل ثلاثة أمور: عدد الحروف- ترتيبها- المعنى) نحو: ضرب، من: الضرب.

الثاني: الاشتقاق الكبير: فيكون بين اللفظين تناسبٌ في اللفظ والمعنى دون الترتيب، نحو: جبذ، من: الجذب."[٨]، وذهب الزَّجَّاج إلى ما هو أبعد من ذلك فقال:"كل لفظتين اتفقتا ببعض الحروف وإن نَقَصت حروفُ إحداهما عن حروف الأخرى فإن إحداهما مشتقةٌ من الأخرى، فتقول: الرحل مشتق من الرحيل، والثور إنما سُمّي ثورا لأنه يُثير الأرض، والثوب إنما سُمِّي ثوبا لأنه ثاب لباسا بعد أن كان غزلا"[٩]

وقد أفاد علماء العربية قديما وحديثا من خاصية الاشتقاق لتوضيح الفروق اللغوية بين الألفاظ في مجالات متنوعية، فثمة مصنفات لغوية مشوبة بصبغة اجتماعية قومية، كصنيع أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ) في كتابه الاشتقاق، حيث تفتق ذهنه فيه عن فكرة مبهرة، تمثلت في بيان دلالات أسماء القبائل والعمائر العربية وسادات العرب وفرسانها بالرجوع إلى أصل اشتقاقها، ودافعه وغايته من كل هذا الرد على من طعن على العرب واتهمهم بالعشوائية في تسمية أعلامهم، قال رحمه الله:" الذي

٧ ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط/ ٧، ١٩٧٠م، مادة (ز.ب.ر)ج٤ ص315
٨ الجرجاني علي بن محمد بن علي، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٩٨٣م، ص ٢٧.
٩ السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها المحقق: فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٩٩٨م ج١ صـ٨٠.

حدانا على إنشاء هذا الكتاب، أن قوماً ممن يطعن على اللسان العربي وينسب أهله إلى التسمية بما لا أصل له في لغتهم، وإلى ادعاء ما لم يقع عليه اصطلاح من أوليتهم، وعدوا أسماء جهلوا اشتقاقها ولم ينقذ علمهم في الفحص عنها، فعارضوا بالإنكار..."١٠ من ثم أرسى قواعد عامة في التسمية وأبان عن العادات الاجتماعية التي تقف وراء ذلك، ثم شرع بعد في بيان اشتقاق تلكم الاسماء، مستفتحا باسم النبي ﷺ.

اتبع هذا النهج لتفسير الألفاظ العربية لغاية لغوية محضة، وبتوسع أكثر، وعمق أكبر، ابن فارس (المتوفي ٣٩٥ هـ) في معجمه مقاييس اللغة، الذي رام به تحديد الدلالة المحورية لجذور الألفاظ العربية، حيث يستعمل الاشتقاق من أجل الوصول للمعنى الرئيس الذي تشترك فيه كل استعمالات الألفاظ.

ولأن علوم العربية تصنف معرفيا في حضارتنا الإسلامية ضمن ما يعرف بـ(علوم الآلة) فقد تجلت الإفادة من خاصية الاشتقاق على نحو بالغ الثراء في الدراسات القرآنية، حيث سعت تلك الدراسات لتحديد المعاني تحديدا دقيقا، وإظهار الملامح الفارقة للألفاظ المتقاربة دلاليا تطبيقا على النص القرآني، فالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ) له وحده أربع مصنفات فضلا عن تفسيره ترمي لخدمة الكتاب العزيز من تلك الزاوية، هذه المصنفات هي:

١. أصول الاشتقاق.
٢. تحقيق مناسبات الألفاظ.
٣. الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة.
٤. المفردات في غريب القرآن.

وقد ذكر تلك المصنفات في ثنايا حديثه عن المنهج والغاية التي من أجلها وضع كتابه المفردات، فقال:"وقد استخرت الله تعالى في إملاء كتاب مستوف فيه مفردات ألفاظ القرآن على حروف التهجي... والإشارة فيه إلى المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب، وأحيل بالقوانين الدالة على تحقيق مناسبات الألفاظ على «الرسالة»-يقصد رسالة تحقيق مناسبات

١٠ ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، الاشتقاق، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، بيروت لبنان، دار الجيل، ص٤

الألفاظ– التي عملتها مختصّة بهذا الباب...وأتبع هذا الكتاب.. بكتاب ينبئ عن تحقيق «الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة»، فبذلك يعرف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكر القلب مرّة والفؤاد مرة والصدر مرّة.."[١١]

ولم يتوقف جريان هذا النهر المتدفق إلى يومنا هذا، والذي يصب في غاية واحدة، ألا وهي:" ضبط عملية تحديد المعاني، وإخراجها من دوّامة الأقوال الكثيرة في معنى كل مفردة قرآنية... هذا الضابط وهو ربط مفردات كل تركيب بمعنى عامٍّ واحد، سميته "المعنى المحوري لمفردات التركيب"[١٢] .

ولأن الاشتقاق أهم وسيلة من وسائل نمو اللغة فقد وجد فيه اللسانيون ضالتهم من أجل نقل العلوم وصك المصطلحات، فالألفاظ محدودة، والحياة ومستحدثاتها لا تتوقف، ولابد من مواكبتها؛ لذا اتخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة قراره التالي"اشتق العرب كثيراً من أسماء الأعيان. والمجمع يجيز هذا الاشتقاق – للضرورة – في لغة العلوم.."[١٣] وقد قرر المجمع فيما بعد التوسع في هذه الإجازة بجعل الاشتقاق من أسماء الأعيان جائزاً من غير تقييد بالضرورة.

لخدمة تلك المجالات الحيوية يحتاج البحث عن الفروق اللغوية بين الألفاظ المتقاربة دلاليا إلى الوقوف على المعاني الأولية لاشتقاقها، ومعرفة الصيغ الصرفية بأنواعها المختلفة لها؛ من أجل تحديد المعنى المراد، وفهمه على الوجه الصحيح، وقد امتاز طرح أبو هلال العسكري في هذا الصدد بتأسيسه لمعايير حاكمة تُبِين عن وجه العلاقة بين الألفاظ المتقاربة دلاليا،والآن نقف مع معيار الاشتقاق وصفا وتحليلا.

---

[١١] الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد (المتوفى: ٥٠٢ه) المفردات في غريب القران المحقق: صفوان عدنان الداودي دمشق دار القلم، الدار الشامية ط:١ ١٤١٢ هـ ص٥٥

[١٢] جبل محمد حسن حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل، (لألفاظ القرآن الكريم) القاهرة، مكتبة الآداب، ط:١، ٢٠١٠ م ج١ ص٥.

[١٣] أمين، محمد شوقي. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (١٩٨٤)، مجموع القرارات العلمية في خمسين عاما من ١٩٣٤ إلى ١٩٨٤ القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. ص١٦، ١٧

المبحث الثاني: معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية بين النظرية والتطبيق.

نَظَم أبو هلال العسكري معايير المستوى الاشتقاقي في كتابه الفروق اللغوية عبر مسارين نوجزهما في الشكل التالي، ثم نُعَرّج عليهما تفصيلا:

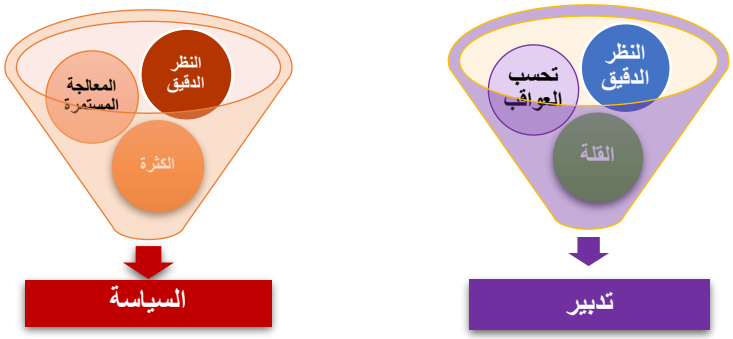
أ. التأصيل الاشتقاقي للألفاظ:

الوسيلة السادسة لمعرفة الفرق الدلالي بين الألفاظ المتقاربة في المعنى عند أبي هلال تتمثل في اختلاف الاشتقاق، ومثال هذا المعيار عنده الفرق بين السياسة والتدبير، "وذلك أن السياسة هي النظر في الدقيق من أمور السوس مشتقة من السوس هذا الحيوان المعروف، ولهذا لا يوصف الله بالسياسة؛ ذلك لأن الأمور لا تدق عنه، والتدبير مشتق من الدبر، ودبر كل شيء آخره، وأدبار الأمور عواقبها، فالتدبير آخر الأمور، وسوقها إلى ما يصلح به أدبارها أي عواقبها، ولهذا قيل للتدبير المستمر سياسة، وذلك أن التدبير إذا كثر واستمر عرض فيه ما يحتاج إلى دقة النظر فهو راجع إلى الأول."[١٤] ويقطع في موضع آخر بهذا الفرق فيقول:"ولا يقال للتدبير الواحد سياسة، فكل سياسة تدبير، وليس كل تدبير سياسة"[١٥]

لقد استطاع أبو هلال العسكري الوصول إلى السمات الدلالية الفارقة بين كلمتي السياسة والتدبير عبر المعيار الاشتقاقي التاريخي، الذي يؤصل للكلمات، ويعود بها إلى جذورها الأولى، ويُظهر مكوناتها الدلالية بدقة كما هو مبين في الشكل التالي:

[١٤] أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، القاهرة، دار العلم والثقافة، ط/٩، ١٩٩١، ص ١٧

[١٥] أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص ١٨٣



وحين نمعن النظر لمقالة أبي هلال السالفة نخلص إلى نتائج هامة:

أولها: أن أبا هلال لم يستقص كل الفروق اللغوية بين اللفظين (ساس–دبر)، واقتصر على الفروق التي نتجت عن معيار الاشتقاق، ولا غضاضة في ذلك؛ إذ جاء حديثه بالأساس تنظيرا لمعيار الاشتقاق، وكيف يُتوصل به لمعرفة الفرق بين الألفاظ.

ثانيها: حينما عرض أبو هلال للفظي(السياسة–التدبير) داخل كتابه أوردهما بالباب الثَّالِث عشر، الذي يمكننا إدراجه تحت الحقل الدلالي الخاص بألفاظ الحكم وإدارة الدولة، وحسنا قد فعل رحمه الله، يقول أبو هلال العسكري:"الْبَاب الثَّالِث عشر:فِي الْفرق بَين الْعِزّ والشرف، والرياسة والسؤدد، وَبَين الْملك وَالسُّلْطَان والدولة، والتمكن والنصرة والإعانة، .. وَمَا يجْرِي مَعَ ذَلِك."[١٦]

ثالثهما: يؤخذ على أبي هلال في تلك المعالجة أمران:

أ. عدم التوسع في بيان باقي الفروق بين اللفظين داخل الكتاب، إذ أعاد ما قاله في أوله دون إضافة تذكر، وإن كان أبو هلال محكوما بالتنظير لمعيار الاشتقاق في بداية الكتاب فهو داخله في حل من ذلك، فيسعه الإشارة إلى المعايير السياقية والدلالية للفظين، فمن السياقات التي كانت ستجلى الفرق بين اللفظين أكثر ما ذكره الخليل رحمه الله على سبيل المثال:"والسِّياسة: فعل السائس الذي يسوس الدّوابَّ سياسة، يقوم عليها ويروضها، والوالي يَسُوس الرعية وأمرهم."[١٧]

---

١٦ العسكري، الفروق اللغوية، ص ١٨١

١٧ الفراهيدي الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال ١٩٨٧، ج٧ ص٣٣٦

ب. لم يربط أبو هلال رحمه الله بين اللفظين والحقل الدلالي الذي ينتميان إليه "فلم يعرض لجانب دلالي آخر في دالة (السياسة) وهو علاقتها بمفهوم السلطة أو الحكم، وهو الأمر الذي تتضمنه فكرة سياسة الرعية."[١٨]

ومن الأمثلة التي عوَّل فيها أبو هلال على معيار الاشتقاق صراحة لإثبات الفرق بين المترادفات ما ذكره من "أَن الحراسة حفظ مُسْتَمر، وَلِهَذَا سمي الحارس حارسا؛ لِأَنَّهُ يحرس فِي اللَّيْل كُله، أَو لِأَنَّ ذَلِك صناعته، فَهُوَ يديم فعله، واشتقاقه من الحرس، وَهُوَ الدَّهْر، والحراسة هُوَ أَن يصرف الْآفَات عَن الشَّيْء قبل أَن تصيبه صرفا مستمرا، فَإِذا أَصَابَته فصرفها عَنهُ سمي ذَلِك تخليصا، وَهُوَ مصدر... وَالْحِفْظ لَا يتَضَمَّن معنى الِاسْتِمْرَار..."[١٩] فهل يصح اشتقاق الحراسة من الدهر أولاً لنبني عليه تميز لفظ الحراسة بسمة الاستمرار الفارقة؟ وهل أورد أبو هلال كل الألفاظ الدالة على معنى الحفظ في الباب الذي عقده لذلك كي يُفرق بينها؟ وماذا عن السمات الدلالية الفارقة الأخرى التي ترجع إلى معايير غير اشتقاقية؟ تلك هي الأسئلة الأساسية التي نطرحها على نص أبي هلال السابق، في محاولة جادة للحصول على أجوبة شافية، تُعيننا على فهم منهجية استعمال الاشتقاق لبيان الفروق اللغوية بين الكلمات المتقاربة دلاليا، فلنتناول الأسئلة الآن بفضل بيان.

أ. في اشتقاق الحراسة من الدهر خلاف، فاللغوي الجهبذ ابن فارس المهتم بالناحية التأصيلية للكلمات في معجمه الرائد مقاييس اللغة يقول:"الْحَاءُ وَالرَّاءُ وَالسِّينُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا الْحِفْظُ وَالْآخَرُ زَمَانٌ"[٢٠] فاللفظان إذن لا يرجعان إلى أرومة واحدة، ولم يُشتق أحدهما من الآخر، وتلك أحد العقبات التي تقف دون فاعلية معيار الاشتقاق لإثبات الفروق اللغوية، حيث تختلف آراء اللغويين في اشتقاق بعض الألفاظ، وليس للعربية معجم تاريخي يَفصل في الأمر.

---

١٨ محسب محي الدين محسب،التحليل الدلالي في الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، المنيا مصر، دار الهدى، ط١، ٢٠٠١، ص ٤٤

١٩ العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٠٥

٢٠ ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق:عبدالسلام هارون، بيروت، دار الفكر،ط/١ ١٩٧٩، مادة (ح.ر.س)ج٢ ص ٣٨

ب. بغض النظر عن صحة الاشتقاق من عدمه، تبقى الاستمرارية سمة دلالية مميزة للفظ الحراسة.

ج. لم يستوعب أبو هلال كل ألفاظ الحقل الدلالي، فمن ديدنه رحمه الله أن لا يزيد على لفظين في عملية التحليل الدلالي، فبرغم أنه ذكر اللفظين ضمن"الْبَاب الْخَامِس عشر فِي الْفرق بَين الْحِفْظ وَالرِّعَايَة والحراسة وَمَا يجْرِي مَعَ ذَلِك وَفِي الْفرق بَين الضَّمَان وَالْوَكَالَة والزعامة وَمَا يقرب من ذَلِك"[٢١] إلا أنه يعتمد أسلوب الثنائيات؛ لذا لم يتناول بالتحليل كلمات شائعة الاستعمال في هذا الحقل مثل:(العناية–الصيانة–الحرص).

د. من السمات الدلالية الفارقة بين اللفظين إضافة للاستمرارية سمة الوقاية، وقد نص عليها أبو هلال حين قال:" والحراسة هُوَ أَن يصرف الْآفَات عَن الشَّيْء قبل أَن تصيبه صرفا مستمرا"[٢٢] ومن الشواهد التي تدل على صحة هذا الفارق ما أخرجه الترمذي عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺيَقُولُ:"عَيْنَانِ لَا تَمَسُّهُمَا النَّارُ: عَيْنٌ بَكَتْ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَعَيْنٌ بَاتَتْ تَحْرُسُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"[٢٣] ويعضد صحة استنتاج أبي هلال توارد الفعل حرس في الحديث مع بات التي"تفيد مع معموليها اتصاف اسمها بمعنى خبرها طول الليل"[٢٤] ، ثم صِياغة الفعل (حرس) على هيئة الزمن المضارع الذي يفيد الحال والاستقبال، من ثم فهذا الحارس ناصب قدميه، مستمر طيلة ليله يرقب، ولا تغفل عيناه برهة ليقي الآخرين الأخطار المتوقعة، والذي أبان عن تلك السمة معيار السياق، "فهذه الدلالة التوقعية ما تزال تكتنف الدالة(حرس) في استعمالها المعاصر، ففي سياق الرغبة في إبعاد أذى الأرواح الشريرة، أو إبعاد المرض أو ما إلى ذلك عن الأبناء يقال:(المحروس ابنك)، كذلك نجد التعبير الشائع في الاستعمال اللهجي(العين عليها حارس)، وهو تعبير يطلق عندما يكون هناك أذى ما كان من الممكن أن يلحق العين لكنه لم يلحقها، ثم نجد أيضا استعمال الدالة في تعابير متعددة تدل كلها على هذا الحفظ الوقائي مثل:(الحرس الملكي–الحرس الجمهوري–الحرس الوطني–حرس السواحل....إلخ) "[٢٥]

---

[٢١] العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٠٥

[٢٢] العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٠٥

[٢٣] الترمذي محمد بن عيسى بن سَوْرة، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر،ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط/ ٢ ١٩٧٥ ، ج٤ ص ١٧٥

[٢٤] عباس حسن، النحو الوافي، ط /١٥، القاهرة، دار المعارف،٢٠١٨ ج١ص ٥٥٥.

[٢٥] محسب محي الدين محسب،التحليل الدلالي في الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، ص ٤٤

ولمعيار الاشتقاق أمثلة تطبيقية كثيرة في كتاب الفروق اللغوية، كقوله:"الْفرق بَين الْقُوَّة والشهامة: أَن الشهامة خشونة الْجَانِب مأخوذة من الشيهم وَهُوَ ذكر القنافذ ..الْفرق بَين الشهامة والجزالة: أَن الجزالة أَصْلهَا شدَّة الْقطع تَقول جزلت الشَّيْء إِذا قطعته بِشدَّة...الْفرق بَين الشجَاعَة والبسالة:أَن أصل البسل الْحَرَام فَكَأَن الباسل حرَام أَن يصاب فِي الْحَرْب بمكروه لِشِدَّتِهِ فِيهَا وقوته"ومثل تفريقه بَين الْقَصَص والْحَدِيث حيث قال:"وأصل الْقَصَص فِي الْعَرَبيَّة إتباع الشَّيْء الشَّيْء ...وَسمي الْخَبَر الطَّوِيل قصصا لِأَن بعضه يتبع بَعْضًا حَتَّى يطول وَإِذا استطال السَّامع الحَدِيث قَالَ هَذَا قصَص، والْحَدِيث يكون عَمَّن سلف وَعَمن حضر، وَيكون طَوِيلا وقصيرا، وَيجوز أَن يُقَال الْقَصَص هُوَ الْخَبَر عَن الْأُمُور الَّتِي يَتْلُو بَعْضهَا بَعْضًا، والْحَدِيث يكون عَن ذَلِك وَعَن غَيره، والقص قطع يستطيل وَيتبع بعضه بَعْضًا، مثل: قصّ الثَّوْب بالمقص، وقص الْجَنَاح، وَمَا أشبه ذَلِك، وَهَذِه قصَّة الرجل يَعْنِي الْخَبَر عَن مَجْمُوع أمره، وَسميت قصَّة لِأَنَّهَا يتبع بَعْضهَا بَعْضًا حَتَّى تحتوي على جَمِيع أمره."[٢٦]

وتكرر تعويل أبي هلال على معيار الاشتقاق في تفريقة بين (الكذب، والإفك–الْمَدْح، والتقريظ–الْمَدْح، وَالثنَاء–الْمَدْح، والإطراء–السب، والشتم–الْقسم، وَالْحلف–القرآن، والفرقان–الْقِرَاءَة، والتلاوة–الوسوسة، والنزع)

لا مراء في أن الاشتقاق معيار مهم من أجود معايير التفريق اللغوي بين الألفاظ المتقاربة المعنى؛ حيث يمكننا تمييز معنى اللفظ من مرادفِهِ بالعودة إلى أصلِهِما الثلاثي، والتعرف على معنى ذلك الأصل كما قال أبو هلال العسكري، لكن ثمة ألفاظا لا يمكن التعرف على أصل اشتقاقها لأحد العوامل الثلاثة الآتية:

أ. التغير الدلالي الذي يلحق الألفاظ.

ب. التغير الصوتي الذي يطرأ على الألفاظ.

ج.عدم تدوين الملابسات التي صاحبت اشتقاق جُل ألفاظ العربية.

[٢٦] العسكري، الفروق اللغوية، ص٤١، ١٠٨

ولهذا العامل الأخير تحفظ كثير من علماء العربية الراسخين من الاعتماد كثيرا على معيار الاشتقاق في بيان الفروق اللغوية بين الألفاظ، فقد"توقّف أبو بكر عن كثير ممّا أسرع إليهِ أبو إسحاق من ارتكاب طريق الاشتقاق، واحتجّ أبوبكر[٢٧]عليه بأنه لا يؤمَن أن تكون هذه الألفاظ المنقولة إلينا قد كانت لها أسباب لم نشاهدها، ولم ندرِ ما حديثها، ومثَّل له بقولهم: (رفع عَقِيرته) إذا رفع صوته، قال له أبو بكر: فلو ذهبنا نشتقّ لقولهم (ع.ق.ر) من معنى الصوت لبُعد الأمر جِدًّا، وإنما هو أنّ رجلا قُطِعت إحدى رِجْليه فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم نادى وصرخ بأعلى صوته، فقال الناس رفع عِقيرته، أي رِجله المعقورة، قال أبو بكر فقال أبو إسحاق[٢٨]: لستُ أدفع هذا، ولذلك قال سيبويه في نحوٍ من هذا:"أو لأن الأوّل وصل إليهِ عِلْم لم يصل إلى الآخِر"، يعنى ما نحن عليه من مشاهدة الأحوال والأوائل"[٢٩]

ب. دلالات الصيغ الصرفية:

حين نطالع الرافد السابع لمعرفة الفروق اللغوية بين المفردات عند أبي هلال العسكري نجد دلالات البنى الصرفية هي التجلي الآخر لمعايير المستوى الاشتقاقي، والتي تعين على معرفة الفرق اللغوي بين الألفاظ المتقاربة دلاليا"فإذا اختلفت الصيغ والأصول اختلفت المعاني لا محالة"[٣٠] مثاّل ذلك:"الفرق بين الاستفهام والسؤال، وذلك أن الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم أو يشك فيه، وذلك أن المستفهم طالب لأن يفهم، وقد يجوز أن يسأل فيه السائل عما يعلم وعن ما لا يعلم، فصيغة الاستفهام وهي استفعل والاستفعال للطلب ينبئ عن الفرق بينه وبين السؤال، وكذلك كل ما اختلفت صيغته من الأسماء فمعناه مختلف"[٣١] لقد استعان أبو هلال في التفريق بين الفعلين(سأل–استفهم) بالبنية التصريفية التي أفادت دلالة زائدة على المعنى المعجمي كما هو مبين في الشكل التالي:

٢٧ يقصد بأبي بكر أبا بكر ابن السراج صاحب كتاب الأصول في النحو، وهو من تلامذة المبرد، توفي سنة ٣١٦هـ.
٢٨ هو ابراهيم بن السري أبو إسحاق المشهور بالزجاج، كان من تلامذة المبرد، وكان مولعا بالاشتقاق، كانت وفاته سنة ٣١٠هـ
٢٩ ابن جني أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، بيروت، عالم الكتب، ط/٢، ٢٠٠٦،ج١ ص ٢٤٨
٣٠ العسكري، الفروق اللغوية، ص١٣٢
٣١ العسكري، الفروق اللغوية، ص ١٨

إن الباحث عن الفروق الدلالية بين الألفاظ في حاجة ماسة إلى الوقوف على معاني الصيغ، والمشتقات، والجموع بأنواعها لبيان المعنى المراد، وفهمه على الوجه الصحيح، كما يحتاج المتحدث إلى معرفة دقيقة بكيفية صياغة هذه القوالب، ودلالة كل صيغة ليعبر تعبيرًا صحيحًا عما يريد."ولعل هذا المعيار يمثل أحد التجاوبات العربية في بناء مفرداتها، حيث تعتمد في ذلك على الصوغ المطرد للأبنية التي تحمل بمجرد صيغة وزنها دلالة مفهومية"[٣٢] ، وتراثنا اللغوي ثري سباق في بيان هذه الصيغ ومعانيها، فصيغ الأفعال في العربية تدل على الحدث وزمنه، مضيا وحالا واستقبالا وقد يتصل بهذه الأفعال ما يدل على درجة التوكيد، أو جنس المتحدث والسامع، "وصيغ الأسماء تحمل العديد من المعاني التي تتنوع بنوعها كأسماء الفاعلين، والمفعولين، وصيغ المبالغة، وأسماء الزمان، والمكان، والتصغير..."[٣٣] إن الوحدة الدلالية الصغرى المتمثلة في الكلمة تصاغ في قالب بأحد الأوزان الصرفية، هذا الوزن الصرفي يعدُ معيارا فارقا بين الكلمات المترادفة، والجدول التالي يشير إلى دلالات صيغ الثلاثي المزيد بحرفين كنموذج[٣٤]:

الْأَوْزَانُ	الْمَعَانِي	الْأَمْثِلَةُ
	اللُّزُوم فَإِذَا كَانَ الثلاثى الْمُجَرَّدُ مُتَعَدِّيًا وَزِيدَ أَلِفًا وَنُونًا صَارَ لاَزِمًا.	اِنْطَلَقَ القطار.

٣٢ محسب محي الدين محسب، التحليل الدلالي في الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، ص ٥٧
٣٣ هلال عبد الغفار حامد، علم اللغة بين القديم والحديث، القاهرة، مطبعة الجرلوى، ط٣، ١٩٨٩، ص١٩٩.
٣٤ يرجع إلى أمهات كتب الصرف العربية لمزيد من التفصيل حول معان الأبنية الصرفية، مثل المفتاح في الصرف أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ) تحقيق: علي توفيق الحَمَد، مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة: الأولى (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م)

انْفَعَلَ	الْمُطاوِعَةُ أَي أَنْ أَثْرَ الْفِعْلِ يَظْهَرُ عَلَى مَفْعُولِهِ كَأَنَّه اِسْتَجَابَ لَهُ.	فَتَحْتُهُ فَانْفَتَحَ.
افْتَعَلَ	الْمُطاوِعَةُ لـ (فَعَلَ- أَفْعَلَ – فَعَّلَ).	غَسَلْتُهُ فَاغْتَسَل- أَسْمَعْتُهُ فَاسْتَمَعَ – قَرَّبْتُهُ فَاقْتَرَبَ.
	الْاِشْتِراكُ.	اقتتل المتصارعان.
	الْاِتِّخَاذُ.	اِكْتَالَ: اِتَّخَذَ كَيْلًا.
	الْمُبَالَغَةُ.	اِرْتَكَبَ الْمُجْرِمُ جريرة.
تَفَعَّلَ	الْمُطاوِعَةُ، وَهُوَ يُطَاوِعُ (فَعَّلَ).	أَدَّبْتُه فَتَأَدَّبَ.
	التَّكَلُّفُ، أَي الرَّغْبَةُ وَالْاِجْتِهَادُ فى تَحْقِيقِ فِعْل.	تَصَبَّرَ الْمَرِيضُ.
تَفَاعَلَ	الْمُشَارَكَةُ الْمُتَوَازِنَةُ بَيْنَ اِثْنَيْنِ فَأَكْثَر.	تَقَاتَلَ الْجَيْشَانِ.
	التَّظَاهُرُ أي اِدِّعَاءُ الْاِتِّصَافِ بِالْفِعْلِ مَعَ انتفائه عَنْه.	تَنَاوَمَ الْأَطْفَالُ.
	التَّدَرُّجُ أى حُدوثُ الْفِعْلِ شِيئًا فَشِيئًا.	تَزَايَدَ الْخَيْرُ.
	الْمُطاوِعَةُ لـ (فَاعَلَ).	عَاوَنْتُهُ فتَعَاوَن.

افْعَلَّ	يَدِلُّ عَلَى الْأَلْوَانِ، وَالْعُيُوبُ، بِقَصْدِ الْمُبَالَغَةِ.	اعْوَرَّت الْعَيْنُ– ازْرَقَّت السَّمَاءُ.

إن الصيغ الصرفية الآنفة قد أبانت عن فروق دلالية دقيقة رغم تشاركها في المعنى المعجمي العام للجذر والبنية، فمثلا الصيغ (فاعل–تفاعل–افتعل) من معانيها(المشاركة) لكنها تمتاز فيما بينها بفروق دلالية على النحو الآتي:

فاعل	تفاعل	افتعل
• المشاركة غير المتكافئة. • قاتل الجندي المجرم.	• الْمُشَارَكَةُ المتكافئة بَيْنَ اِثْنَيْنِ فَأَكْثَر. • تقاتل الجيشان.	• المشاركة المتصفة بالمبالغة • اقتتل المتصارعان.

والمبالغة كما هو واضح من الجدول السابق قد اختلفت دراجتها، واختصت بحقول دلالية في مواطن دون أخرى، فصيغة(افعلَّ) قاصرة على حقلي الأمراض والألوان، وصيغة الثلاثي المزيد بحرف واحد(فعَّل) تفيد مطلق المبالغة، ولا تخص حقلا دلاليا دون الآخر، على حين أنها في صيغة(تَفَعَّلَ) مشوبة بمعنى التَّكَلُّفُ من أجل التحلي بصفة ما، فيقال:(تحلم–تشجع–تكبر).

وإذا ما تجاوزنا المثال الذي ذكره أبو هلال في مفتتح كتابه(الفروق اللغوية)، وولجنا إلى رحاب دراسته التطبيقية في ثنايا الكتاب سنجد أن معيار اختلاف الصيغة الصرفية كان عاملاً رئيسا في تحديد السمات الدلالية الفارقة لكثير من الألفاظ كما في النماذج الآتية:

"الْفرق بَين الِاضْطِرَاب وَالْحَرَكَة: أَن الِاضْطِرَاب حركات مُتَوَالِيَة فِي جِهَتَيْنِ مختلفتين وَهُوَ افتعال من ضرب يقال اضطرب الشيء كأن بعضه يضرب بعضا فيتمحص، وَلَا يكون الِاضْطِرَاب إلا مكروها فِي مَا هُوَ حَقِيقَة فِيهِ أَو غير حَقِيقَة أَلا ترى أَنه يُقَال اضْطَرَبَتْ السَّفِينَة واضطرب حَال زيد واضطرب الثَّوْب وكل

ذَلِك مَكْرُوه وَلَيْسَت الْحَرَكَة كَذَلِك"[٣٥] لقد بنى أبو هلال العسكري كلامه في الفرق بين اللفظين على صيغة (افتعل) وما تفيده من دلالة المبالغة والتتابع في الحركة، وها هو يفرق بين صيغتين من صيغ المبالغة معتمدا على الدلالة الصرفية، فيقول في الْفرق بَين علَّام وعلَّامة: أَن الصّفة بعلام صفة مُبَالغَة، وَكَذَلِكَ كل مَا كَانَ على فعال، وعلامة وَإِن كَانَ للْمُبَالَغَة فَإِن مَعْنَاهُ وَمعنى دُخُول الْهَاء فِيهِ أَنه يقوم مقَام جمَاعَة عُلَمَاء، فَدخلت الْهَاء فِيهِ لتأنيث الْجَمَاعَة الَّتِي هِيَ فِي مَعْنَاهُ؛ وَلِهَذَا يُقَال الله علام، وَلَا يُقَال لَهُ عَلامَة كي لا يُقَال إِنَّه يقوم مقَام جمَاعَة عُلَمَاء"[٣٦] وينص صراحة على دور الصيغة الصرفية والأصل الاشتقاقي في معرفة الفرق الدلالي بين الإلجاء والاضطرار، ويرد على من قال أن هذه فروق اصطلح عليها المتكلمون مؤخرا، وليست ثابتة في أصل اللغة، يدفع ذلك بقوله:" وَقيل هَذَا الِاصْطِلَاح من الْمُتَكَلِّمين، فَأَما أهل اللُّغَة فَإِن الإلجاء والاضطرار عِنْدهم سَوَاء، وَلَيْسَ كَذَلِك لِأَن كل وَاحِد مِنْهُمَا على صِيغَة، وَمن أصل، وَإِذا اخْتلفت الصِّيَغ وَالْأُصُول اخْتلفت الْمعَانِي وَلَا محَالة"[٣٧] ، نعم، إن اختلاف الصيغ سيؤدى حتما إلى اختلاف الدلالات، فلفظ الإلجاء على صيغة (إفعال)، وتلك الصيغة تدل على التعدية، والصيرورة، أما لفظ الاضطرار فقد جاء على صيغة (الافتعال) الدالة على المبالغة والحركة.

وهذه طائفة من الألفاظ التي استعمل فيها أبو هلال العسكري معيار الصيغة الصرفية لبيان الفروق اللغوية الكائنة بين تلك الألفاظ:(الكلام،التكليم-السمع،والاستماع-النّظر،والانتظار-الْبَصِير، والمستبصر-الْحصْر، والإحصار-الْأَخْذ، والاتخاذ).

وهل لهذا المعيار صدى في معاجمنا العربية القديمة؟ وركن مكين يُطمَأنُّ إليه ويستمد منه؟

نعم، لقد كان لهذا المعيار الذي أسهب فيه أبو هلال العسكري تنظيرا وتطبيقا إرهصات قوية في معاجمنا العربية، والتفاسير القرآنية، فمعيار اختلاف البنية الصرفية شائع في التفريق بين الألفاظ المتقاربة المعنى

[٣٥] العسكري، الفروق اللغوية، ص ١٤٧

[٣٦] العسكري، الفروق اللغوية، ص ٨٦

[٣٧] العسكري، الفروق اللغوية، ص١٣٢

في المعاجم العربية، كتفريق ابن منظور:"بين الرحمن والرحيم، حيث"بنيت الصفة الأُولى على فَعْلانَ؛ لأَن معناه الكثرة، وذلك لأَن رحمته وسِعَتْ كل شيء، وهو أَرْحَمُ الراحمين."[٣٨]

وتلك إشارة أخرى نوردها هذه المرة من أحد المفسرين البلاغيين، قال الزمخشري رحمه الله:" "والكبكبة:تكرير الكب،جعل التكرير في اللفظ دليلاً على التكرير في المعنى،كأنه إذا ألقى في جهنم ينكب مرة بعد مرة حتى يستقرّ في قعرها"[٣٩] فثمة فرق بين الفعل الثلاثي(كب) وأخيه المضعف (كبكب)، وجوهر الفرق الدلالي المتمثل في:(تكرير الكب–الشدة والتدافع–الازدحام) عائد إلى معيار الصيغة الصرفية.

والإشكالية التي تواجهنا عند تطبيق هذا المعيار كوسيلة للتفريق بين المعاني المتقاربة وجود مباني صرفية تُستعمل في خلاف ما وُضعت له من معان لأغراض بلاغية، كاستخدام صيغة اسم الفاعل بمعنى المفعول في قوله ﷻ: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ﴾[الحاقة:٢١] فسر ابن كثير–وهو من كبار المفسرين بالمأثور–راضية فقال: "أي مرضية"[٤٠] ويتفق معه الرازي وهو إمام مدرسة التفسير بالرأي فيقول مفصلا: "وصف العيشة بأنها راضية فيه وجهان:

الأول: المعنى أنها منسوبة إلى الرضا كالدارع والنابل، والنسبة نسبتان نسبة بالحروف، ونسبة بالصيغة.

الثاني: أنه جعل الرضا للعيشة مجازاً مع أنه صاحب العيشة"[٤١]

وهجا الحطيئة الزبرقان بن بدر فقال:

دَعِ المكارِمَ لا تَرحَل لِبُغيَتِها ** وَاقعُد فَإِنَّكَ أَنتَ الطاعِمُ الكاسي" [٤٢]

---

[٣٨] ابن منظور،لسان العرب، مادة (ر.ح.م) ج ١٢ ص ٢٣٠

٣٩ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/٣، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م، جـ ٣ صـ ٣٢٢

٤٠ ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الجديدة، ١٩٩٤م، ج٤ ص٥٠١.

٤١ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥ ص٤٩٤

٤٢ الحطيئة أبو مُلَيْكة جرول بن أوس بن مالك العبسي، ديوان الحطيئة، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط/ ١، ١٩٥٨، ص٣٠٥.

يريد: المطعوم المكسوّ، فانظر كيف أُستعملت صيغة صرفية في غير ما وضعت له، ومع اعترافنا بأن النظام الصرفي العربي بالغ الدقة، وأن المعايير الاشتقاقية كانت مطردة بشكل واسع في كثير من الألفاظ، إلا أنه يجدر بنا الاعتراف كذلك بمرونة الاستعمال اللغوي لهذا النظام، كي يتسق مع الأغراض الأسلوبية التي لا يتوقف جريانها، ولعمري لنعم ما صنع ابن جني في الخصائص حيث بوَّب و فصَّل فقال: "باب في شجاعة العربية: اعلم أن معظم ذلك إنما هو الحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير، والحمل على المعنى، والتحريف."[٤٣] فلابد من مراعاة هذه المرونة والشجاعة الأسلوبية عند تطبيق معايير الفروق اللغوية المنبثقة من القواعد الصرفية العربية.

ومما يؤكد اختصاص العربية بهذه المعايير الاشتقاقية لإثبات الفروق اللغوية أنك لا تجد أثرا لدور الأصل الاشتقاقي أو الصيغة الصرفية في معايير كولنسون (W.E.Coliinson)، أو روي هارس (R.Harris)، أو هوارد جاكسون(H.Jackson) "[٤٤] ذلك أنهم ينطلقون في دراستهم من خصائص لغاتهم الغربية، وقلما يلتفتون إلى ما تختص به لغات من أسر لغوية مغايرة، من ثم استحوذت على معاييرهم المستويات الدلالية، والسياقية، لأن الاشتقاق قلما يوجد في اللغات الغربية، وإن وجد فبصورة محدودة للغاية.

---

[٤٣] ابن جني، الخصائص، ج ٢ ص٣٦٠

[٤٤] ينظر هذه المعايير الغربية في المراجع الثلاثة الآتية:

1) Collinson, W. E. (1939). Comparative synonymics: some principles and illustrations. Transactions of the philological society, 38(1), 54-77.
2) Harris, R. (1970). *Synonymy and linguistic analysis*. University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom).
3) Jackson, H. (2014). Words and their Meaning. Routledge.

خاتمة واستشراف:

نخلص من وصف وتحليل معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية إلى جملة من الحقائق نُجملها فيما يلي:

١. انتظمت معايير المستوى الاشتقاقي لدى أبي هلال في مسارين:

أ. التأصيل الاشتقاقي للألفاظ.

ب. دلالات الصيغ الصرفية.

٢. تُبرز معايير المستوى الاشتقاقي عند أبي هلال العسكري السمات الدلالية لكثير من الألفاظ المتقاربة المعنى إلى حد كبير، لثرائها وتنوعها وأصالتها العربية.

٣. لا تستقل المعايير الاشتقاقية ببيان كل الأوجه الفارقة بين الألفاظ المتقاربة المعنى، من ثم يحسن الاعتماد على المعايير الدلالية، والتركيبية، والسياقية لضمان الشمولية، والاستيثاق من صحة الفروق التي تُوصل إليها.

٤. ثمة إشكالات تقف عائقا دون تطبيق معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية، وتحول دون فعاليتها التطبيقية على النصوص العربية، من أهم هذه الإشكالات ما يلي:

أ. صعوبة تحديد الأصل الاشتقاقي لغالبية الألفاظ للأسباب التي مرت بنا في البحث.

ب. قد تُستخدم مباني صرفية في خلاف ما وُضعت له من معان لأغراض بلاغية.

ج. الناطق أو المتلقي للغة اليوم لا يُعير هذه الفروق التاريخية اهتماما كبيرا، ويستعمل الألفاظ شبه المترادفة في السياقات نفسها دون مراعاة للسمات الدلالية الخاصة بكل لفظ، فالقول بالفروق نهج معياري بحت لا يتسم بالواقعية.

ومن أجل استثمار معايير أبي هلال العسكري الاشتقاقية في بيان الفروق اللغوية يستشرف البحث آفاقا مستقبلية تتمثل في الآتي:

أ. ضرورة تضافر الجهود البحثية لاستكمال دراسة معايير الفروق اللغوية المبثوثة في تراثنا العربي من منظور وصفي تحليلي.

ب. القيام بدراسات تطبيقية لاختبار مدى فاعلية معايير أبي هلا العسكري في الكشف عن الفروق اللغوية، للوقوف على نقاط القوة، ومعالجة الإشكالات عبر طرح الحلول والبدائل المختلفة.

ج. استجلاء تراث معايير الفروق اللغوية خارج إطارها الأساسي المتمثل في كتب الفروق اللغوية؛ فثمة تنظيرات وتطبيقات لمعايير الفروق اللغوية مبثوثة في كتب (لحن العامة–شرح الدواوين الشعرية–غريب القرآن والحديث–المعاجم اللغوية...إلخ).

د. استثمار الاشتقاق في مناهج تعليم المفردات العربية من أجل إيضاح معاني الألفاظ المترادفة، وإثراء الرصيد اللغوي لطلاب العربية.

هـ. استثمار الاشتقاق في الترجمة الدقيقة للمفردات المتقاربة دلاليا، وتعريب المصطلحات .

قائمة المراجع:

الترمذي، م. (١٩٧٥)، سنن الترمذي، ط ٢، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، (4/ 175)
جبل، م. (٢٠١٠)، المعجم الاشتقاقي المؤصل، ط:١، القاهرة، مكتبة الآداب، ج١ ص٥.
الحطيئة، أ. (١٩٥٨)، ديوان الحطيئة، ط ١، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ص٣٠٥.
حفني، ر:"معايير أبي هلال العسكري الدلالية ودورها في إثبات الفروق اللغوية (دراسة وصفية)" بحث منشور في مجلة المقرى للدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية المجلد(٤) العدد(٢) ديسمبر ٢٠٢١م https://www.asjp.cerist.dz/en/article/170636
الجرجاني، ق.(١٩٨٧)، المفتاح في الصرف، ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص٥٥
الجرجاني، ع. (١٩٨٣)، التعريفات، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٢٧.
الجاحظ. ع (١٩٨٨)، البيان والتبيين ، ط ٧، القاهرة، مكتبة الخانجي، ج١ ص ٧٦.
ديرشوي، سهل، أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية، أنقرة، دار إلهيات للنشر ٢٠٢٢، ص٧٩
الرازي، ف. (٢٠٠٠)، مفاتيح الغيب، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، (ج١ص٢٣) (ج ١٥ ص٤٩٤).
الراغب، ح. (١٩٩١)، المفردات في غريب القران، ط:١، دمشق دار القلم، ص٥٥
الزمخشري، م، (١٩٨٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربي، جـ ٣ صـ ٣٢٢.
السيوطي، ع. (١٩٩٨)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٨٠.
العسكري، أ. (١٩٩١)، الفروق اللغوية، ط ٩، القاهرة، دار العلم و الثقافة، ص ١٣، ١٧، ١٨، ٨٦، ١٣٢، ١٤٧، ١٨١، ١٨٦.
الفراهيدي، خ. (١٩٨٧)، العين ، ط ٢، بيروت، دار ومكتبة الهلال(ج٧ص٣٣٦)
ابن جني، أ. (٢٠٠٦)، الخصائص، ط ٢، بيروت، عالم الكتب، ج١ ص ٢٤٨، ج ٢ ص ٣٦٠.
ابن دريد، م. (١٩٩١)، الاشتقاق،ط ١ بيروت لبنان، دار الجيل، ص٤
ابن فارس، أ. (١٩٧٩)، مقاييس اللغة،ط 1، بيروت، دار الفكر، ج٢ ص ٣٨.
ابن كثير، أ. (١٩٩٤)، تفسير القرآن العظيم، الطبعة الجديدة، بيروت، دار الفكر، ج٤ ص٥٠١.
ابن منظور، م. (١٩٧٠)، معجم لسان العرب، ط ٧، بيروت، دار صادر، ج٤ ص ٢٧، 315، ج١٢ ص٢٣٠.
عباس، ح. (٢٠١٨)، النحو الوافي، ط ١٥، القاهرة، دار المعارف، (ج١ص ٥٥٥).
أمين، م. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (١٩٨٤)، مجموع القرارات العلمية في خمسين عاما من ١٩٣٤ إلى ١٩٨٤ القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
.محسب، م. (٢٠٠١)، التحليل الدلالي في الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، ط١، المنيا مصر ، دار الهدى، ص ٤١، ٤٢، ٤٤، ٥٧، ١٠٨،٢٠٥.
هلال ع. (١٩٨٩) ، علم اللغة بين القديم والحديث، ط ٣، القاهرة، مطبعة الجرلوى ، ص١٩٩.
١. Collinson, W. E. (1939). Comparative synonymics: some principles and illustrations. Transactions of the philological society, 38(1), 54-77.

Harris, R. (1970). Synonymy and linguistic analysis. University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom). .٢
Jackson, H. (2014). Words and their Meaning. Routledge. .٣

1- Al-Tirmiḏy, M. (1975), *Sunan al-Tirmiḏy*, (2nd edn), Miṣr, Maktabaẗ Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, (Vol.4/ p175).
2- ğabal, M. (2010), Al-muʿğam Al-ʾištiqāqī Al-muʾaṣal, 1st ed, Al-qāhira, Maktabat Al-ʿādāb, 1st vol p5.
3- Al-Ḥuṭayʾah, A. (1958), Dīwān al-Ḥuṭayʾah, (1st edn), al-Qāhirah, maṭbaʿaẗ Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, wa ʾawlāduh, (p305).
4- Ḥifnī, R. (2021), Maʿāyīr ʾAbī Hilāl al-ʿAskarī al-dalālyah wa dawruhā fī ʾiṯbāt al-furūq al-luġawyah (Dirāsah waṣfyah)" Baḥṯ manšūr fī mağallaẗ al-Maqrī lildirāsāt al-luġawyah al-naẓaryah wa al-taṭbīqyah (vol.4, Issue 2, https://www.asjp.cerist.dz/en/article/170636,P 37,50)
5- Al-ğirğānī, Q. (1987), Al-miftāḥ Fī Al-ṣarf, 1st ed, Bayrūt, Muʾassasat Al-risālah, p55.
6- Al-Ǧirğānī, ʿ. (1983), *al-Taʿrīfāt*, (1st edn), Bayrūt, Dār al-kitāb al-ʿilmyah, (p7).
7- Al-Ǧāḥiẓ, ʿ. (1988), *al-Bayān wa al-tabyīn*, (7th edn), al-Qāhirah, Maktabaẗ al-Ḫānğī, (Vol.1, p 76).
8- AL-DERŞEVİ Sehil, Anadilin İkinci Dil Öğrenimine Etkisi, (Ankara: İlahiyat Yayınları,(2022) p79
9- Al-Rāzī, F. (2000), *Mafātīḥ al-ġayb*, (1st edn), Bayrūt, Dār al-kitāb al-ʿilmyah, (vol.1, p23) (vol.5, p494).
10- Al-rāġib, ḥ. (1991), Al-mufradāt Fī ġarīb Al-qurʾān, 1st ed, Dimašq, Dār Al-qalam, p55.
11- Al-Zamaḫšary, M. (1987), *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq ġawāmiḍ al-tanzīl,* (3rdedn), Bayrūt, Dār al-kitāb al-ʿarabī, (Vol. 3, p322).
12- Al-Suyūṭī, ʿ. (1998), *al-Muzhir fī ʿulūm al-luġah wa ʾanwāʿuhā*, (1st edn), Bayrūt, Dār al-kitāb al-ʿilmyah, (p80).
13- Al-ʿaskarī, ʾ. (1991), *al-Furūq al-luġawiyah*, (9th edn), al-Qāhirah, Dār al-ʿilm wa al-ṯaqāfah, (p 13, 17, 18, 86, 132, 147, 181, 186).
14- Al-Farāhīdī, Ḫ. (1987), *al-ʿayn*, (2nd edn), Bayrūt, Dār wa Maktabaẗ al-Hilāl, (Vol.7, p336).
15- Ibn Ǧinnī, ʾ. (2006), al-Ḫaṣāʾiṣ, (2nd edn), Bayrūt, ʿālam al-kitāb, (Vol.1, p 248, Vol.2, p 360).
16- ʿibn Durayd, M. (1991) Al-ʾištiqāq. 1st ed, Bayrūt, Lubnān, Dār Al-ğīl, p 4.
17- Ibn Fāris, ʾ. (1979), Maqāyīs *al-luġah*, (1stedn), Bayrūt, Dār al-fikr, (Vol.2, p38).

18- Ibn Kaṯīr,ʾ. (1994), *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm*, (New edition), Bayrūt, Dār al-fikr, (Vol.4, p501).
19- Ibn Manẓūr, M. (1970), *Muʿğam lisān al-ʿarab*, (7thedn), Bayrūt, Dār Ṣādir, (Vol.4, p 27, 315, Vol.12 p230).
20- ʿabbās, Ḥ. (2018), *al-Naḥw alwāfī*, (15thedn), al-Qāhirah, Dār al-maʿārif, (Vol.1, p 555).
21- Muḥsib, M. (2001), *al-Taḥlīl al-dalālī fī alfurūq fī al-luġah liʾAbī Hilāl al-ʿAskarī*, (1st edn), al-Minyah Miṣr, Dar al-hudā, (p 41, 42, 44, 57,108,205).
22- ʿamīn, M. Muğammʿ Al-luġah Al-ʿarabyah in Al-lqahira, (1984), Mağmūʿ Al-qarārāt Al-ʿilmiyah Fī ẖamsīna ʾāman Min 1934 ʿila 1984 Al-qāhira, Al-hayʿah Al-ʾāmah Lišuʿūn Al-maṭābiʿ Al-ʿamīriyah, p16-17.
23- Hilāl, ʿ. (1989), *ʿIlmu al-luġah bayna al-qadīm wa al-ḥadīṯ*, (3rd edn), al-Qāhirah, maṭbaʿaẗ al-Ğarlawī, (p199).
24- Collinson, W. E. (1939). Comparative synonymics: some principles and illustrations. Transactions of the philological society, 38(1), 54-77.
25- Harris, R. (1970). Synonymy and linguistic analysis. University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom).
26- Jackson, H. (2014). Words and their Meaning. Routledge.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 29.04.2022 | Accepted: 22.05.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757478

القرآن الكريم تعليمه وتدبّره للناطقين بغير العربية

The Noble Qur'an Being Taught And Managed By Non-Arabic Speakers

منجد مصطفى بهجت*

Munjid Mustafa Bahjat

ملخص

ترجم القرآن الكريم بمعظم لغات العالم، إن لم يكن بجميعها تيسّر تداوله عند المسلمين من غير العرب أقبلوا على قراءة هذه الترجمات، وبعض سماها تفسيرًا، ما جعله أقرب إلى الفهم والتأمل وهذا لا يغني عن قراءة القرآن ومحاولة فهمه بلغته التي نزل بها. ومن هنا تنطلق فكرة بحثي في تقديم صورة تُعين القارئ غير العربي على فهمه. وبين أيدينا تطبيقات حاسوبية كثيرة في التعامل مع القرآن الكريم. لكني– على حرصي — لم أقف على نموذج أو صورة تيسّر فهم القرآن الكريم، بأجزائه الثلاثين، وانطلقت من خلال الطلاب الذي تعاملت معهم أكثر من عشرين عاما، في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والعناصر التي يرتكز عليها البحث هي ستة: العلاقة الداخلية الخاصة، (د) تتمثل في التكرار والجناس، بين المفردات في الآية الواحدة. وفي المفردات في السورة الواحدة العلاقة الخارجية العامة، (خ) وفي الكلمات الأضداد (ض) والكلمات ذات الدلالة المرادفة (ف) والكلمات ذات الحقل الدلالي الواحد كذلك (ل) وفي عناصر أخرى يمكن أن تضاف فيما بعد. وفي الملاحق نماذج تطبيقية بالألوان توضح فكرة البحث.

الكلمات المفتاحية: تعليم القرآن الكريم، فهم القرآن الكريم، تدبّر القرآن الكريم، غير الناطقين بالعربية.

* أستاذ دكتور بقسم اللغة العربية – بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، munjid@iium.edu.tr

المقدمة:

فلم يزل القرآن الكريم الكتاب المعجز، بين أيدي المسلمين، وكل يوم تتكشف لنا وجوه جديدة من إعجازه.. ولذلك بقي الكتاب الأول بين أيدي المسلمين قاطبة، يعنون بقراءته وتدبره، على الرغم من تأخر كثير من المسلمين في تعلم اللغة العربية التي أنزل بها.

ومن وجوه العناية به، أننا وجدنا ترجمته منتشرة بين أيدينا، بمعظم لغات العالم، إن لم يكن بجميعها، بعدد تردد بعض العلماء في إجازة ترجمته، لكن تحولات القرن العشرين والواحد والعشرين، يسّرت تداوله باللغات المختلفة، مما جعل المسلمين من غير العرب يقبلون على قراءة هذه التراجم، وبعض سماها تفسيرًا، وهو ما جعله أقرب إلى الفهم والتأمل على تفاوت مستويات هذه التراجم وتباينها من حيث دقة أداء المعنى..

ووجدنا في الطرف الآخر طائفة من المسلمين، يقبلون على قراءته وتدبّره باللغة العربية بعد تعلمهم اللغة العربية بشكل صحيح، ولا شك أن قراءة تفسير القرآن أو ترجمته لا يغنيان عن قراءته بالعربية، فهو متعبد بتلاوته بالعربية، ومن هنا تنطلق فكرة بحثي في تقديم صورة مصاحبة له تُعين القارئ غير العربي على فهمه. وبين أيدينا تطبيقات حاسوبية كثيرة في التعامل مع القرآن الكريم حفظا، وفي القراءات العشر المتواترة، وفي التفاسير على اختلاف أنواعها.

لكني- على حرصي – لم أقف على نموذج أو صورة تيسر التعامل مع القرآن الكريم بلغته التي نزل بها، فتابعت الموضوع، في بعض السور في البداية، ثم اكتمل التصور عندي في القرآن الكريم بأجزائه الثلاثين، وكنت أنطلق من خلال تعرفي على الطلاب الذي تعاملت معهم أكثر من عشرين عاما، حين عملت في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وكذلك حين تعاملت مع عدد أبناء المسلمين ممن رغبوا في تعلم العربية، حبًا منهم بفهم ما يقرأونه من الآيات القرآنية في الصلاة أو في المناسبات الدينية. لا يفوتني أن أشكر أخي الدكتور أكرم محمد زكي الذي أكرمني بنسخة حاسوبية من القرآن الكريم، فجزاه الله عني خير الجزاء.

تيسير فهم القرآن لغير العرب:

إن فكرة المصحف لغير الناطقين بالعربية، راودتني بعد أن حكّمت رسالة علمية للدكتوراه في إحدى الجامعات الماليزية، وكانت الرسالة بعنوان: الجناس الاشتقاقي في القرآن الكريم، ومن هنا سيكون الهامش المصاحب للمصحف مفيدًا للقارئ العربي، لكن فائدته ستكون أشدّ لغير العربي، وستكون الاستفادة في بداية الأمر يسيرة لكنها تزداد يوما بعد يوم بالممارسة، ولن يحتاج القارئ لمعلّم يصحبه مع قراءته، بل ستكون القراءة والتعلم ذاتيين، لسهوله الفكرة، وسيكون له الخيار في محاولة تدبر القرآن، أو الاكتفاء بقراءته تعبدا كما هو الحال لدى الكثير من المسلمين، ولا سيما من غير العرب، ممن يحسن قراءة القرآن الكريم وربما يحفظه كاملا، لكن دون أن يفهم معانيه العامة التي ستكون ميسرة بالهامش المصاحب، مما سنفصل خطواته فيما بعد. ونؤكد بأن المستهدف هو المعنى، لتحقيق التدبر، أما حفظ القرآن دون فهم معانيه، فأمر ثانٍ، أي خطوة لتحقيق الخشوع والعبادة والتدبر.

ويمكن أن نتمثل بشاهدين من شواهد أحكام التجويد، تغيّر فيهما الحكم، مراعاة للمعنى، وذلك في قوله تعالى القيامة ٢٧: "وقيل من راق" وفي قوله تعالى "بل ران" نجد حكم الإدغام بين النون والراء، واللام والراء ألغي، ونص العلماء

على سكتة خفيفة بين الحرفين تلافيا لتغير المعنى وانحرافه بسبب الإدغام، فالحكم تغيّر في الموضعين، ملاحظا المعنى لا الصوت الذي تخضع له كثير من أحكام التجويد.

قبل أن ندخل في تفاصيل المشروع، يمكن الإشارة إلى ظاهرتين متوازيتين، نجدهما في لغة القرآن الكريم وأسلوبه، الأولى: التنوع في لغته وأسلوبه، في التعبير عن الدلالة الواحدة بإيراد مفردات متعددة في سياق المعنى، مما يستدل معه على ثراء اللغة وغناها، وعلى سبيل المثال الآية ٤٣ من سورة مريم:

"يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا"

أربعة أفعال مختلفة تتكامل في الأداء الدلالي اللغوي: جاء، وأتى، واتبع، وهدى.. تجد بعدها الدلالة واضحة.

والظاهرة الثانية: اعتماد التكرار بصوره المتنوعة، لتأكيد المعنى حسب سياقه، وهو مطرد في كثير من الآيات، تكرار الكلمة الفعل أو الاسم أو الضمير أو الحرف، واعتماد الجناس الاشتقاقي يعزز فكرة التكرار، فمن ذلك الآية ٤٨ من سورة مريم:

"وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاء رَبِّي شَقِيًّا"

وواضح اعتماد الفعل دعا وإيراد ثلاث كلمات فيه، فعلان ومصدر، (تدعون، وأدعو، وبدعاء) وهو ماجعلني أتابع الظاهرة بقصد تيسير فهم الآيات القرآنية، وبلوغ مستوى التدبر لمعانيه، وأهم ما في المشروع أنه يقوم على أساسين:

الأول، يقوم على أساس النظر في الآية القرآنية من منطلق ما يسمى بالهوية البصرية، التي تقوم على أساس اللغة التي جاءت فيها الآيات القرآنية، ومحاولة فهم الكلمات بدلالتها اللغوية في سياقها الذي جاءت فيه، أو بالمفهوم الدلالي الذي ينظر في الآية الواحدة، والآيات المجاورة لها، ما قبلها وما بعدها.

والثاني، التعلم الذاتي، بعد قراءة صفحة واحدة، تمثل الإرشادات، والتجربة تفيد القارئ على مستويين، المبتدئ والمتقدم، فالقراءة الأولى مع التعليقات المصاحبة تقدم فهما عاما، والثانية تقدم فهمًا إضافيا خاصا.

يتضمن الهامش أمرين هما:

1. العلاقة بين المفردات في الأية الواحدة. يشار إلى الكلمات المكررة فقط والأمثلة عليها كثيرة. والكلمات التي لها علاقة ببعضها من حيث الاشتقاق، فيما يعرف في البلاغة بالجناس الاشتقاقي ومثاله: سورة الكافرون وهي في ٦ آيات،. ويمكن تسميتها: العلاقة الداخلية الخاصة، (د) وهي تظهر في أربع آيات من السورة (٢-٥). وتوجد علاقة بين التكرار والجناس، ولا سيما من حيث الوظيفة كما بيّنه ابن أبي الإصبع: أن التجنيس وظيفته إيهام القارئ بالتكرار، ثم يريه بعد ذلك مفاجأة بتشابه الألفاظ واختلاف المعاني.١

2. العلاقة بين المفردات في الأيات المتجاورة، في السورة الواحدة (الكلمة ثم رقمان أوثلاثة للآيات التي تضمنت الكلمة أو الكلمات المتماثلة). ونشير إلى الآية برقمها وإلى الكلمة بإيراد جذرها. ويمكن تسميتها: العلاقة الخارجية العامة، (خ) وهي تظهر كذلك في سورة الكافرون، جاءت صيغة الفعل (عبد) ٨ مرات، وفي ٥ صور مختلفة، لكن جذرها واحد.

وقد أطلق عليها ابن أبي الأصبع تسمية التجنيس المعنوي.٢ وسيكون في آخر المصحف معجم ميسر يعطي معنى الكلمة بشكل موجز. ويصحب هذين الأمرين الرئيسين:

3.الكلمات الأضداد (ض) مثلا: الليل والنهار، السموات والأرض..

4.الكلمات ذات الدلالة المرادفة (ف) مثلا: الحياة الدنيا، لعب ولهو..

5.الصيغة المعتمدة في التعبير (ص) مثلا: صيغة الماضي: (تجلى، خلق، أعطى، اتقى، صدّق ..)

6.الكلمات ذات الحقل الدلالي الواحد كذلك (ل) مثلا: (حميم وعذاب)، (الحرث والأنعام والإبل والبقر والضان والمعز)، (البقل والقثاء والفوم والعدس والبصل والقثاء، النخل والعنب والزيتون).

وهذه العلاقات بين الكلمات في هذه الأبعاد، سيكون فهمها سهلا لغير العربي، ويكون التنبيه عليها مما يساعد على فهم الآية وتدبّرها. وستحقق الفائدة على مستويين، متوسط المعرفة باللغة العربية، والمتقدم فيها.. سنعتمد الترميز في الهامش، تقليلا للكلمات وتيسيرا، على النحو الأتي:

1.التكرار، والعلاقة الاشتقاقية– ت

2.الأضداد– ض

3.الترادف– ف

4.الحقل الدلالي الواحد– ل

5.الحروف والأدوات، مثل حروف الجر والتأكيد– ح

6.أسلوب التشبيه المسبوق بأداة التشبيه، الكاف أو كأن– ك

ويرتبط الهامش المصاحب بالمفهوم الدلالي في أبعاده المعروفة، البعد النحوي، والبعد الصرفي، والبعد المعجمي، اللغوي، وموضوع الهامش اللغوي المصاحب للمصحف يتضح من خلال النماذج التي أقدمها في هذا البحث..

أبعاد أخرى للمشروع:

يمكن للقارئ أن يعقد موازنات بين السور للتعرف على الأبعاد الدلالية، من حيث الصيغ النحوية والصرفية كما في الأمثلة الآتية:

سورتا الشمس والليل، وهما متواليتان برقمي ٩١ و٩٢.(١٥آية و٢١ آية):

والنهار إذا جلّاها ..... ماض ..... يقابلها: والنهار إذا تجلى ..... ماض.

والليل إذا يغشاها ..... مضارع ..... يقابلها: والليل إذا يغشى ..... مضارع.

سورة الليل ٢١ آية: التكرار الداخلي: لا يوجد ٠٪ وفي الأضداد موضعان ٣، ١٣ (الذكر والأنثى، والآخرة والأولى) أي ٩,٥٪. التكرار الخارجي: إذا (١، ٢) الحسنى (٦، ٩) أما (٥، ٨) إن (١٢، ١٣) سنيسّره (٧، ١٠) اللام (١٢، ١٣) الذي (١٦، ١٨). والنسبة ٣٣.%

سورة الضحى برقم ٩٣(١١ آية)

القسم في آيتين، ثم ٣ مقاطع كل مقطع في ٣ آيات:

وَالضُّحَى ١ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ٢

وعد الله لنبيه:

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ٣ ..... فعل (ماض+ ماض)

وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى ٤ ..... (جملة اسمية)

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ٥ ..... (مضارع+ ماض)

تذكير بما كان وما أصبح فيه:

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ٦ ..... (مضارع+ ماض)

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ٧ ..... (ماض+ ماض)

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ٨ ..... (ماض+ ماض)

توجيه تربوي:

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ٩ ..... (شرط+ النهي)

وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ١٠ ..... (شرط+ النهي)

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ١١ ..... (شرط+ ماض)

ويلاحظ التكرار الداخلي في ثلاث آيات: (ما)– ، و(الكاف) في ٣و ٥ : والمجموع ٤، ويؤلف بذلك نسبة ٣٦٪ أما التكرار الخارجي فقد جاء في معظم الأيات، على النحو الأتي: (وجد) ٣ مرات في(٦، ٧، ٨) الواو في ٩ آيات، الفاء ٨ مرّات: (٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١) أما ٣ مرات: (٩، ١٠، ١١) لا مرتان:(٩، ١٠) يكون المجموع ٢٥، وهو بذلك يؤلف نسبة ٢٢٧٪ وبإضافة حرف الكاف الخارجي المكرر (٤، ٦، ٧، ٨، ١١) يكون مجموع التكرار: ٢٥+٥=٣٠، وترتفع النسبة قياسا بعدد آيات السورة ١١ إلى ٢٧٢٪ وهي ظاهرة تستحق أن ترصد في سياق الإعجاز القرآني اللغوي، تتمثل في عدم اجتماع التكرار الداخلي والخارجي في سورة واحدة.

ومجيئ الكلمة في موضعين من القرآن الكريم، مقترنة بدلالة، يدخل في مفهوم: أن القرآن يفسر بعضه بعضا، كما هو الحال في (الأنعام ٨٢):

"الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ"

وأن المقصود بالظلم هو الشرك بدليل قوله تعالى (لقمان ١٣):

"وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ"

وفي هذا السياق ما جاء في (آل عمران ١٩١): حيث تسلسل الذِكْر، قياما وقعودا وعلى الجنب:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ {١٩٠/٣} الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ

قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ١٩١.

وتكررت حالة الذكر في (النساء ١٠٣) فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَاذْكُرُواْ اللّهَ

قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ

فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا. وقد اختلفت حالة الذكر بسبب الضرّ الذي يمس الإنسان (يونس ١٢)

وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا

فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَّسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ.

والمفردات ذات دلالة في تكرارها، في السورة الواحدة وكذلك في السور المختلفة، كما تبين من الآيات السابقة، في السور المتقدمة، والفرق بين الموضعين، الذكر والدعاء علاقة متلازمة، وما جاء في سورة آل عمران والنساء جاء بصيغة الجمع، أما في سورة يونس فبصيغة المفرد، لأنها خاصة ترتبط بالفرد حين يمسه الضر. ومن

وجوه الاستفادة في دلالة الجزاء، مجيئ: (جزاءً وفاقًا) في سياق عقاب الطاغين في جهنم، ومجيئ: (جزاءً من ربك عطاءً حسابًا) في سياق ثواب المتقين.

ومن ذلك مجيء جملة واحدة مكررة في موضعين من سورة يوسف: ٤٠، ٦٧ " إن الحكم إلا لله" لكن التعقيب على الأية يأتي مختلفا لاختلاف السياق فيهما، ففي خطاب صاحبي السجن، يقول تعالى:

"إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ{40} "

وفي خطاب يعقوب لأبنائه وهم يذهبون بابنه الثاني إلى مصر، يقول تعالى:

إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ{67}

وقد تأتي الكلمة الواحدة في سورة واحدة، بمعنى مختلف في سياق المشترك اللفظي، كما هو الحال في سورة النمل، (الآيات: ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٥، ٤١)

"قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ" "اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ" قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ" "وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ" "قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ"

فقد جاءت بمعانٍ: التأكد، فاسمع، فقرّري، منتظرة، نعلم.

ومن متطلبات البحث العلمي أن يعود الباحث إلى جهود من سبقه فيبني عليها ويستكمل ما يقتضي الاستكمال، ولا شك أن ما كتب عن إعجاز القرآن الكريم، أو عن الناحية البلاغية واللغوية، كثير، ولا يكاد يقع تحت الحصر، والجهود في هذالا الصدد كبيرة، ولاسيما ما جاء في كتابين، من مكتبة إعجاز القرآن الكريم، فهرسة وصفية للكتب الحديثة في الإعجاز اللغوي والبياني، تضمن وصفا لـ ١٢١ كتابا يتناول أبواب الكتاب وفصوله، وفهارسه بالتعريف الموجز، ويختم بالملاحظات عنه، واكتمل في ٢٨٧ صفحة. ٣ وموضوع الكتاب يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام وهي:

. 1الإعجاز اللغوي والبياني (البلاغي).

. 2الإعجاز العلمي: الفلكي والطبي والنفسي والعددي وغيرها.

. 3الإعجاز العقدي والتشريعي والحضاري والفكري.

أما الخطة والمنهج فتعتمد على الوصف التحليلي، وذلك بأوجز الكلام وأدق الأرقام، وتقديم خلاصة وافية عن مضمون الكتاب.٤

وأما الكتاب الثاني ففي عنوان مماثل، من مكتبة إعجاز القرآن الكريم الحضاري، فهرسة وصفية للكتب الحديثة اتبع المنهج السابق في التعريف بالكتب ذات البعد الحضاري، عرف بـ ١٢٩ كتابا، واكتمل في ٢٩٧ صفحة. ومما جاء في مقدمة المؤلف: "وأخيراً فعنوان الكتاب يدل على عدم إمكانية استيفاء جميع الكتب الصادرة في هذا الباب، لأنه إن كان ذلك ممكنًا في النظر فهو يخرج عن طاقة البشر."

ومن الدراسات السابقة، كتاب تنمية مهارات تعلم القرآن الكريم،٥ ومما جاء في تعريف الناشر بالكتاب أن المؤلف يقدم رؤية جديدة لتصميم برامج تعليمية؛ لتنمية مهارات تعلم القرآن الكريم وذلك من خلال تقديم مجموعة من المعايير المتنوعة والمطوّرة في ضوء الجودة الشاملة في تطوير البرامج التعليمية لتعليم القرآن الكريم وتعلمّه؛ وأن الكتاب دراسة تجريبية، لتعليم القرآن الكريم، واكتساب مضمون آيات القرآن الكريم، لذلك يحاول مؤلف الكتاب تقديم دراسة تجمع بين عمليتين مترابطتين؛ هما عملية (تعليم القرآن) وعملية (تعلّم القرآن). ويخلص المؤلف إلى أنه اعتمد في الدراسة التجريبية على عيّنة من الطلاب في إحدى المدارس الحكومية- سوريا، الفصل الدراسي الأول، لعام (٢٠١٠-٢٠١١م) والغاية هي " تنمية مهارات الإستماع، ومهارات القراءة الجهرية، ومهارات القراءة الصامتة، ومهارات التدبّر، التفكر. ولم استطع معرفة النتائج التي توصل لها البحث من خلال تعريف الناشر بالكتاب الذي وصل بين يدي. ولا شك أنه يصبّ في الاتجاه الذي يتبناه بحثي مع الفارق، أن بحثي متوجّه في أهدافه إلى المسلمين من غير العرب.

وبحث بعنوان: النحو العربي وأثره في التفسير القرآني،٦ يؤكد فيه أنه لا بدّ من الشخص الذي يريد تفسير القرآن الكريم أن يكون ملمّا بالعربية، وعلومها وخاصة النحو العربي؛ لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب، وركز البحث على أهمية النحو في تفسير القرآن، وحاول الإجابة على السؤال: ما أثر النحو العربي في التفسير القرآني؟ ولا سيما أن اختلاف الإعراب يؤدي إلى اختلاف المعنى. وهو مما له علاقة بجزء من بحثي الذي أقدمه.

ومن الدراسات السابقة، تقديم أحد الباحثين محاولة لتعليم اللغة العربية من خلال القرآن الكريم والحديث النبوي

.

وينبغي أن يحقق المنهج الإسلامي الدوافع الحقيقية للمسلمين في تعليمهم اللغة العربية، وهذه الدوافع معروفة إجمالاً، وأما تفصيلاً فيمكن الاستفادة من دراسة أجراها بعض الباحثين على مائة وثمانين دارساً من معاهد تعليم العربية لغير الناطقين بها في السعودية، وهم ينتمون إلى تسع وعشرين جنسية، وذكر فيها سبعة وعشرين عاملاًتمثل رغباتهم فكانت النتيجة أن دوافعهم القوية جداً هي: الرغبة في دراسة الدين الإسلامي. وفهم تفسير القرآن الكريم بالعربية. وقراءة القرآن وحفظه. ودراسة الحديث الشريف، وسيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والتاريخ الإسلامي. ونشر الدعوة الإسلامية.٧ وفي هذا السياق تأتي محاولة أحد الباحثين لتقديم مادة علمية من القرآن الكريم والحديث النبوي، في كتابه: تعليم اللغة العربية من مفردات القرآن الكريم والحديث الشريف، واشتمل على دراسة نظرية وأخرى تطبيقية في وحدتين واثني عشر درسا، الوحدة الأولى، في ثلاثة دروس من مفردات القرآن الكريم، والتسعة الباقية من مفردات الحديث النبوي الشريف، معتمدا على المفردات الأكثر شيوعا في العربية فيهما، من خلال المفردات التي اشتركت مع قائمة الرياض.٨

نتائج البحث:

لاحظ البحث عدة أمور في المعالم اللغوية المتصلة بالقرآن الكريم وهي:

1. أنه كلما كانت الآية طويلة في عدد كلماتها، جاءت احتمالية التكرار والتشابه بين المفردات أكثر، وبالعكس إذا كانت الآيات قصيرة. ومن ذلك ما وجدته في سورة المجادلة وعدد آياتها ٢٢، جاءت الظاهرة التي يرصدها البحث في ١١٩ موضعا، في الآية الواحدة– د، وألفت بذلك أعلى نسبة ضمن السور العشر التي قمت بتحليلها، بنسبة ٥٤١٪ وفي ٥٨ موضعا في آيات السورة جميعا– خ، بنسبة ٢٦٤.%

2. لا علاقة للإعجاز القرآني بعدد مرات التكرار، فقد تأتي الظاهرة بنسبة عالية جدا، في سورة قصيرة مثل الكافرون – ١٠٩ جاءت الظاهرة (١٠ كلمات) بنسبة ١٦٧٪ في الآية الواحدة وبنسبة أكبر في الأيات جميعها (١٦ كلمة) بنسبة ٢٦٧٪ وقد تقل نسبة التكرار أو التماثل في سورة أخرى مؤلفة من ١١ آية، الضحى– ٩٣ (ما) فقط في الأية ٣، بنسبة ١٨٪ وجاء الجناس في(تقهر وتنهر) لكن نسبة التكرار الخارجي كانت أكبر كما تقدم ٢٧٢.%

3. حجم السورة لا يرتبط، بظاهرة التكرار أو الجناس الاشتقاقي، فقد تقدمت نسبة التكرار العالية في سورة الكافرون– ٦ آيات، يقابله قلة هذه الظاهرة في سورة الصافات– ١٨٢ آية– ٧ صفحات، إذ جاءت ٢٤ آية فقط بهذه الظاهرة، بنسبة ١٣٪ فقط.

4.قد تأتي ظاهرة التكرار– الجناس الاشتقاقي ٦ مرات، البقرة: ١٩١، كلمة (قتل) في آية مؤلفة من ٢٥ كلمة أي بنسبة ٢٤٪. وتزيد النسبة في سورة الرحمن ٧٨ آية، تكررت (فبأي آلاء ربكما تكذبان) ٣٢ مرة، بنسبة ٤١٪ وتقل هذه النسبة في المرسلات، ٥٠ آية، تكررت جملة: (ويل يومئذ للمكذبين) ١٠ مرات، بنسبة ٢٠.%

5.المقصود بالتماثل في المفردات على اختلاف أنواعها، الاسم والفعل والحرف، وقد يكون في الجملة كاملة، في مثل قوله تعالى: (إنّ معَ العُسر يُسرَى) الشرح– ٩٤. وهو كثير في الأسماء والأفعال، وقليل في الحروف، ومنه (ما) في الآية الواحدة في سورة الضحى ٩٣–٣، والكاف في آيات متفرقة– ٩ في: (ودعك ربك، لك، يعطيك ربك، يجدك، ووجدك (مرتان) ربك).

6.يحقق التكرار في الآية الواحدة أو في الآيات المتجاورة من السورة الواحدة، تناسقا صوتيا في لغة القرآن يقع في مجال الدلالة الصوتية، وفق قوانين التناسق الصوتي، والأصل في الكلام البليغ الذي تشير إليه الدراسات البلاغية، ألا تجتمع الحروف المتماثلة في كلمة واحدة، مما يجعله عسيرا في النطق، إلا أنه لا ينطبق على الكلمات المتجاورة فيما عدّ اجتماع ١٢ ميمًا في آية واحدة غير مخل بأصل الفصاحة، كما هو الحال في سورة هود ١١– ٤٨ (قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مِّـنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُ مَـمٍ مِّمَّـن مَّـعَكَ وَأُمَـمٌ سَنُمَتِّعُهُـمْ ثُمَّ يَمَسُّهُـم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيـمٌ) الذي هو وجه من وجوه إعجازه.

7.ربما تعتمد طريقة عدد الحروف في تقريب صورة الاتساق والانسجام في الآية الواحدة أو في مجموع الآيات القرآنية، إحدى الأدوات في بيان الظاهرة الدلالية، كما هو الحال في سورة الضحى، فتمثل نسبة عالية كما تقدمت الإشارة إليه.

8.لا شك أن موضوع الأرقام التي جاءت في سياق السور والآيات ليست مما يقع ضمن اهتمام محاولة فهم الآيات القرآنية، للمتعلم، وإنما الهدف من إيرادها تأكيد ورود التكرار في مواضع كثيرة، فضلا عن الظواهر الأخرى، الحقل الدلالي، والأضداد، والترادف، والحروف والأدوات، وأسلوب التشبيه المسبوق بأداة التشبيه، الكاف أو كأن، ويمكن أن يوظف هذا التكرار في تعليم أو تفهيم معاني القرآن الكريم لغير الناطقين بالعربية.

المصادر:

ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: د. حفني محمد شرف، يشرف على إصدارها: محمد توفيق عويضة، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية –لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٣م).

الحامدي، سليمان بن عبد الله ، النحو العربي وأثره في التفسير القرآني، مجلة اللغة العربية للأبحاث التخصصية، جامعة ملايا، ٦/ ٢/ ٢٠٢١م.

بهجت، مجاهد مصطفى، تعليم اللغـة العربية من مفردات القرآن الكريم والحديث الشريف، مؤسسة البيان، كوالالمبور ٢٠٠٦م.

بهجت، مجاهد مصطفى، من مكتبة إعجاز القرآن الكريم البياني، فهرسة وصفية للكتب الحديثة، دار عمار- عمان ٢٠١٧م.

بهجت، مجاهد مصطفى، من مكتبة إعجاز القرآن الكريم الحضاري، فهرسة وصفية للكتب الحديثة، دار عمار- عمان ٢٠١٧م.

السمهر، أحمد، تنمية مهارات تعلم القرآن الكريم، دار المقتبس، بيروت ٢٠١٨م.
الناقة، محمود كامل، برامج تعليم العربية للمسلمين الناطقين بلغات أخرى في ضوء دوافعهم، ، جامعة أم القرى ١٩٨٥م.

ملحق رقم ١

جدول لأمثلة من سور القرآن الكريم (٨ أجزاء متفرقة) والشواهد ذات الدلالة اللغوية

تنظر **الملاحق التطبيقية** في الصفحة التالية:

لتسلسل	السورة ورقم الصفحة	جزء	قمها	دد الآيات	ع دد الصفحات	عدد الشواهد في الآية- د	عدد الشواهد في الآيات- خ
.١	لقمان- ٤١١- متوسط	١	١	٤	٠ ٤	=٢٤ ٪٧٠,٦	=٢٥ ٪٧٣,٥
.٢	سبأ- ٤٢٨- ف القياس	٢	٥	٤	٦ .٥	=١٢٣ ٪٢٢٧	=١٢٨ ٪٢٣٧
.٣	يس- ٤٤٠- د- ف القياس	٣	٦	٣	٠ ٦	=٢٥ ٪٣٠	=١٠٥ ٪١٢٦,٥
.٤	الحجرات- ٥١٥- .. طريقتان	٦	٩	٨	٢ .٥	=١٥ ٪٨٣ =٧١ ٪٣٩٤	=٣٢ ٪١٧٨ =٥٠ ٪٢٧٧
.٥	النجم- ٥٢٦- متوسط	٧	٣	٢	٢ .٥	=٣١ ٪٥٠	=٣٩ ٪٦٣
.٦	المجادلة- ٥٤٢- ف القياس	٨	٨	٢	٣ .٥	=١١٩ ٪٥٤١	=٥٨ ٪٢٦٤
.٧	الملك- ٥٦٤- متوسط	٩	٧	٠	٢ .٥	=١٦ ٪٥٣	=٢٠ ٦٦,٧
.٨	النبأ- ٥٨٢- دون القياس	٠	٨	٠	١ .٥	=١ ٪٢,٥	=٨ ٪٢٠
.٩	الكافرون- ٦٠٣- ف القياس	٠	٠٩	٦	٣ أسطر	=٠٦ ٪١٠٠	=١٠ ٪١٦٧
.١٠	الضحى- ٥٩٦- د- ف القياس	٠	٣	١	٥ أسطر	٣=٠٤ ٪٦	=٣٠ ٪٢٧٢

الألوان المستعملة: والرمز المعتمد:

١. **اللون الأصفر**: التكرار والجناس في الآية الواحدة.(د)
٢. **اللون الأخضر**: مجيئ الكلمة أو أحد مشتقاتها، في آيتين أو أكثر.(خ)
٣. **اللونان المتناصفان**: اجتماع ظاهرتين.
٤. **اللون الأزرق**: الكلمات الأضداد.(ض)
٥. **اللون البنفسجي**: الترادف.(ف)
٦. **اللون الرمادي**: الحقول الدلالية.(ل)

ملحق رقم ٢

آية الدين– ٢٨٢– سورة البقرة

١.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى	٩.
٢.	فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ	٧.
٣.	كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ	٨.
٤.	الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا	١٠.
٥.	فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ	١١.
٦.	أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ	٨.
٧.	من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ	٨.
٨.	مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ	٨.
٩.	إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُوْاْ	١٠.
١٠.	أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ	٩.
١١.	عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً	١١.
١٢.	حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ	٦.
١٣.	أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ	٨.
١٤.	وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ	٨.
١٥.	اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ {٢/٢٨٢}	٠٧
مجموع الكلمات:		١٢٨

الظواهر المساعدة في التعليم:

تس	الكلمة	التكرار	تس	الحروف	التكرار
١	اكتبوه، يكتب- ٣، كاتب-٣، تكتب-٢.	٩	١	الواو	١٣
٢	شهد، شهيد- ٢، شهداء- ٢، الشهادة، أشهد.	٧	٢	لا	٦
٣	الله	٦	٣	الفاء	٦
٤	رجل- ٢، رجال.	٣	٤	أن	٤
٥	يملل- ٢، يملّ.	٣	٥	إن	٣
٦	كان، يكون ، تكون.	٣	٦	إذا	٣
٧	الذي	٣	٧	أو	٣
٨	دين، تداين	٢	٨	من	٣
٩	أجل	٢	٩	اللام	٣
١٠	الحق	٢	١٠	الباء	٣
١١	إحداهما	٢	١١	إلى	٢
١٢	عليم، يعلم	٢	١٢	ألا	٢
١٣	شيئ	٢	١٣	على	٢
١٤	يأبَ	٢	-		
	مجموع كلمات التكرار **٤٨**+ مجموع التكرار في الحروف **٥٣** = **١٠١**.	**٤٨**		١٣ حرفًا= **٥٣**	المجموع =**١٠١** **٧٩٪**
	مجموع كلمات الآية= **١٢٨**.			الظواهر التابعة= **٧**	١٠١+ ٧= =**١٠٨** **٨٣٪**

النتيجة: أن نسبة الوضوح من التكرار لفهم الأية هي: **٧٩٪**. وبإضافة الظواهر التابعة، وهي **٧**، تصبح: **٨٣٪**.

الظواهر التابعة في الآية:

تسلسل	الظاهرة	الشاهد	رقم السطر
١	الحقل الدلالي الواحد	لا يأب- دعوا- لا تسأموا.	٢- ٩- ١٠.
٢	الحقل الدلالي الواحد	سفيها- ضعيفا.	٥.
٣	الحقل الدلالي الواحد	رجل- امرأتان.	٧.
٤	الأضداد	تضل- تذكر.	٨.
٥	الأضداد	صغيرا- كبيرا.	١٠.
٦	الترادف	أقسط- أقوم.	١٠-١١.
٧	الحقل الدلالي الواحد	اتقوا- يعلمكم	١٤-١٥

توضيح للمتعلم:

ما يحتاج إلى توضيح: كلمتان تحتاجان إلى شرح: **يملل، ويأبى**.... ربما غيرهما.

٢× ١٠٠ ÷ ١٢٨ = **١,٦٪**

ملحق رقم ٣

سورة لقمان (٣١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم ﴿١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴿٣﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٦﴾ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٧﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ ﴿٨﴾ خَالِدِينَ فِيهَا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٩﴾ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾

القرآن الكريم .... مركز الاشعاع الاسلامي... صفحة (٤١٢)

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾ وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾ يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ

أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿١٦﴾ يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ
وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿١٧﴾ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ
فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ
أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴿١٩﴾

القرآن الكريم .... مركز الاشعاع الاسلامي... صفحة (٤١٣)

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ
مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ
مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿٢١﴾ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ
مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٢٢﴾ وَمَن كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ
فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٢٣﴾ نُمَتِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٢٤﴾
وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾ لِّلَّهِ مَا فِي
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿٢٦﴾ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن
بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ
إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾

القرآن الكريم ..... صفحة (٤١٤)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ
مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ
هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٣٠﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُم مِّنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ

لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣١﴾ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم
مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴿٣٢﴾ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ
عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ
﴿٣٣﴾ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا
وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿٣٤﴾

١. هدى (٣، ٥) أولئك (٥، ٦) عذاب (٦، ٧) شكر (١٢، ١٤) يابني (١٦، ١٧) علم (٢٣، ٢٥) جرى (٢٩، ٣١)
٢. السموات والأرض (٢٥، ٢٦، ٢٧) الذين (٤، ٨، ١١)
٣. لا (١٣، ١٨، ٢٠، ٢٨، ٣٣).
٤. هو (٩، ١٣، ٢٦، ٣٠/، ٣٣).
٥. الأرض (١٠، ١٦، ١٨، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٧)
٦. ما (١١، ١٥، ١٧، ٢٠/، ٢١/، ٢٧/، ٢٨، ٣٠، ٣٤/.)

دلالة الألوان:

الأصفر: التكرار والجناس الاشتقاقي في الآية الواحدة.

الأخضر: التكرار في الآيتين أو أكثر.

الأزرق: الأضداد.

البنفسجي: الترادف.

الرمادي: الحقل الدلالي.

ملحق رقم ٤

سورة الحجرات (٤٩)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿ ١ ﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿ ٢ ﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿ ٣ ﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿ ٤ ﴾ . .

١٣ أصفر . . ٢٥ أخضر . . . صفحة (٥١٦)

وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿ ٥ ﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿ ٦ ﴾ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴿ ٧ ﴾ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿ ٨ ﴾ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿ ٩ ﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿ ١٠ ﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ ١١ ﴾

٣٤ أصفر ٣٥ . . . . . أخضر . . . . . صفحة (٥١٧)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ
أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿ ١٢ ﴾ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم
مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿ ١٣ ﴾
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا
يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿ ١٤ ﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا
وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿ ١٥ ﴾ قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿ ١٦ ﴾ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ
إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿ ١٧ ﴾ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿ ١٨ ﴾

٣٠ أصفر . . ٢٩ . . أخضر.

دلالة الألوان:

٧. اللون الأصفر: التكرار والجناس في الآية الواحدة..... ٧٧.
٨. اللون الأخضر: مجيئ الكلمة أو أحد مشتقاتها، في آيتين أو أكثر. ..... ٨٩.
٩. اللونان المتناصفان: اجتماع ظاهرتين. ..... ١٣.
١٠. اللون ألأزرق: الكلمات الأضداد. ..... ١٠.
١١. اللون البنفسجي: الترادف. ..... ٢.
١٢. اللون الرمادي: الحقول الدلالية. ..... ٢٢.

المعادلة المتبعة في الحجرات:

في الحجرات: التكرار في الآية = ... ×١٠٠÷ عدد آيات السورة

- في الأية الواحدة- د: ٧٧×١٠٠÷ ١٨= ٤٢٧٪

- في آيات السورة- خ:٥٠× ١٠٠÷ ١٨= ٤٩٤٪

ملحق رقم ٥

سورة الملك (٦٧)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ ١/٦٧ ﴾ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ
عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿ ٢/٦٧ ﴾ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ﴿ ٣/٦٧ ﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ
﴿ ٤/٦٧ ﴾ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ
﴿ ٥/٦٧ ﴾ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿ ٦/٦٧ ﴾ إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا
وَهِيَ تَفُورُ ﴿ ٧/٦٧ ﴾ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿ ٨/٦٧ ﴾
قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴿ ٩/٦٧ ﴾ وَقَالُوا لَوْ
كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿ ١٠/٦٧ ﴾ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ
﴿ ١١/٦٧ ﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿ ١٢/٦٧ ﴾

القرآن الكريم ..... صفحة (٥٦٣)

وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿ ١٣/٦٧ ﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
﴿ ١٤/٦٧ ﴾ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿ ١٥/٦٧ ﴾
أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿ ١٦/٦٧ ﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ
عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ﴿ ١٧/٦٧ ﴾ وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ

﴿ ١٨/٦٧ ﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ ﴿ ١٩/٦٧ ﴾ أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ ﴿ ٢٠/٦٧ ﴾ أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَل لَّجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿ ٢١/٦٧ ﴾ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿ ٢٢/٦٧ ﴾ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿ ٢٣/٦٧ ﴾ قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿ ٢٤/٦٧ ﴾ وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿ ٢٥/٦٧ ﴾ قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿ ٢٦/٦٧ ﴾

القرآن الكريم ..... صفحة (٥٦٤)

فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَدَّعُونَ ﴿ ٢٧/٦٧ ﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَمَن مَّعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿ ٢٨/٦٧ ﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ آمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿ ٢٩/٦٧ ﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ ﴿ ٣٠/٦٧ ﴾

دلالة الألوان:

١٣. اللون الأصفر: التكرار والجناس الاشتقاقي في الآية الواحدة.
١٤. اللون الأخضر: مجيء الكلمة أو أحد مشتقاتها، في آيتين أو أكثر.
١٥. اللونان المتناصفان: اجتماع ظاهرتين.

١٦. اللون ألأزرق: الكلمات الأضداد.

١٧. اللون البنفسجي: الترادف.

١٨. اللون الرمادي: الحقول الدلالية.

ملحق رقم ٦

سورة النبأ (٧٨)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عَمَّ يَتَسَاءلُونَ ﴿١﴾ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ ﴿٢﴾ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ﴿٣﴾ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ
﴿٤﴾ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾
وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا
النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾
وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا
﴿١٦﴾ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا ﴿١٧﴾ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾
وَفُتِحَتِ السَّمَاء فَكَانَتْ أَبْوَابًا ﴿١٩﴾ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾ إِنَّ جَهَنَّمَ
كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِلطَّاغِينَ مَآبًا ﴿٢٢﴾ لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا
بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَاء وِفَاقًا ﴿٢٦﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ
حِسَابًا ﴿٢٧﴾ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا ﴿٢٩﴾ فَذُوقُوا
فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾

القرآن

الكريم . . . . . .

. . . . صفحة (٥٨٣)

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾ وَكَأْسًا دِهَاقًا
﴿٣٤﴾ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا ﴿٣٥﴾ جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا ﴿٣٦﴾ رَبِّ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ
صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾ ذَٰلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ
إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا ﴿٣٩﴾ إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا
لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا ﴿٤٠﴾

دلالة الألوان:

١٩. اللون الأصفر: التكرار والجناس في الآية الواحدة.
٢٠. اللون الأخضر: مجيئ الكلمة أو أحد مشتقاتها، في آيتين أو أكثر.
٢١. اللونان المتناصفان: اجتماع ظاهرتين.
٢٢. اللون ألأزرق: الكلمات الأضداد.
٢٣. اللون البنفسجي: الترادف.
٢٤. اللون الرمادي: الحقول الدلالية.

ملحق رقم ٧

سورة الضحى ٩٣– ٣٠

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التحليل:

التكرار– د: ما ... ٢.

التكرار– خ/ الكلمات: وجد ... ٣. تقهر، تنهر ... ٢.

التكرار– خ/ الحروف: الكاف ... ٩. الواو ... ٨. الفاء ... ٨.

التضاد: (الضحى– الليل)، (الآخرة– الأولى)، (ضالا– هدى)، (عائلا– أغنى).

الترادف: ودع– قلى.

الحقل الدلالي: (يتيما، ضالا، عائلا) (آوى، هدى، أغنى)

الخلاصة: الداخلي: ٢ = ١١٪، الخارجي: ٣٦٤٪

ملحق رقم ٨

سورة الكافرون ١٠٩–٣٠

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ /١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ /٢
وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ /٣ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ /٤
وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ /٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ /٦.

التحليل:

التكرار– د: عبد ... ٨. دين ... ٢.

التكرار– خ/ الكلمات: عبد ... ٨. أنتم ... ٢.

التكرار– خ/ الحروف: لا ... ٤. ما ... ٤. الواو ... ٣. اللام ... ٢.

الخلاصة: الداخلي: ١٠= **١٦٦**٪، الخارجي: ٢٣= **٣٨٣**٪

والحمد لله رب العالمين، والله ولي التوفيق.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 01.04.2022 | Accepted: 20.05.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757480 orcid.org/0000-0002-1640-8858

ظاهرة التسول في أفغانستان: دراسة تحليلية للأسباب والحلول

The Phenomenon Of Beggary in Afghanistan: An Analytical Study Of The Causes And Solutions

عبد الكريم وسيمي*

Abdul Karim Wasimi

ملخص

يتناول البحث ظاهرة التسول في أفغانستان مع بيان أسبابها وحلولها في ضوء الشريعة الإسلامية. حيث تعد هذه الظاهرة من الأزمات الكبيرة التي يعاني منها الشعب الأفغاني، ولها أسباب وآثار سلبية وخطيرة على المجتمع، ومن أبرز أسبابها الفقر والحاجة، والاستكثار، والمشاكل الأسرية والاجتماعية، وازدياد نسب البطالة لدى الشباب، وسهولة التسول، والتعاليم الأخلاقية، والشيخوخة والعجز، والإدمان، والإعاقة والمرض، والهجرة من الريف إلى المدن، والصعوبات الاقتصادية مثل الدخل المنخفض في بعض الوظائف. ومن أكبر آثارها الحط من كرامة الإنسان ولجوئه إلى وسائل مذلة للكرامة، ودفع الأطفال إلى الانقطاع عن الدراسة، وتعرض الأطفال والنساء والفتيات للاستغلال خاصة الاستغلال الجنسي والمادي، والاغتصاب، والسرقة، والإدمان. وقد سلك البحث المنهج الاستقرائي لجمع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ومن المصادر والمراجع ذات الصلة، كما اعتمد البحث المنهج التحليلي عن طريق دراسة المعلومات الحاصلة من المصادر والمراجع المختلفة المتعلقة بالموضوع، تحليلاً موضوعيًا، لتميز هذه الظاهرة وعلاجها. وقد خرج البحث بالنتائج المرجوة منه، مع طرح سبل حلول هذه الظاهرة في ضوء الشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: ظاهرة، التسول، الأسباب، الحكم، الحلول.

* طالب ماجستير في قسم دراسات القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. abdulkarimwasimi120@gmail.com Orcid.org/0000-0002-1640-8858

ABSTRACT
The research deals with the phenomenon of beggary in Afghanistan with an explanation of its causes and solutions in the light of Islamic Sharia. As this phenomenon is one of the great crises that the Afghan people suffer from, and it has negative and dangerous causes and effects on society, the most prominent of which are poverty and need, abundance, family and social problems, increased unemployment rates among young people, ease of begging, moral teachings, old age and disability, and addiction, disability and disease, rural-to-urban migration, and economic hardship such as low incomes in some jobs. Among its greatest effects is degrading human dignity and resorting to humiliating means, pushing children to drop out of school, and exposing children, women and girls to exploitation, especially sexual and material exploitation, rape, theft, and addiction. The research took the inductive method to collect legal texts from the Qur'an and Sunnah and from relevant sources and references. The research also adopted the analytical method by studying the information obtained from various sources and references related to the subject, an objective analysis, to distinguish this phenomenon and treat it. The research came out with the desired results, with a proposal for ways to solve this phenomenon in the light of Islamic Sharia.
Keywords: Phenomenon, beggary, causes, judgment, solutions.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا وحبيبنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد!

فقد خلق الله سبحانه وتعالى بني آدم، وأوكل لهم مهمة الاستخلاف في الأرض وعمارتها، وأراد من هذا الإنسان بعد تحقيق العبودية له أن يكون قويًا منتجًا لا متكاسلاً متواكلاً، حث الإسلام على العمل وبيّن أن أفضل وأطيب ما أكل الإنسان ما كان حلالاً ومن كسب يده، وأثنى عز وجل على الإنسان الصابر الذي مع حاجته لا يسأل إنما يصبر ويبحث عما يعفه، وهذا في قوله: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ** ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

ومن المعلوم إن من القضايا التي اهتمت الشريعة الإسلامي بها، تعزيز ثقة المسلم بأن الرزق بيد الله تعالى، والحث على التوكل على الله في هذا الباب خاصة، فمع انتشار ظاهرة التسول في أرجاء العالم بنسب متباينة، حيث يغفل كثير من البشر عن البحث عن العمل، ولديهم ضعف في الثقة، رغم أن الله تعالى يقول: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**﴾ [هود: ٦].

في الحقيقة، فإن مشكلات الشعوب تعتبر من القضايا المهمة في العالم؛ لأن الشعب هم عماد الأمم وسر نهضتها وقوتها، ومن أبرز تلك المشاكل: التدخين، والمخدرات، والتسول، والبطالة، وعدم إدراك قيمة الوقت، والتفكك الأسري، وعدم التخطيط للمستقبل، والفقر، والإدمان، والعنف. كما أن هناك جملة من الصعوبات الأخلاقية التي تواجه الشعوب في العالم، وتحديدًا تلك الصعوبات الأخلاقية التي تواجه الشعب المسلم، مثل: الانحلال الأخلاقي الذي سببته القنوات الفضائية، والتجمع في المقاهي، والتعارض بين ما يبث في وسائل الإعلام وما يقدم في المناهج الدراسية، والتعرض إلى محارم الناس، والابتعاد عن الدين، وترك الصلاة والعبادات. ومع الأسف الشديد فإن أسباب هذه المشكلات ومظاهرها نجدها أكثر في الشعب الأفغاني، مثل: التدخين، والأسباب الأمنية، والفقر، والهجرة إلى البلاد الأجنبية، وغيرها. والتسول من أنواع المشاكل التي يعاني منها الشعب الأفغاني، ولهذا يحاول الباحث دراسة هذه الظاهرة في أفغانستان مع تقديم بعض الحلول لها في هذه المقالة.

وبالنظر إلى واقع الشعب الأفغاني، فإن ظاهرة التسول من أخطر الأزمات التي تواجههم، وأدّت إلى آثار سلبية خطيرة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي أفقدت الدولة عنصر الموارد البشرية ولم تتمكن من الاستفادة منهم. أما اجتماعيًا فإن هذه المعضلة توفر الأرض الخصبة لنمو الأزمات الاجتماعية، وجرائم العنف، واللصوص، وقتل النفس.

ومع ذلك، فإننا نرى في أيامنا هذه تفاقم ظاهرة التسول وانتشارها بشكل ملحوظ، وعظم الآثار التي جرتها هذه الظاهرة على المجتمع بأسره، لهذا جاء هذا البحث لدراسة هذه الظاهرة، وبيان الحكم الشرعي فيها، وتوضيح أسبابها، وبيان صورها، وآثارها، وسبل علاجها، والقضاء عليها. والمقصود بظاهرة التسول: "هو طلب الصدقة من الأفراد في الطرقات العامة، أو الاستعطاء وطلب الصدقة من الناس باستخدام وسائل مختلفة، لاستدرار العطف والشفقة".[١] وإن شاء الله سيتناول البحث هذه القضايا بالدراسة والبيان والتحليل.

[١] محمد عيد محمود الصاحب، " **المنهج النبوي في علاج التسول**" المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. ص١٥٥.

مشكلة البحث

لا يمكن لزائر العاصمة الأفغانية كابل أن يمر من أحد الشوارع الرئيسية دون أن يصادف حشدا من المتسولين الذين يمدون أيديهم لهذا المار أو ذاك، أو يهرعون إلى هذه السيارة أو تلك. إنه مشهد مكرر ولافت لهؤلاء المتسولين الشائعين في جوانب هذه المدينة البائسة، وكل منهم يسارع بسرد حكايته بمجرد أن يمد المار يده لإخراج ما تجود به نفسه.

كما أشار واصل نور مهمند نائب الوزير في وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، إن أسباب هذه الظاهرة متعددة، من أبرزها الحروب التي مرت بها البلاد والدمار الناتج عنها والجفاف وتدني الرواتب الحكومية، فضلًا عن البطالة المنتشرة في صفوف العديد من اللاجئين والنازحين العائدين من الخارج.

وكذلك أشار إلى أن إحصاءات اليونيسيف تشير إلى وجود نحو خمسين ألف متسول بكابول والمدن المختلفة، مبينًا أن هؤلاء المتسولين ينقسمون إلى ثلاثة أنواع: نساء امتهن التسول بالتوارث عن الآباء والأجداد، والأطفال المجندون من قبل متسولين كبار، والأطفال الذين فقدوا آباءهم أيام الحرب.[٢]

ومن ناحية أخرى فقد أشارت جريدة الشرق الأوسط الدولية: ويوجد في كابول ما بين ٦٠ ألفًا و ٧٠ ألفًا من أطفال الشوارع الذين يعيشون حياة بائسة للغاية بحسب تقديرات جمعيات حقوقية، وينافسون بعض كبار السن الذين سدت في وجوههم منافذ الرزق في التسول ومضايقة المارة بإلحاح عن ظروفهم الصعبة. ويسكن أكثر الاطفال على الاستجداء، أو تلميع الأحذية، وتنظيف السيارات وحراستها لانتشار ظاهرة سرقة مرايا السيارات الجانبية والإطارات.[٣] كابول واحدة من أصغر العواصم في المنطقة، هي موطن لآلاف المتسولين الأجانب، ويبدو أن معظم المتسولين هم من الباكستانيين والطاجيك.[٤]

فإن البحث يتطرق طرق علاج هذه الظاهرة من خلال دراستها بالتفصيل وتقديم الأسباب والحلول التي تسهم في الحد من انتشارها وتخفف من آثارها.

---

٢ كريم حسين نعمة، المتسولون الأفغان قساوة الحياة ومذلة الحاجة، < https://www.aljazeera.net › 2006/10/13> شوهد في أكتوبر، ١٣، ٢٠١٦.

٣ أفغانستان من الداخل (الحلقة الخامسة عشرة)، أطفال الشوارع الأفغان قنبلة موقوتة تبحث عن حل < https://archive.aawsat.com › details> شوهد في مارس، ٣١، ٢٠٠٨.

٤ گدایانی که به کابل «ترانسفر» می‌شوند/جولان تکدی‌گران تاجیکستانی و پاکستانی، <https://af.farsnews.ir › social › news> شوهد في أغسطس ١، ٢٠١٥.

أهمية البحث

تتجلى أهمية هذا البحث فيما يلي:

١. يساهم البحث في الكشف عن أسباب ظاهرة التسول لدى الشعب الأفغاني في المجتمع، ومعرفة سبل العلاج لها في ضوء الشريعة الإسلامية، وإضافة هذا البحث إلى سلسلة البحوث العلمية، وإثراء مكتبتها بنتائج هذا البحث وتوصياته.
٢. سد حاجة المجتمع الأفغاني في العصر الحديث إلى دراسات شرعية مختصة تكشف ظاهرة التسول والموانع التي تحول بين الشعب وبين العمل.
٣. يقدم هذا البحث إضافة علمية عن مشكلة ظاهرة التسول في أفغانستان وسبل حلولها من خلال دراسة هذه الظاهرة وفقًا لقواعد وأسس البحث العلمي.
٤. يقدم البحث مجموعة من الحلول العملية والنظرية حول هذه الظاهرة، وذلك وفقًا لما جاء في نصوص الشريعة الإسلامية.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث للوصول إلى الأهداف التالية:

١. بيان مقصود ظاهرة التسول، أسبابها وأنواعها.
٢. توضيح الآثار المترتبة على هذه الظاهرة وبيان حكمها، وآدابها.
٣. بيان سبل ومناهج الشريعة في علاج هذه الظاهرة والقضاء عليها وفقًا للشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: بيان مقصود ظاهرة التسول، أسبابها، وأنواعها

حيث يتناول هذا المبحث المطالب الآتية:

المطلب الأول: ماهية التسول، وتعريفه لغةً واصطلاحًا

أولاً: ماهية التسول:

يُعدُ التسول ظاهرة اجتماعية خطيرة انتشرت بشكل كبير في الآونة الأخيرة وأصبحت مصدر تهديد لأمن المجتمع بأسره.[٥] فلهذا سنحاول في هذا الموضوع أن نوضح ماهية ظاهرة التسول، بدايةً نبدأ التعريف بالتسول لغةً واصطلاحًا.

ثانيًا: تعريف التسول لغةً:

التسول لغةً أنه من فعل تسول وهو مشتق من سول معناه شحذ أو سأل واستعطى. ولفظ التسول لم يرد في القرآن أو السنة. بل ورد فيهما لفظ المسألة أو السؤال من فعل سأل. ولفظ التسول من الألفاظ المعاصرة، استخدم في هذا العصر الحديث.[٦] التسول من فعل سول، والتسول استرخاء البطن، يقال يسول إذا استرخى والتسول تحسين الشيء وتزيينه وتحبيبه إلى الإنسان ليفعله أو يقوله.[٧]

ولكلمة التسول في اللغة مرادفات متعددة كما يلي:

١-الاستعطاء: سألته الشيء: أي استعطيته إياه، قال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ**﴾ [محمد: ٣٦]. كما جاء في الحديث: أنه نهى عن كثرة السؤال: «إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ المَالِ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ».[٨]

قوله تعالى: ﴿**يأيها الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾ [المائدة: ١٠١]. كما جاء في الحديث: «إِنَّ أَعْظَمَ المسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ، فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ».[٩]

---

[٥] انظر: زينب عبد الكاظم حسن، ليس كاظم عبودي، **"المواجهة القانونية لظاهرة استغلال الأطفال والنساء في التسول"** Route Educational & Science Journal، (كلية القانون، جامعة ميسان)، ص٧٧٣.

[٦] ابن حفيد الفارسي، **"ظاهرة التسول في إندونيسيا ونظرة الإسلام فيه وعلاجه"** ص٨٤.

[٧] جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤١٤هـ)، ج١٣، ص٢٢٩.

[٨] محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله وسننه وأيامه**، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا}، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط١، ١٤٢٢هـ)، ج٢، ص١٢٤، رقم١٤٧٧.

[٩] المصدر نفسه، كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال، ج٩، ص٩٥، رقم ٧٢٨٩.

وأيضًا تكلم أبو البقاء الكفوي ε: "والسؤال: هو استدعاء معرفة، أو ما يؤدي إلى المعرفة، أو ما يؤدي إلى المال، فاستدعاء المعرفة جوابه على اللسان، واليد خليفة له، بالكتابة أو الإشارة، واستدعاء المال جوابه على اليد، واللسان خليفته لها، إما بوعد أو برد". [١٠]

٢- الشحاذة: من الفعل شحذ والشحذ كالمنع، وهو الإلحاح في السؤال، لهذا يقال شحاذ ملح، أي ألحح في المسألة.[١١] والشحاذ: السائل الملح.[١٢] يعني المتسول مشترك مع الشحاذ في السؤال بإلحاح.

٣- الاستجداء: مأخوذة من الجدا، ومن معاني الجدا العطية الجزلة والخير العام الواسع. تقول خيره جدا على الناس أي واسع.[١٣]

٤- الاسترخاء: ابن فارسε يتكلم: "سول، السين والواو واللام: أصل يدل على استرخاء في شيء، يقال: سول يسول سولاً".[١٤]

ثالثًا: تعريف التسول اصطلاحًا:

التسول: طلب العطية والإحسان من الأغنياء.[١٥] كما تكلم علي عودة الشرفات: هو الاستعطاء، أو طلب الصدقة الذي يقوم به الحدث، سواء له، أو لغيره متجولاً كان أو جالساً في مكان عام متذرعًا إلى ذلك بعرض جروحه، أو عاهة فيه، أو أكثر، أو إلى وسيلة أخرى لهذه الغاية.[١٦] فمعنى هذا التعريف ينطبق على ما يحصل لدينا في واقعنا المعيشي وأنه المفهوم المناسب للتسول. وبيّن علي عودة الشرفات أيضًا العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي: أن العلاقة المشتركة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي: أن المتسول يجمع المال من غير تعب وبذل جهد، كما أن التسول فيه خداع وتزيين وتحسين للفعل القبيح، وبنظره التسول هو

---

[١٠] أيوب بن موسى الكوفي، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ص ٥٠١.

[١١] انظر: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م)، ص١١٠٣.

[١٢] إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، المعجم الوسيط، (دار الدعوة، د.ط، د.ت)، ج١، ص٤٧٤.

[١٣] أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، د.ط، ١٩٧٩م)، ج٣، ص١١٨.

[١٤] المصدر نفسه، ج٣، ص١١٨.

[١٥] أحمد مختار عبد الحميد، **معجم اللغة العربية المعاصرة**،(عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨)، م ج٢، ص١١٣٩.

[١٦] انظر: علي عودة الشرفات، "**ظاهرة التسول، حكمها، وآثارها، وطرق علاجها في الفقه الإسلامي**" المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، (جامعة آل البيت)، ص٦١.

امتهان طلب المال من الناس، بأي وسيلة كانت دون مسوغ شرعي.[١٧] المتسول هو كل فرد يقف في الطرقات العامة أو الأماكن الخاصة بقصد طلب الصدقة من الناس والحصول على مصدر دخل.[١٨]

كما عرف علماء النفس على أنها الظاهرة التي تنشأ نتيجة عدم تكيف المتسول مع المجتمع الذي نشأ فيه أو نتيجة لاضطرابات نفسية بوجه عام.[١٩]

أما بالنسبة للشريعة الإسلامية، فإن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية تؤكد على كرامة الإنسان، والتعفف، ونبذ السؤال وينظر الإسلام إلى التسول على أنه فعل محرم يجب تجنبه، قال تعالى: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ٢٧٣].

كما جاء في الحديث الشريف: «اسْتَغْنُوا عَنِ النَّاسِ وَلَوْ بِشَوْصِ السِّوَاكِ».[٢٠] قوله ﷺ: «مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ، حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ القِيَامَةِ لَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ».[٢١]

وعلى ضوء ما تقدم يمكن تعريف التسول بأنه طلب الصدقة، أو المساعدة من الأشخاص في الطرق العامة، وأمام أبواب المساجد، وداخل الأسواق باعتبارها المصدر الوحيد للتكسب، والرزق باستخدام طرق وعبارات مختلفة مثل ادعاء المرض، أو الحاجة أو العوز.

وفي نهاية هذا المطاف من وجهة نظري: أن التسول نوع من الانحراف الاجتماعي يكون فيه للفرد دور محدد ومختلف، كمثل: السرقة، والبغاء، والإدمان وغير ذلك. ونكتفي بهذا ونتناول عن أسباب هذه الظاهرة.

---

[١٧] المصدر نفسه، ص١٦.

[١٨] شهيب عادل، **الفقر والانحراف الاجتماعي دراسة للتسول والدعارة**، (رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، د.ت)، ص١٣٧.

[١٩] حسين حسن سليمان، **السلوك الإنساني والبيئة الاجتماعية بين النظرية والتطبيق**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٥.

[٢٠] الضياء المقدسي، **الأحاديث المختارة**، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، (مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ط٣، ٢٠٠٠م)، ج٣، ص١٧٦، رقم١٧٣.

[٢١] المصدر نفسه، **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة ، باب من سأل الناس تكثرا، ج٢، ص١٢٣، رقم١٤٧٤.

المطلب الثاني: أسباب ظاهرة التسول

في الحقيقة إن التسول شكل شرعي من أشكال النشل، قد زاد مؤخرًا بشكل كبير في البلاد ومعدلاته أعلى مما كانت عليه قبل بضع سنوات. وهناك أسباب مختلفة لهذه الزيادة، سنذكر بعضها في أفغانستان.

بالطبع، لا يمكن تجاهل حروب العقود الثلاثة الماضية وعودة المهاجرين، ونقص الوظائف القانونية والمربحة، والكوارث الطبيعية والكثافة السكانية في رفع الرسم البياني للمتسولين. يتم إجراء هذا التقييم مع الاعتقاد بأن الجمهور على دراية بهذه العوامل وليس من الضروري ذكرها جميعًا. بالإضافة إلى ذلك، أترك هذه الكتابة للقارئ دون وضع علامة للمتسولين الحقيقيين وأولئك الذين يرتدون قناع التسول. لأن الهدف ليس إثبات هويتهم، لكن هدفنا هو فحص العوامل التي جعلت التسول مهنة شائعة بشكل متزايد وحولتها إلى وظيفة مربحة للبعض. إن للتسول أسباب وعوامل كثيرة، تختلف باختلاف العصور والأزمان، سنتطرقها بما يأتي:

١- **الفقر والحاجة**: الفقر والحاجة يكون من أهم أسباب انتشار هذه الظاهرة، لأن الفقير يسعى لسد حاجاته من الطعام وغيره من خلال التسول.[٢٢]

٢- **الاستكثار**: ونقصد بالاستكثار، أن المتسول يريد المال من الناس لأنهم كثيرون ويصبحون أثرياء، لذا فإن التسول ليس بسبب احتياجات المرء، ولكن بسبب زيادة المال. وجمعها وزيادتها، كما جاء في الحديث: «مَنْ سَأَلَ النَّاسَ أَمْوَالَهُمْ تَكَثُّرًا، فَإِنَّمَا يَسْأَلُ جَمْرًا فَلْيَسْتَقِلَّ أَوْ لِيَسْتَكْثِرْ»[٢٣].

٣- **المشاكل الأسرية والاجتماعية**: تعد المشاكل الأسرية، والاجتماعية من العلل المعاصرة للاستجداء، وتنتج عنها انحلال أسرى، ويكون ذلك دافعًا لممارسة التسول، كما أن الصعوبات الاجتماعية والأزمات التي تحدث في المجتمع من دوافع زيادة هذه ظاهرة.[٢٤]

---

[٢٢] انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

[٢٣] مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص١٢٠، رقم١٠٤١.

[٢٤] انظر: مها كريم المور، "الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للمتسولين، ٢٠٠٢م " رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، ص٧٨.

٤- **امتهان فئة معينة من أبناء المجتمع هذه الحرفة وجعل التسول مهنة:** وهذا السبب من العلل والأسباب المعاصرة للتسول، كما أن هناك فئة مشخصة من الاجتماع جعلت التسول والاستجداء مهنة يعيشون عليها[٢٥].

٥- **ازدياد نسب البطالة لدى الشباب:** يدور مفهوم البطالة على المعاني اللغوية المختلفة: البطالة، من بطل الشيء، يبطل، بطلاناً: أي ذهب ضياعاً وخسراناً، فهو باطل. والتبطل. فعل البطالة، وهو اتباع اللهو والجهالة. وبطل يبطل، بطالة أي: تعطل[٢٦]. البطالة، المكسالة المؤدية إلى إهمال المهمات، والتفرغ من العمل، وأيام البطالة، خلاف أيام الشغل. والبطال، المتفرغ، والمتعطل، والكسل[٢٧].

فلهذا عدم وجود العمل أو تركه لا يسوغ للإنسان أن يتسول ويستجدي الناس، بل إن الإسلام أمر الإنسان أن يبحث عن العمل، ولا يجلس. كما قال النبي ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَحْتَطِبَ عَلَى ظَهْرِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْتِيَ رَجُلًا، فَيَسْأَلَهُ أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ».[٢٨]

٧- **سهولة التسول:** سهولة الاستجداء من الدوافع لظهور هذه الظاهرة وانتشارها، لأن المتسول لا يبذل الكثير من الجهد في ممارسة التسول، وهذه الممارسة لا تتطلب متطلبات، لأنها مهنة تدر المال دون أي جهد.[٢٩]

خلاصة القول: إن من أبرز أسباب هذه الظاهرة: العوامل الاجتماعية والاقتصادية، نقص فرص العمل؛ الافتقار إلى الوظائف والمهارات المهنية، والفقر، والشيخوخة، والعجز، والإدمان، والإعاقة، والمرض، وقضايا الأسرة مثل التفكك الأسرى، والصعوبات الاقتصادية مثل الدخل المنخفض في بعض الوظائف، وارتفاع تكاليف الحياة؛ ومن بين هذه العوامل ضعف الثقافة الحاكمة في أسرة المتسولين والانقسامات الطبقية العميقة وما إلى ذلك.

بالإضافة إلى الاضطرابات الوظيفية وعشرات العوامل الكبيرة والصغيرة الأخرى أدت إلى تسريع نمو التسول وتركت أقدام المتسولين في جميع الزوايا، كالدعارة، والتجارة بالمخدرات، والاختطاف، والسرقة، وبيع

---

[٢٥] انظر: المرجع نفسه، ص٧٨.

[٢٦] محمد بن مكرم بن منظور المعدي، **لسان العرب**، (مصر: المؤسسة المصرية العامة، ٧١١)، ص٢٧٧.

[٢٧] بطرس البستاني، **محيط المحيط**، (بيروت: مكتبة لبنان، ط ٢، ١٩٨٧م)، ص٤٢.

[٢٨] المصدر نفسه، **صحيح البخاري**، ج٢، ص١٢٣، رقم١٤٧٠.

[٢٩] انظر: المصدر نفسه، **ظاهرة التسول، حكمها، وآثارها، وطرق علاجها في الفقه الإسلامي** ، ص ٦٢.

الأسلحة، والتجسس كلها أشياء يقوم بها عدد من المتسولين. لأن التسول قد أخذ لون الوظيفة، فقد زاد أيضًا احتمال حدوثها. على أي حال، سيستمر التسول كمهنة في النمو إذا لم يتم مراجعة التعاليم الأخلاقية ولم تخضع العائلات للمعايير والقيود القانونية، فضلاً عن المهن المناسبة للمتسولين.

المطلب الثالث: أنواع ظاهرة التسول:

من أبرز أنواع التسوال كما يلي:

١– **تسول مباشر:** وهو النوع الذي يسمى بالتسول الظاهر، حيث يطلب الفرد المتسول المال بطريقة مباشرة، من أثناء ارتداء ملابس بالية وممزقة ويقوم بمد يده للناس في الشوارع أو من خلال إظهار عاهة مستديمة إما مزيفة أو حقيقية يستغلها مع ترديد عبارات الدعاء التي تثير عاطفة الجميع بين أكثر من وسيلة.

٢– **تسول غير مباشر:** هو التسول غير الظاهر أو التسول المقنع، وهو أن يكون المتسول مستترا بالقيام ببعض الخدمات غير الحقيقة أو الرمزية مثل مسح زجاج السيارات في الإشارات أو مسح الأحذية للمارة، أو بيع المناديل وغيرها من الأمور والجوانب التي تسمى بالأعمال الهامشية.

٣– **التسول الإجباري:** وهو التسول الذي يعتبر ظاهرة كبيرة وخطيرة على جميع فئات المجتمع، حيث يتم إجبار الأطفال على هذا الأمر، أو إجبار بعض النساء للقيام بالشحاذة أو التسول في الشوارع واستغلالهن.

٤– **التسول الاختياري:** وهو عبارة عن اضطرار الشخص للقيام بالتسول ومد يده لرغبته في كسب المال من خلال مد اليد.

٥– **التسول العارض:** وهو التسول الطاري والعابر لحاجة ماسة طارئة للشخص مثل وقوعه في أزمات مالية متلاحقة، أو ضياع الأموال وقد تنتهي الحاجة الماسة للمال بعد انتهاء الأزمات المالية.

٦– **التسول الجانح:** وهو التسول الذي تصاحبه الأفعال الإجرامية، مثل السرقة، والاحتيال أو ممارسة بعض الأعمال الإجرامية بحق الأطفال مثل الاستغلال الجنسي أو الخطف من أجل القيام بهذه الأعمال.

٧- **التسول الموسمي**: وهو التسول الذي يحدث في العديد من المناسبات الدينية مثل شهر رمضان المبارك، أو الأعياد المختلفة، حيث يقوم الشخص بمد يده في هذه الأيام لاستغلال عاطفة الناس في هذه الأيام المباركة.

٨- **التسول القادر**: ومفهوم هذا التسول هو أن يمارسه الشخص السليم الصحيح، القادر على العمل، ولكنه يلجأ للتسول كسلاً عن العمل أو لأنه وجد أموال التسول جيدة وسهلة المنال بخلاف العمل والكد والتعب.

٩- **التسول غير القادر**: وهو التسول الذي يمارسه الفرد العاجز الذي لا يقدر على العمل، ولذا فإنه يلجأ إلى هذه الظاهرة .[٣٠]

من خلال قراءتي أقول باختصار، المتسولين ينقسم إلى ثلاثة أنواع في أفغانستان:

النوع الأول: هم المتسولون المحتاجون، وهم الأشخاص الذين يكونون تحت خط الفقر، ويقومون بالتسول لتوفير أدنى مستوى من احتياجاتهم الفعلية.

النوع الثاني: الأشخاص من الجنسيات غير الأفغانية ومن بينهم الباكستانيون والطاجيك.

النوع الثالث: فهم مرتبطون بعصابات الجرائم المنظمة، التي تستغل المتسولين.

المبحث الثاني: توضيح الآثار المترتبة على هذه الظاهرة وبيان حكمها وآدابها

حيث يتطرق هذا المبحث المطالب الآتية:

المطلب الأول: توضيح الآثار المترتبة على هذه الظاهرة:

مما لا شك فيه أن الآثار المترتبة للتسول كثيرة جدًا على المجتمع، وعلى المتسولين أنفسهم، ومن أبرزها ما يلي:

---

[٣٠] بحث عن ظاهرة التسول، من أنواع التسول هل تعرفهم؟ <Edarabiahttps://www.edarabia.com>، د.ت.

١-الحط من كرامة الإنسان ولجوئه إلى وسائل مذلة للكرامة، كما قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** ﴾ [الإسراء: ٧٠]. وخط له طرق الحياة، وما يكفل له أن يعيش بكرامة من غير مذلة، ولا إساءة.

٢- دفع الأطفال إلى الانقطاع عن الدراسة وهذا له تأثير سلبي كبير، لأن كثيرًا ما يتسول الأطفال خلال ساعات الدوام الدراسية.

٣- تعرض الأطفال والنساء والفتيات لظواهر الاستغلال خاصة الاستغلال الجنسي والمادي، وازدياد أعداد حالات التسول، والاغتصاب، والسرقة.

٤- الأطفال، وكبار السن معرضون لخطر الحوادث عند التقاطعات وإشارات المرور، لأن الصغار، والكبار يجوبون الطرق ويطلبون السائقين المال فيتعرضون للحوادث. كثيرًا ما يكشف أسرار التسول بمبالغ مالية كبيرة تحت تصرفهم أو تعرضهم لعيوب اصطناعية.

٥- يكتسب الأطفال والكبار سلوكيات وأنشطة غير لائقة كالإدمان، والتدخين، وغير ذلك، وهذا التأثير من أخطر الآثار على الفرد والمجتمع. فئة ذات سلوكيات مخالفة للدين تؤدي إلى تدهور المجتمع.

٦- كثير من الأطفال، والكبار يعتادون النوم في الشوارع والساحات العامة، وهذه هي المشاهد. المتسول لا يهتم أين يجلس وأين ينام؟ وبسبب هذه الظاهرة أصبحت الساحات العامة والعديد من المتنزهات والحدائق ملاجئ المتسولين وخاصة الشباب.[٣١]

وبالتالي أقول باختصار، التسول هو أساس الفساد، والدعارة، والسرقة، والإدمان، والانتحار، وعلامة على مرض خطير في المجتمع، كما أن التسول علامة على أن الناس والأغنياء لا يهتمون بوضع الفقراء.

المطلب الثاني: ضوابط المسألة:

لم يعد الشارع الحكيم أي سؤال تسولًا، بل أجاز للإنسان أن يسأل الناس ضمن ضوابط معينة وفي حالات محددة، ولم يعد السائل في هذه الحالة متسولا، بل له الحق في السؤال، ومن هذه الضوابط لجواز السؤال والمسألة ما يأتي:

[٣١] المصدر نفسه، **ظاهرة التسول، حكمها، وآثارها، وطرق علاجها في الفقه الإسلامي** ، ص ٦٨.

١-الحمالة: وهي من الفعل حمل، أي بمعنى كفل، وهي المال الذي يتحمله الإنسان، أي يستدين ويدفعه في إصلاح ذات البين كالإصلاح بين قبيلتين ونحوه، فإنها تحل له المسألة.[٣٢]

٢- الجائحة: وهي الشدة التي تجتاح المال من سنة أو فتنة يقال: (حاجتهم) الجائحة و(اجتاحتهم). و(جاح) الله ماله من باب قال أيضًا و(أجاحه) بمعنى أي أهلكه بالجائحة.[٣٣]

٣- الفَاقَة: وهي تعني الفقر والحاجة، وافْتَاقَ الرجل واحتاج وافتقر.[٣٤]

٤- سؤال السلطان: أي سؤال السلطان من مال الصدقات، أو لحق للسائل في بيت مال المسلمين، أو في أمر لابد منه.

ونتحدث عن دليل هذه الضوابط كما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿**وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ**﴾ [البقرة: ١٧٧].

وجه الدلالة في الآية: جاء في تفسير هذه الآية أن السائلين هم من يتعرضون لطب الصدقات، والزكوات، وذلك لأنهم أصحاب حق فيه.[٣٥] وهؤلاء لا يعدون من المتسولين.

ثانيًا: قال سبحانه وتعالى: ﴿**وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ [الذاريات: ١٩].

وجه الدلالة في الآية: جاء في شرح هذه الآية أن السائل هو الذي يسأل الناس لفاقته[٣٦]، أي لحاجته، ومن يسأل لحاجة وفقر لا يعد متسولاً.

---

[٣٢] انظر: زين الدين بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، ط٥، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩)، ص٨١.

[٣٣] المصدر نفسه، **مختار الصحاح**، ص ٢٣.

[٣٤] قاسم بن عبد الله القونوي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق: يحيى حسن مراد، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ص٦٧. الرازي، مختار الصحاح، ص٢٢٣.

[٣٥] محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م)، ج٢، ص٢٣٧.

[٣٦] انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، حقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ)، ج٧، ص٣٩٠.

ثالثًا: قال النبي ﷺ: «إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ رَجُلٍ، تَحَمَّلَ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَاحَتْ مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ – أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ – وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فُلَانًا فَاقَةٌ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ – أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ – فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُحْتًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْتًا».[٣٧] رابعًا: قوله ﷺ: «إن المسألة لا تَصلُحُ إلا لثلاثة: لذي فَقْرٍ مُدْقع، أو لذي غُرْمٍ مُفْظِعٍ، أو لذي دَمٍ مُوجِعٍ»[٣٨]. قوله ﷺ: «إِنَّ المِسْأَلَةَ كَدٌّ يَكُدُّ بِهَا الرَّجُلُ وَجْهَهُ، إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ الرَّجُلُ سُلْطَانًا، أَوْ فِي أَمْرٍ لَا بُدَّ مِنْهُ»: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».[٣٩]

المطلب الثالث: حكم ظاهرة التسول:

في الحقيقة، قبل توضيح حكم التسول في الشريعة الإسلامية أحاول أن نقف على بعض النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال العلماء لنصل بعد ذلك إلى حكم التسول في الشريعة الإسلامية، كما يلي:

١-القرآن الكريم:

أ- قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ**﴾ [الإسراء: ٧٠].

وجه الاستدلال: لقد كرم رب العالمين الإنسان وفضله على سائر مخلوقاته، وسخر له ما في الأرض والسماء، ولكن التسول يجعل الإنسان يقف مواقف الذل والابتذال والهوان والاستعطاف ليقدم له شيء من المال، وهذا يتنافى مع تكريم الله تعالى للإنسان، لذا فالتسول منهي عنه، وعلى الإنسان أن يستثمر قدراته وطاقاته وما سخر الله تعالى له من موجودات الأرض ليعيش حياة كريمة عزيز النفس كما أراده الله تعالى.

---

[٣٧] مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص٧٢٢، رقم١٠٤٤.

[٣٨] أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد كامل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ج٣، ص٨٢، رقم١٦٤١.

[٣٩] محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ج٣، ص٥٦، رقم٦٨١.

ب- قال تعالى: ﴿**وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٧٢].

وجه الاستدلال بهذين الآتين: لما رغب سبحانه وتعالى بالصدقة وبين ما يكمل ثوابها وهي أن تكون خالصة لوجه الله تعالى، أعقب ذلك ببيان أفضل الفقراء، الذين هم مصرف الصدقات بقوله: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: ٢٧٣]. أي لا يسألون الناس، ولو كانوا يسألون الناس لم يحسبهم الجاهل بحقيقتهم أغنياء، لأن السؤال في الظاهر يدل على الفقر، والتسول يخالف التعفف الذي يتسم فيه الفقراء الذين هم أفضل من يستحقون الصدقة، لذا التسول منهي عنه شرعًا كما تفيد الآية، لأنه فيه إظهار للحاجة والتذلل وإحراج الآخرين .

٢- السنة النبوية:

أ- قال رسول الله ﷺ: «لَيْسَ الْمِسْكِينُ بِهَذَا الطَّوَّافِ الَّذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ، فَتَرُدُّهُ اللُّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ» قَالُوا، فَمَا الْمِسْكِينُ؟ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «الَّذِي لَا يَجِدُ غِنًى يُغْنِيهِ، وَلَا يُفْطَنُ لَهُ، فَيُتَصَدَّقَ عَلَيْهِ، وَلَا يَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئًا»[٤٠].

قوله ﷺ: «لَيْسَ الْمِسْكِينُ بِالَّذِي تَرُدُّهُ التَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ، وَلَا اللُّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ، إِنَّمَا الْمِسْكِينُ الْمُتَعَفِّفُ»، اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ: {لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا} [البقرة: ٢٧٣].

قبل أن نذكر وجه الاستدلال من الحديثين نعرض أقوال بعض المفسرين في هذه الآية المباركة: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: ٢٧٣].

قال القرطبي ε : قال الطبري ε: "إن المعنى لا يسألون البتة، وهذا على أنهم متعففون عن المسألة عفة تامة، وعلى هذا جمهور المفسرين ، ويكون التعفف صفة لهم ، أي لا يسألون الناس إلحاحًا ولا غير إلحاح"[٤١].

---

[٤٠] المصدر نفسه، **صحيح مسلم**، ج٢، ص٧١٩، رقم١٠٣٩.

[٤١] محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: صدقي جميل العطار، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج٣، ص٩٧٩.

وقال ابن العربي ε: "إلحافًا معناه الشمول بالمسألة أو الناس، وأما في الأموال، فيسأل من الناس جماعة، ويسأل من المال أكثر مما يحتاج إليه"[٤٢].

وقال الصابوني ε: «أي لا يلحون في المسألة، ويكلفون الناس مال لا يحتاجون إليه، فإن من سأل وله ما يغنيه عن المسألة فقد ألحف في المسألة»[٤٣].

فوجه الاستدلال من الحديثين: إن الذي يستحق الصدقة هو الفقير أو المسكين هو الذي يتصف بالتعفف وعدم سؤال الناس، وهذا ما أكده معظم المفسرين على اختلاف أزمانهم وأماكنهم ومذاهبهم، أما من يرى أن (إلحافًا) تعني الشمولية في المسألة، فإن المتسولين في الوقت الحاضر يتخذون من التسول حرفة لكسب المال ويتفننون في استمالة عواطف الناس إليهم، ويتبعون ذرائع وطرائق غير مشروعية، فهم يسألون الناس جميعًا، ومن المال أكثر مما يحتاجون إليه، فعلى هذا الوصف فهم لا يستحقون الصدقة، ولا يجوز لهم أن يسألوا الناس الصدقة.

ب- قال رسول الله ﷺ: «مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ، حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ»[٤٤]. في توضيح هذا الحديث قال الخطابي ε: " يحتمل أن يكون المراد أنه يحضر ساقطًا لا قدر له ولا حياء، أو يعذب في وجهه حتى يسقط لحمه لمشكلة العقوبة في مواضع الجناية من الأعضاء لكونه أذل وجهه بالسؤال، أو أنه يبعث ووجهه عظم كله فيكون ذلك شعاره الذي يعرف به".[٤٥]

وجه الاستدلال من الحديث: الرسول ﷺ حذر من التسول ونفر منه في هذا الحديث، لأن المتسول يفقد كرامته في الدنيا ويأتي يوم القيامة ذليلاً منكسرًا لا لحم في وجهه، فدل ذلك على أن التسول محرم شرعًا في الأصل، إلا لضرورة أو حاجة تقدر بقدرها.

ج- قوله ﷺ: «لَأَنْ يَحْتَطِبَ أَحَدُكُمْ حُزْمَةً عَلَى ظَهْرِهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ أَحَدًا، فَيُعْطِيَهُ أَوْ يَمْنَعَهُ»[٤٦].

---

[٤٢] محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م)،ج ١ ، ص ٣١٨.

[٤٣] محمد علي الصابوني، **مختصر تفسير ابن كثير**، (بيروت: دار القرآن الكريم، ط٧، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م)، ج١، ص٢٤٣.

[٤٤] مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، المصدر نفسه، باب كراهة المسألة للناس، ج٢، ص٧٢٠، رقم١٠٤٠.

[٤٥] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، د.ت، ١٣٧٩)، ج٣، ص٣٣٩.

[٤٦] المصدر نفسه، **صحيح البخاري**، ج٣، ص٥٧، رقم٢٠٧٤.

وقال أيضًا: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»[٤٧].

وجه الاستدلال بكلا الحديثين: الرسول ﷺ في هذين الحديثين يحض على العمل والكسب ليهيئ كل إنسان من خلال عمله بيده ما يحتاجه من مستلزمات الحياة اليومية من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ودواء ونحوه خير له من أن يسأل أحدا فيعطيه أو يرده، فدل ذلك على أن الشريعة الإسلامية تدعو إلى العمل والإنتاج، وتنهى عن التسول والاعتماد على الآخرين في تهيئة أسباب الحياة.

التسول لا يجوز إلا في أحوال ثلاث قد بينها النبي ﷺ في الحديث الصحيح أنه قال:

«إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ رَجُلٍ، تَحَمَّلَ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَاحَتْ مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ – أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ – وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فُلَانًا فَاقَةٌ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ – أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ – فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُحْتًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْتًا»[٤٨]

فهذا الحديث: قد أوضح فيه النبي ﷺ أنواع المسألة المباحة، وأن ما سواها محرم، فمن كان عنده ما يسد حاجته من راتب وظيفة، أو تجارة، أو غلة وقف، أو عقار، أو كسب يدوي من نجارة، أو حدادة، أو زراعة، أو نحو ذلك حرمت عليه المسألة.

أما من اضطر إليها فلا حرج عليه أن يسأل بقدر الحاجة، وهكذا من تحمل حمالة لإصلاح ذات البين أو النفقة على أهله وأولاده أو الغرامة فلا حرج عليه أن يسأل لسد الغرامة.[٤٩]

كذلك حرّم الإسلام المسألة على كل مَن يملك ما يُغنيه عنها من مال أو قدرة على التكسب، سواء كان ما يسأله زكاة أو تطوعاً أو كفارة، ولا يحل للمتسول أخذه، قوله ﷺ: «مَنْ سَأَلَ النَّاسَ أَمْوَالَهُمْ تَكَثُّرًا، فَإِنَّمَا يَسْأَلُ جَمْرًا فَلْيَسْتَقِلَّ أَوْ لِيَسْتَكْثِرْ».[٥٠]

---

[٤٧] المصدر نفسه،ج٣، ص٥٧، رقم٢٠٧٢.

[٤٨] المصدر نفسه، صحيح مسلم، باب كراهة المسألة للناس ، ج٢، ص٧٢٢، رقم ١٠٤٤.

[٤٩] حكم التسول – ابن باز، <https://binbaz.org.sa › fatw> شوهد، بتاريخ نومبر١١، ١٩٩٥.

[٥٠] المصدر نفسه، **صحيح مسلم**، ج٢، ص٧٢٠، رقم ١٠٤١.

وعنهﷺ قال: «إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ».[٥١]

المحترف لهذه المهنة القبيحة يأكل أموال الناس بالباطل، ويُطعم أبنائه سُحتاً، أي: مالاً حراماً. ومما يسيء إلى صورة بلدنا أن نرى أطفالاً صغاراً ونساءً أُرسلوا من قبل أوليائهم إلى الإشارات المرورية وإلى أبواب دور العبادات، وعاشوا في الشوارع حفاة، بلباس مبتذل، يظهرون العوز والفاقة والكآبة ليجلبوا عواطف الناس، وأنهم ما أخرجهم من بيوتهم إلا الجوع.

وبناءً على ما تقدم يمكن بيان الحكم الشرعي للتسول في الوقت الحاضر وهو كما يأتي:

التسول الذي هو بمعنى طلب الصدقة بالسؤال، وإظهار أمارة الفاقة والحاجة حرام في الشريعة الإسلامية للنصوص الواردة السابقة.

أما إذا كان السائل محتاجًا إلى الصدقة لفقر أو عجز عن الكسب فيجوز له ذلك بقدر حاجته، بشرط أن لا يذل نفسه ولا يلح بالسؤال.

وإن ترك السؤال في حالة احتياجه حتى مات أثم لأنه ألقى بنفسه إلى التهلكة، والسؤال في هذه الحالة في مقام التكسب لأنها الوسيلة المتعينة لإبقاء النفس، ولا ذل فيها للضرورة، للقاعدة الفقهية الضرورات تبيح المحظورات، بشرط عدم نقصانها عنها كأكل الميتة عند الجوع والخوف من الهلاك بسببه، وهذا يكون على قدر الحاجة.

المبحث الثالث– بيان سبل ومناهج الشريعة الإسلامية في طرق علاج هذه الظاهرة

نهى الشريعة الإسلامي عن التسول، ولم يكتف بالنهي عنه وتحريمه، بل ووضع الطرق الكفيلة لمعالجة ظاهرة التسول، ومن طرق علاج هذه الظاهرة في الشريعة الإسلامي ما يأتي:

[٥١] محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ج٤، ص٦٦٧، رقم٢٥١٦.

١– الحث على التعوذ من الفقر والترغيب في الاستعفاف والصبر وغنى النفس والقناعة:

قوله ﷺ: «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنَ الْفَقْرِ».[٥٢] كما قال النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ، وَعَذَابِ الْقَبْرِ».[٥٣] وفي الحث على الاستعفاف والصبر، قال النبي ﷺ: «وَإِنَّهُ مَنْ يَسْتَعِفَّ يُعِفَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ، وَلَنْ تُعْطَوْا عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ».[٥٤] وفي الحث على غني النفس يقول ﷺ: «لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ، وَلَكِنَّ الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ».[٥٥] وأيضًا في القناعة يقول ﷺ: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ أَسْلَمَ، وَرُزِقَ كَفَافًا، وَقَنَّعَهُ اللهُ بِمَا آتَاهُ».[٥٦]

2 – الحث على الصدقة والإنفاق والتحذير من البخل:

دعت السنة إلى البذل والإنفاق وحضت عليه، يقول ﷺ: «مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِنْ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللهُ إِلَّا الطَّيِّبَ، إِلَّا أَخَذَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ، وَإِنْ كَانَتْ تَمْرَةً، فَتَرْبُو فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنَ الْجَبَلِ، كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ فَصِيلَهُ».[٥٧]

كما قال النبي ﷺ: «كُلُّ سُلَامَى مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ، كُلَّ يَوْمٍ تَطْلُعُ فِيهِ الشَّمْسُ يَعْدِلُ بَيْنَ النَّاسِ صَدَقَةٌ».[٥٨]

٣– الحث على قضاء حوائج المحتاجين:

لقد حثت السنة النبوية على القيام برعاية المنكوبين والمكروبين وإسعاف المحتاجين والجائعين والقيام على شئونهم لسد حاجاتهم، يقول ﷺ: «المسْلِمُ أَخُو المسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ القِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا

---

[٥٢] أحمد بن شعيب النسائي، **السنن الصغرى للنسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج٨، ص٢٦١، رقم٥٤٦١.

[٥٣] محمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ج٣، ص٣٠٣، رقم١٠٢٧.

[٥٤] المصدر نفسه، **صحيح البخاري**، ج٩، ص٩٩، رقم٦٤٧٠.

[٥٥] ، المصدر نفسه، **صحيح مسلم**، ج٢، ص٧٢٦، رقم١٠٥١.

[٥٦] المصدر نفسه، ج٢، ص٧٣٠، رقم١٠٥٤.

[٥٧] المصدر نفسه، ج٢، ص٧٠٢، رقم١٠١٤

[٥٨] المصدر نفسه، **صحيح البخاري**، ج٣، ص١٨٧، رقم٢٧٠٧.

سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ».[٥٩] سواء ستره بنفسه أو بغيره بأن سعى في العمل على ستره من قبل الآخرين. ويقول ﷺ: «وَاللهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ».[٦٠]

٤- كفالة الدين والحث على الصدقة على المدين سداداً لدينه:

لقد خطا النبي ﷺ خطوة إيجابية، وسلك سبيلاً بناء مثمراً، عندما تهيأت له الأموال بعد الفتوح، فكان يقضي دين المدينين بعد وفاتهم من بيت مال المسلمين، وفي هذا حل لمشكلة اجتماعية قائمة، والمدين إن ضاقت به السبل، وطلب بسداد ما عليه، -وهو غير قادر- فإما أن يكون مجرماً يسرق وينهب ويقتل، وإما أن يكون متسولاً، يريق ماء وجهه، ليؤدي ما عليه من ديون. قوله ﷺ: «كَانَ يُؤْتَى بِالرَّجُلِ المُتَوَفَّى عَلَيْهِ الدَّيْنُ، فَيَسْأَلُ: «هَلْ تَرَكَ لِدَيْنِهِ فَضْلًا؟» فَإِنْ حُدِّثَ أَنَّهُ تَرَكَ وَفَاءً صَلَّى، وَإِلَّا قَالَ لِلْمُسْلِمِينَ: «صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ» فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ الفُتُوحَ، قَالَ: «أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ تُوُفِّيَ مِنَ المُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ، وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ».[٦١]

ونجد في هذا الحديث أن السنة حرصت على رد الحقوق لأصحابها حرصها على إعانة المضطر والتيسير عليه في الأداء، حتى تحفظ له كرامته وعزه، لئلا يريق ماء وجهه، ويتسول.

٥- الحث على كفالة الأيتام والأرامل والمساكين ومن في حكمهم:

يقول ﷺ: «السَّاعِي عَلَى الأَرْمَلَةِ وَالمِسْكِينِ، كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوِ القَائِمِ اللَّيْلَ الصَّائِمِ النَّهَارَ».[٦٢] قوله ﷺ: «مَنْ مَسَحَ رَأْسَ يَتِيمٍ لَمْ يَمْسَحْهُ إِلَّا لِلَّهِ كَانَ لَهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مَرَّتْ عَلَيْهَا يَدُهُ حَسَنَاتٌ».[٦٣]

هذه الوسيلة تصلح للوقاية من التسول، وتصلح أيضاً وسيلة وقائية من التبطل، وذلك أن هذه الكفالة، يشترط فيها حتى تكون مجدية ومقبولة أن تقسم إلى قسمين:

أ- لسد حاجات هؤلاء الأيتام: من دراسة، وطعام، ولباس، وسكن، ونحو ذلك.

---

[٥٩] المصدر نفسه،ج٣، ص١٢٨، رقم٢٤٤٢.

[٦٠] المصدر نفسه، **صحيح مسلم**، ج٤، ص٢٠٧٤، رقم ٢٦٩٩.

[٦١] المصدر نفسه، **صحيح البخاري**، ج٧، ص٦٧، رقم٥٣٧١.

[٦٢] المصدر نفسه،ج٧، ص٦٢، رقم٥٣٥٣.

[٦٣] أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج٣٦، ص٤٧٤، رقم٢٢١٥٣.

ب- وقسم لتهيئتهم لمواجهة الحياة بأنفسهم، وذلك بتعليمهم مهارة أو حرفة من تجارة وزراعة وصناعة ونحو ذلك، بحيث ينشأ هؤلاء وقد أغنوا أنفسهم عن السؤال والقعود.

٦- تحريم الاكتناز وإيجاب الزكاة:

إن الأصل في علاج كل من التسول، سواء في القوانين الوضعية أو في السنة النبوية: وفرة المال الذي يقوم بسد حاجات هؤلاء، والقوانين الوضعية لها طرقها في توفير هذا المال، والسنة النبوية لها طرقها، ومن طرقها: إيجاب الزكاة في أموال الأغنياء.

إن المال له وظيفته ودوره في حياة المسلمين، واستئثار فئات من المجتمع بالثروات المالية يكنزونها حرمان للمجتمع منه، والمال في المفهوم الإسلامي مال الله تعالى، يجب أن ينتفع به كل الناس، فليس من حق أحد تعطيل المال، ومنع الاستفادة منه، واستخدامه متى أراد.

كما قال النبي ﷺ: «مَا مِنْ صَاحِبِ كَنْزٍ لَا يُؤَدِّي زَكَاتَهُ، إِلَّا أُحْمِيَ عَلَيْهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، فَيُجْعَلُ صَفَائِحَ فَيُكْوَى بِهَا جَنْبَاهُ، وَجَبِينُهُ حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ بَيْنَ عِبَادِهِ، فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، ثُمَّ يَرَى سَبِيلَهُ، إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِمَّا إِلَى النَّارِ».[٦٤]

الكنز: "كل مال وجبت فيه الزكاة فلم تؤد فأما مال أخرجت زكاته فليس بكنز"[٦٥] واتفق على ذلك أئمة الفتوى. وفي هذا الحديث: إشارة إلى أن الزكاة ترفع الإثم، وتمنع الجرم، والمكتنز ألحق الضرر بنفسه وبالمجتمع الذي يعيش فيه.

وإن الزكاة طهارة ونماء، وهي واجب شرعي تعبدي، وهي حق الجماعة في عنق الفرد، ومشاركة تعبدية بين الأغنياء والفقراء، وليس الضرائب المفروضة التي تدفع قهراً وغلبة، وهي عامل أساسي ومهم في علاج التسول، لأنها تدفع عجلة التشغيل الكامل لطاقات الشعب، وتحقق مستوى معيشياً مناسباً، يوفر للفقراء متطلبات الغذاء والكساء والسكن، وتسهم في تحسين مستوى أفراد القوى الإنتاجية، وزيادة قدرتهم على العمل المنتج، وتوفير فرص عمل جديدة، كما أنها تحارب تعطيل الأموال واكتنازه، وتشجيع الادخار الاستثماري.

---

[٦٤] المصدر نفسه، **صحيح مسلم**، باب إثم مانع الزكاة، ج٢، ص٦٨٢، رقم ٩٨٧.

[٦٥] محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢)، ج٧، ص٦٨.

ومن أجل أن يبقى باب الزكاة واسعاً مفتوحاً لسد حاجة المجتمع من متسولين أمرت السنة بإخراج الزكاة من كل ما يعد للبيع. قوله ﷺ: «كان يأمُرُنا أن نُخْرِجَ الصَدقة مِن الذي نُعِدُّ للبيع»[٦٦].

ولو لم تجب الزكاة في الأعيان التجارية والأموال عند كثير من الأمم الإسلامية لترك نصف مال الأغنياء دون زكاة، لاحتلال أرباب النصف الآخر على أن يتجروا بأموالهم، وبذلك تضيع الزكاة جملة، وتفوت حكمة الشارع الحكيم من تشريعها وجعلها ركناً من أركان الدين.

وما نراه من مظاهر التسول —اليوم– إنما هو بسبب غياب الدولة المسلمة التي تحكم شرع الله تعالى، والتي تنظم أموال المسلمين، وكذلك عدم دفع المسلمين زكاة أموالهم، ولو كانوا يدفعونها لصار حالهم كحال المسلمين في عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، حيث كانت توزع على الفقراء والمحتاجين، وفضل منها الكثير، فلم يجدوا أحداً يأخذها.

٧– حث الإسلام على العمل وطلب الرزق الحلال وإن قل، فعن أبي هريرة 0 أن النبي ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَحْتَطِبَ عَلَى ظَهْرِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْتِيَ رَجُلًا، فَيَسْأَلَهُ أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ».[٦٧]

٨– **معاقبة المتسول**، ومصادرة ماله ووضعه في المال العام للمسلمين تأديبا له لأن هذا المال جمع من أناس كثر ومن الصعب إعادته لهم. ومن التدابير والقوانين المعاصرة التي اتخذتها الدولة للقضاء على هذه الظاهرة والحد منها ما يأتي:

تجريم ظاهرة التسول وجعلها جريمة تعاقب عليها القانون، وإنشاء مراكز الإبداع ورعاية المتسولين والاحتفاظ بهم، وتنظيم برنامج يومى لمتابعة حركة المتسولين وضبطهم، وضبط المتسولين وإيداعهم بشكل مؤقت، وإجراء الدراسات الاجتماعية اللازمة لكل حالة، وتحويل الحالات الممتهنة والمكررة إلى الجهات المختصة، وإيداع الحالات المحتاجة للرعاية والحماية، وتنظيم العديد من الحملات لمكافحة التسول.

---

[٦٦] سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، المحقق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ج٣، ص١٠، رقم١٥٦٢.

[٦٧] المصدر نفسه، **صحيح البخاري**، ج٢، ص١٢٣، رقم١٤٧٠.

الخاتمة وأهم التوصيات:

أهم نتائج البحث:

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يلي:

١- أن الشريعة الإسلامية قد عالجت ظاهرة التسول، ووضعت لها المعالجة التي تتناسب مع كل عصر، وأنها سبقت التشريعات الوضعية في علاج معضلات الإنسان، قبل أن يتصدى لها أصحاب النظم الوضعية التي تنادي بحقوق الإنسان.

٢- القانون الذي يحرم هذا الفعل مناسب لهذه الجريمة، وعقوبته محسومة نهائيا بحق المتسولين، وهي ووسيلة شرعية لمنع من يحاول ذلك.

٣- أن سبل علاج البطالة والتسول في الشريعة الإسلامية، ليست كذلك لأنها تجمع بين المراقبة الذاتية والمراقبة الغيرية من البشر.

٤- أن الشريعة الإسلامية أجاز السؤال وطلب العون المالي من الغير في ظروف محددة، ولم يعد ذلك تسولا.

٥- إن للتسول أسبابًا كثيرة تزداد وتتغير بتغير الظروف والأزمان. تبين أن أكبر أسباب هذه الظاهرة هو الفقر والبطالة والتفكك الأسري والجهل وعدم الوعي لدى الأسرة.

٦- إيقاع عقوبات أشد قسوة على المتسولين، ومصادرة أموالهم، وهذا يستلزم إجراء بعض التعديلات القانونية على القوانين الحالية.

٧- كان منهجه ﷺ في معالجة التسول، يقوم على التربية والتوجيه والإرشاد، ومن ذلك تربية المسلمين على حب العمل، وحثهم على الأكل من كسب اليد، وتشجيعهم على أن يكون لكل واحد منهم حرفة، مهما كان مستواه ومكانته الاجتماعية.

٨- إن المتسولين في هذه الأيام هم ممن يمتهنون التسول امتهانا ودخولهم عالية جدا، فهم ليسوا بحاجة إلى المال.

٩- إن التسول نوع من الانحراف الاجتماعي حيث يكون للفرد دور محدد ومختلف أحيانًا (سرقة، دعارة، وساطة، وإدمان و...)، أو كمثال لمرحلة الوظيفة، في الوظائف المنحرفة.

١٠- يجب على المسلم أن يكون يقظًا وألا ينجذب إلى حيل المتسولين، وإظهار الإعاقات الاصطناعية، واستخدام الأوراق المزورة، والتعبيرات التي تثير التعاطف الإنساني.

١١- لا بد من استثمار الإعلام بجميع وسائله المرئية منه والمسموعة والمقروءة، وذلك بتسليط الضوء على هذه الظاهرة وتغطيتها إعلاميًا، وكشف أسبابها وصورها وحكمها شرعًا من خلال البرامج التلفزة، والصحف اليومية، وإذاعة الراديو، وتخصيص برنامج دائم يتحدث عن هذا الموضوع، ويفضح خفايا التسول من قبل دعاة ووعاظ، ومن قبل متخصصين في مجال الدراسات الاجتماعية.

١٢- التعاون بين وزارة الأوقاف ووزارة التنمية الاجتماعية من خلال عقد الندوات، وتبادل المعلومات وتزويد كوادر وزارة الأوقاف بحقائق وخفايا التسول.

١٣- استخدام المنابر ومجالس الوعظ والإرشاد للحديث حول هذه الظاهرة وبيان حكمها شرعا ومخاطرها على المجتمع وتوعية الناس بهذه الظاهرة.

١٤- صرف المعونات والمساعدات لمن يثبت أنه بحاجة ماسة للمساعدة، ومراقبة سلوكه، بعد ذلك.

١٥- لا بد في معالجة هذه الظاهرة الخطيرة من التعاون الجماعي بين الدولة وأبناء المجتمع، والأخذ بما ورد عن الشرع الحنيف في معالجة هذه الظاهرة.

أهم التوصيات:

بالنظر إلى نتائج هذا البحث ومن أجل حل مشكلة التسول، نطرح بعض التوصيات والمقترحات في سبيل التخفيف من ظاهرة التسول:

١- يتوجب على وزارة العمل والشؤون الاجتماعية أن تأخذ دورها الحقيقي في رعاية هذه الشريحة من المجتمع.

٢- إعادة هؤلاء المتسولين بالاتفاق مع أهاليهم إلى مقاعد الدراسة.

٣- تكوين وتطوير صناديق للادخار في أوقات الارتياح، بحيث يمكن استثمارها في أوقات المصيبة والركود، على أن تستثمر أموال هذه الصناديق استثماراً شرعياً يرضى عنه الله تعالى ورسوله.

٤-تقديم المساعدات للأسرة والأفراد الذين تكون مدخولاتهم دون الحد الأدنى.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب العربية:

ابن حبان، محمد. (١٤٠٨ه/١٩٨٨م). **صحيح ابن حبان**. (ط١). شعيب الأرناؤوط. (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة.
ابن حنبل، أحمد. (١٤٢٠ه/١٩٩٩م). **مسند الإمام أحمد بن حنبل.** (ط٢). شعيب الأرناؤوط وآخرون. (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة.
ابن فارس، أحمد. (١٩٧٩م). **معجم مقاييس اللغة**. (د.ط). تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مصر: دار الفكر.
ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٤١٩ه). **تفسير القرآن العظيم**. (ط١). تحقيق: محمد حسين شمس الدين. (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (١٤١٤ه). **لسان العرب**. (ط١). بيروت: دار صادر.
ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). **لسان العرب**. (د.ط). مصر: المؤسسة المصرية العامة.
البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. (١٤٢٢ه). **الجامع المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله وسننه وأيامه**. (ط١). مصر: المطبعة الكبرى الأميرية.
البستاني، بطرس. (١٩٨٧م). **محيط المحيط**. (ط٢). بيروت: مكتبة لبنان.
الترمذي، محمد بن عيسى. (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م). **سنن الترمذي**. (ط٢). أحمد محمد شاكر. (تحقيق). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
الترمذي، محمد بن عيسى. (١٣٩٥ه/١٩٧٥م). **سنن الترمذي**. (ط٢). أحمد محمد شاكر. (تحقيق). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
الرازي، زين الدين بن أبي بكر. (١٤٢٠هـ/١٩٩٩). **مختار الصحاح**. (ط٥). تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية.
السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي. (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م). **سنن أبي داود**. (ط١). شعيب الأرناؤوط، محمد كامل قره بللي. (تحقيق). دار الرسالة العالمية.
الصابوني، محمد علي. (١٤٠٢ه/١٩٨١م). **مختصر تفسير ابن كثير**. (ط٧). بيروت: دار القرآن الكريم.
عادل الشرجي، دراسة سوسيوانثربولوجية عن التسول في العاصمة صنعاء، ١٩٩٩. حسين حسن سليمان، (٢٠٠٥). **السلوك الإنساني والبيئة الاجتماعية بين النظرية والتطبيق**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
عبد الحميد، أحمد مختار. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م). **معجم اللغة العربية المعاصرة**. (ط١). عالم الكتب.
العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. (١٣٧٩). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. (د.ط). بيروت: دار المعرفة.
الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). **القاموس المحيط**. (ط٨). بيروت: مؤسسة الرسالة.
القرطبي، محمد بن أحمد. (١٤١٩ه/١٩٩٩م). **الجامع لأحكام القرآن**. (ط١). صدقي جميل العطار. (تحقيق). بيروت: دار الفكر.
القرطبي، محمد بن أحمد. (١٣٨٤ه/١٩٦٤م). **الجامع لأحكام القرآن**.(ط٢). أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (تحقيق). القاهرة: دار الكتب المصرية.

القونوي، قاسم بن عبد الله. (١٤٢٤ه/٢٠٠٤م). **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**. (د.ط). يحيى حسن مراد. (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية.
الكوفي، أيوب بن موسى.(د.ت). **الكليات**. (د.ط). تحقيق: عدنان درويش محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة.
محمد بن عبد الله. (١٤٢٥ه/٢٠٠٥م). **أحكام القرآن**. (د.ط). بيروت: دار الفكر.
مصطفى، إبراهيم أحمد الزيات. (د.ت). **المعجم الوسيط**. (د.ط). دار الدعوة.
المقدسي، الضياء. (٢٠٠٠م). **الأحاديث المختارة**. (ط)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة.
النسائي، أحمد بن شعيب. (١٤٠٦ه/١٩٨٦م)، **السنن الصغرى للنسائي**. (ط٢). عبد الفتاح أبو غدة. (تحقيق). حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.
النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (١٣٩٢). **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. (ط٢). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (د.ت). **صحيح مسلم**. (د.ط). محمد فؤاد عبد الباقي. (تحقيق). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (د.ت)، **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الرسائل الجامعية:

جميلة، مدورة. (١٩٩٧-١٩٩٨م). **البيوع الآجلة وتطبيقاتها في الاستثمار**. رسالة ماجستير. باتنة: المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية.
شهيب عادل. (د.ت). **الفقر والانحراف الاجتماعي دراسة للتسول والدعارة**. رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا.
إسماعيلي، عليرضا. (د.ت). **بررسى نقش عوامل اجتماعي تر تكدى گرى**. فصلنامه مطالعات جامعه شناختى جوانان.
المور، مها كريم. (٢٠٠٢م). **الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للمتسولين**. رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية.

الدوريات:

حسن، زينب عبد الكاظم حسن، ليس كاظم عبودي. المواجهة القانونية لظاهرة استغلال الأطفال والنساء في التسول. Route Educational & Science Journal. كلية القانون، جامعة ميسان.
الفارسي، ابن حفيد. **ظاهرة التسول في إندونيسيا ونظرة الإسلام فيه وعلاجه**.
الشرفات، على عودة. **ظاهرة التسول، حكمها، وآثارها، وطرق علاجها في الفقه الإسلامي**. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. جامعة آل البيت.

الشبكات العنكبوتية:

كريم حسين نعمة، المتسولون الأفغان قساوة الحياة ومذلة الحاجة، <https://www.aljazeera.net › 2006/10/13> آخر تعديل لهذه الصفحة ١٣أكتوبر، ٢٠١٦.
أفغانستان من الداخل (الحلقة الخامسة عشرة)، أطفال الشوارع الأفغان قنبلة موقوتة تبحث عن حل <https://archive.aawsat.com › details> آخر تعديل لهذه الصفحة ٣١مارس، ٢٠٠٨.

گدایانی که به کابل «ترانسفر» می‌شوند/جولان تکدی‌گران تاجیکستانی و پاکستانی، <https://af.farsnews.ir › social › news> آخر تعديل لهذه الصفحة ١أجيست، ٢٠١٥.

قدرت الله أحمدي، گدایی گری؛ شغلی پر در آمد یا مجبوریت ناخواسته؟ <http://www.dailyafghanistan.com > آخر تعديل لهذه الصفحة ٢٨أجيست، ٢٠١١.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 28.05.2022 | Accepted: 24.06.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757486 0000-0003-2913-5286

القلقلة بين المكي والمدني: دراسة إحصائية تحليلية

Qalqalah Between Makki And Madani An Analytical Statistical Study

أحمد طه رضوان *

Ahmed Taha Wahba Radwan

ملخص البحث: يقوم البحث بمناقشة فرضية طرحها بعض الباحثين، حول صلاحية (القلقلة) للتمييز بين المكي والمدني في القرآن الكريم. وذلك عن طريق إحصاء مواضع القلقلة في القرآن الكريم كاملا، ومن ثم تحليلها. فالمنهج على هذا إحصائي تحليلي. وقد خرج البحث بنتيجة مفادها أن (القلقلة) لا تصلح كعنصر مميز بين المكي المدني في القرآن الكريم. وأوصى الباحث بأهمية دراسة الأثر البلاغي للقلقلة في كل سورة في القرآن الكريم على حدة.

الكلمات المفتاحية: القلقلة – التجويد – المكي والمدني

Abstract: The research discusses a hypothesis put forward by some researchers, about the validity of (Qalqalah) to distinguish between the Makki and the Madani of the Holy Quran. And that is by counting the positions of Qalqalah in the whole Quran, and then analyzing it. The curriculum is based on this analytical statistic. The research came with the conclusion that (Qalqalah) is not suitable as a distinctive element between the Madani and the Makki in the Holy Quran. The researcher recommended the importance of studying the rhetorical effect of the Qalqalah in each surah in the Holy Quran separately.

Key words: Qalqlah - Tajweed - Makki and Madani.

* أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك. ahmedradwan@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2913-5286

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فمن المباحث المتصلة بعلوم القرآن الكريم ما يتعلق بالمكي والمدني من آياته، وقد اهتم به المصنفون به؛ لما له من أهمية في معرفة السابق بالنزول ومن ثم الوقوف على مواطن الناسخ والمنسوخ، وأهميته لا تخفى في الأحكام الفقهية، ومعرفة تاريخ التشريع في الإسلام [١].

ولكل من القرآن المكي والمدني علامات وخصائص، بعضها مطّرد وبعضها غير مطّرد، وإنما يصلح للاستئناس، وهي مفصلة في مظانها من كتب علوم القرآن [٢].

والسؤال الذي يحاول هذا البحث الإجابة عنه: هل كان للقلقلة دور أو شكل ما في القرآن المكي يختلف عنه في القرآن المدني ؟ وهل نستطيع من خلال القلقلة أن نجزم بمكية سورة أو آية أو مدنيتها؟

وللإجابة عن هذا السؤال، قمت بتصنيف مواضع القلقلة في القرآن الكريم وفق المكي والمدني من الآيات الكريمة، وذلك اعتمادًا على الكتابة الصوتية والمقطعية للقرآن الكريم، والتي وفقني الله عز وجل لإتمامها، وراجعها أستاذنا الدكتور محمود نحلة. ثم قمت بتحليل الإحصاءات التي خرجت بها الخاصة بالقلقلة. وحاولت تفسير اختلاف كثافة القلقلة بين الآيات.

وأسأل الله عز وجل أن يكون عملا نافعًا متقبلاً، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

أ.د. أحمد طه رضوان

(١) انظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتب البحوث والدراسات (بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م) ١٣٧/١

(٢) انظر: الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ)١٨٧/١ وما بعدها، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، ط١، ١٤٢٦هـ)٤٥/١ وما بعدها، الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن ١٣٨/١ وما بعدها.

تمهيد:

من المعروف أن القرآن الكريم تنزّل على نبينا محمد ﷺ منجّمًا على مدى ثلاثة وعشرين عاما، ثلاثة عشر في مكة وعشرة في المدينة المنورة، ومن المتفق عليه أن لكل من القرآن المكي والمدني خصائص تميزه، ومع ذلك فلم يتفق العلماء في نسبة جميع السور والآيات إلى المكي أو المدني، نتيجة اختلافهم في المقياس الضابط لهذا التقسيم، فمنهم من ذهب إلى اعتماد الضابط الزمني، فيكون المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها – وهو الأشهر – ومنهم من ذهب إلى الضابط المكاني، فما نزل في مكة وما حولها مكي وإن نزل بعد الهجرة، والمدني مثل ذلك، ومنهم من ذهب إلى مراعاة جانب المخاطبين. كما ذكروا بعض ما يميز كل من المكي والمدني من موضوعات وأساليب، ولكن أكثرها يصلح للاستشهاد وغير مطرد [٣].

وقد طرح أحمد راغب، الباحث في أصوات القرآن الكريم، فكرة اختلاف الإيقاع الصوتي للقلقلة في القرآن المكي عنه في المدني، وأن القلقلة ملمح مكي في الأساس، ملتقطًا هذه الفكرة مما أشار إليه الدكتور نعيم اليافي في بحث عن الإيقاع في القرآن الكريم [٤].

أولا: دليل اختلاف القلقلة بين المكي والمدني:

حاول الباحث أحمد راغب التدليل على صحة فكرته حول القلقلة، عن طريق تحليل عينات نطقية من سورتي الأنفال والرعد [٥]، بصوت الشيخ محمود خليل الحصري، ومن ثم المقارنة بينهما، وقد خلص إلى عدد من النتائج يهمنا منها هذا الجدول:

(٣) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١/١٨٧-١٩٢، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١/٣٦-٣٨

(٤) انظر: أحمد، أحمد راغب، فونولوجيا القرآن، دراسة لأحكام التجويد في ضوء علم اللغة الحديث، (رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠٠٤م) ص ١٦٨، وللدكتور نعيم اليافي عدة مقالات تتناول هذا الموضوع، منها: " قواعد تشكل النغم في موسيقى القرآن "، المنشور في مجلة التراث العربي، العدد (١٥)، أبريل ١٩٨٤م، ص ١٤٧-١٤٩، أشار فيه إلى أن السور المكية تتميز بإيقاع مقصود ومختلف عنه في السور المدنية، دون أن يتناول ظاهرة القلقلة تحديدا. وأعاد التأكيد على هذا المعنى في مقال آخر له بعنوان: "عودة إلى موسيقى القرآن"، في ذات المجلة العدد (٢٥)، أكتوبر ١٩٨٦م، ص ٦٢. وقد انتقده غير واحد لاستخدامه للفظ الموسيقى في القرآن في تلك المقالات.

(٥) بلغ عدد مواضع القلقلة عنده في سورة الأنفال ٤٣ موضعا، وهو ذات العدد المثبت هاهنا، ولكن فاته موضع قلقلة في الآية ٤٢ من السورة، في حين زاد عنده موضع في لفظ " ميثاق " الآية ٧٢، حيث وقف عليه القارئ وسط الآية، ولم أثبته لأنه ليس من شرطي في إحصاء القلقلة جمع مواضع السكون العارض نتيجة للوقف وسط الآيات. أما مواضع القلقلة في سورة الرعد فكانت عنده ٦٢ موضعا، في حين بلغ في الكتابة الصوتية التي اعتمدت عليها في الإحصاء ٥٨ موضعا فقط، وذلك لذات السبب السابق، وهو وقوف القارئ على قلقلة وسط الآية، وذلك في خمسة مواضع في الآيات ١، ٥، ٨، ١٤، ٣٤ في حين فاته موضع في الآية ٣٠.

السورة	نسبة القلقلة لعدد الآيات	نسبة القلقلة مع عدد الكلمات	نسبة القلقلة مع عدد الحروف	متوسط المدى الزمني
الأنفال	٥٧ %	٠,٠٣٢ %	٠,٠٠٤ %	١٩٥ م/ث
الرعد	١٤٤ %	٠,٠٦٦ %	٠,٠٠٩٤ %	١٧٢ م/ث

جدول رقم (١) تحليل نسب القلقلة في سورتي الأنفال والرعد

وانتهى من بحثه إلى أننا " يمكننا اعتبار صوت القلقلة صوتًا مكيًّا يتناسب مع الجو المكي العام الذي يعتمد على نوع من الموسيقى القرآنية التي تختلف نسبيًّا عن تلك الإيقاعات المنسوجة في السور المدنية "[٦]، كما انتهى إلى أننا نستطيع من خلال تأمل الإيقاع أو الموسيقى أن نعرف المكي من المدني، وأن نجزم بالوقوف عند نغم الآيات وإيقاعها أن نحدد مكية بعضها ومدنية البعض الآخر [٧].

إن مما لا شك فيه أن القرآن الكريم بلغ مبلغًا عظيمًا في أثره في النفس البشرية من كافة النواحي، ومنها الإيقاع الصوتي، والقلقلة من هذا المنظور وسيلة من وسائل التأثير في نفس المتلقي، بما تسكبه فيها من إحساس وتناسق، سواء في فواصل الآيات أو في درَجها، ومن ذلك ما يُلاحظ في القرآن الكريم من تعاقب القلقلة في أواخر آيات متتالية، وما يحدثه من إيقاع صوتي وتناغم في الفواصل القرآنية، ويبدو في بعض السياقات أن القلقلة مقصودة لذاتها حينما تتنوع أصوات القلقلة في آيات متتالية، في مثل الآية الرابعة من سورة (ص) وما بعدها، فنجد تتابعا في أواخر الآيات بين أصوات الباء والدال والقاف والطاء، لتنتهي تلك الآيات المتتابعة بصوت القلقلة، بصرف النظر عن نوع الصوت المقلقل. ولو لم يكن صوت القلقلة مستقلا ومؤثرًا ما ساغ مجيئه كفاصلة في خواتم الآيات، مع اختلاف الأصوات المقلقلة.

أما أن تكون القلقلة عاملا حاسمًا في التفريق بين القرآن المكي والمدني فأمر يحتاج إلى دلائل، وما ذكره أحمد راغب دليل غير كافٍ، وملاحظة في حاجة لإعادة نظر، حيث إن كلا من الأنفال والرعد من السور المدنية، والاعتماد على انخفاض النسب التي ذكرها لا تكفي دون تحليل القلقلة في سور مكية كذلك.

(٦) أحمد راغب، فونولوجيا القرآن ص ١٦٨
(٧) انظر بالتفصيل: أحمد راغب، فونولوجيا القرآن ص ١٤٣- ١٦٩

ثانيًا: إحصاءات القلقلة في القرآن الكريم ودلالاتها:

عرَض لي هذا الرأي السابق في أثناء دراستي للقلقلة في القرآن الكريم من الناحيتين الصوتية والمقطعية [٨]، ورأيت أنه رأي في حاجة لبحث وتحقيق. ولمَّا كنت قد جمعت بالفعل كل مواضع القلقلة في القرآن الكريم، فقد أعدتُ تصنيفها وإحصاءَها وفق المكي والمدني، بغية تحليلها لاستجلاء هذا الأمر.

بلغت مواضع القلقلة في القرآن الكريم كاملا (٣٨٣٧) موضعًا، وهذا العدد يحتوي على مواضع السكون الأصلي كاملة، إضافة إلى مواضع السكون العارض باعتبار الوقف على رءوس الآيات فقط؛ ولم أُدخل في حسابي مواضع قلقلة السكون العارض في وسط الآيات؛ وذلك لاختلاف ذلك من قارئ لآخر.

ونظرا لاختلاف المصادر في بعض مواضع المكي والمدني، فقد كان الاعتماد على المذكور في المصحف المطبوع بمطبعة (الشمرلي) بالقاهرة، والذي اعتمد في بيان المكي والمدني على كتاب أبي القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي (المتوفَّ ٤٠٠ هـ تقريبا)، المسمى بـ(بيان عدد سور القرآن وآياته وكلماته ومكيه ومدنيه)، وهو الكتاب الأساس الذي اعتمدته اللجنة التي أشرفت على طباعة مصحف المدينة النبوية كذلك في مسألة المكي والمدني. وقد اعتبرت المقياسَ الزمنيَّ في التمييز بين المكي والمدني، فما قبل الهجرة النبوية مكي وما بعدها مدني، واعتبار ما نزل في طريق الهجرة النبوية مكيا لا مدنيا.

وهذا جدول بتصنيف آيات القرآن الكريم إلى المكي والمدني، آية آية، وليس سورة سورة، حسب المنهج الذي أشرت إليه، وكانت نتيجته حسب إحصائي كما يلي :

	عدد الآيات	النسبة إلى كامل القرآن
المكي	٤٤٨٩	% ٧٢
المدني	١٧٤٧	% ٢٨
الإجمالي	٦٢٣٦	% ١٠٠

جدول رقم (٢) نسبة الآيات المكية والمدنية في القرآن الكريم

(٨) أحدهما بحث بعنوان (القلقلة في القرآن الكريم، دراسة صوتية)، نُشر بعد ذلك في مجلة اللّسان الدولية للدّراسات اللغوية والأدبية، كلية اللغات بجامعة المدينة العالمية بماليزيا، المجلد (٤) العدد (٩) ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م .والثاني بعنوان (البنية المقطعية للقلقلة في القرآن الكريم)، نشر في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد الثامن – السنة الثالثة (مايو - أغسطس) ٢٠٢٠م.

بعدها قمت بإحصاء لعدد أصوات القلقلة في كل من المكي والمدني، كل صوت على حدة، والجدول التالي فيه خلاصة لتلك الإحصاءات [٩]:

	ق	ط	ب	ج	د	المجموع
١ المكي	٣ ٣١	٩ ٨	٧ ٨٥	٤ ٤٩	٧ ٦٧	٢ ٤٣٠
١ لنسبة	٥ ٩,٥٪	٦ ٣,٦٪	٦ ٠,٦٪	٣ ٢,٧٪	٦ ٥,٨٪	٦ ٣,٣٪
١ لمدني	٢ ٢٥	٥ ٦	٥ ١٠	٢ ١٨	٣ ٩٨	١ ٤٠٧
١ لنسبة	٤ ٠,٥٪	٣ ٦,٤٪	٣ ٩,٤٪	٦ ٧,٣٪	٣ ٤,٢٪	٣ ٦,٧٪
١ لإجمالي	٥ ٥٦	١ ٥٤	١ ٢٩٥	٦ ٦٧	١ ١٦٥	٣ ٨٣٧

جدول رقم (٣) نسب تكرار أصوات القلقلة الخمسة في القرآن الكريم

من خلال النظر في تلك البيانات؛ يبدو للوهلة الأولى صحة فرضية أن القلقلة ملمح مكي في الأساس، فقد وردت أصوات القلقلة في الآيات المكية (٢٤٣٠) من إجمالي (٣٨٣٧) موضعا للقلقلة في القرآن الكريم كاملا، بنسبة بلغت (٦٣,٣ %) من إجمالي أصوات القلقلة في القرآن الكريم كاملا، في حين بلغت تكرارات أصوات القلقلة في الآيات المدنية (١٤٠٧) بنسبة (٣٦,٧ %) فقط [١٠].

ولكن هذا الانطباع الأولي لا يبدو قاطعًا إذا ما وضعنا ذلك إلى جوار إجمالي عدد الآيات المكية والمدنية، فإذا كانت آيات القرآن الكريم (٦٢٣٦) آية، فإن عدد الآيات المكية (٤٤٨٩) بنسبة (٧٢ %)

(٩) النسب المذكورة في الجدول هي نسب ورود كل صوت من أصوات القلقلة على حدة في المكي والمدني، مقارنة بإجمالي عدد ورود الصوت مقلقلا في القرآن الكريم، والنسبة في العمود الأخير هي نسبة ورود إجمالي الأصوات المقلقلة في كل من المكي والمدني، مقارنة بالعدد الإجمالي للأصوات المقلقلة في القرآن الكريم.

(١٠) لاحظ – حتى لا تلتبس الأرقام - أن هذا الإحصاء يقيس نسبة عدد أصوات القلقلة في كل من المكي والمدني إلى عدد أصوات القلقلة الإجمالي في القرآن.

من آيات القرآن، وعدد الآيات المدنية (١٧٤٧) آية بنسبة (٢٨ %) من آيات القرآن، وهو ما يعني أن القرآن المدني يحتوي على نسبة أكبر من تكرارات أصوات القلقلة.

ونظرًا لهذه المؤشرات والدلالات الإحصائية المتباينة إلى حد ما، فقد قمت بإحصاءات تفصيلية إضافية لآيات وأصوات القلقلة في كل من القرآن المكي والمدني. والجدول التالي يبين نسب عدد الآيات المقلقلة وغير المقلقلة في كل من المكي والمدني :

	عدد الآيات إجمالا	عدد الآيات المقلقلة	النسبة	عدد الآيات غير المقلقلة	النسبة
المكي	٤٤٨٩	١٧٩٠	٣٩,٩ %	٢٦٩٩	٦٠,١
المدني	١٧٤٧	٨٥٤	٤٨,٩ %	٨٩٣	٥١,١ %
المجموع	٦٢٣٦	٢٦٤٤	٤٢,٤ %	٣٥٩٢	٥٧,٦ %

جدول رقم (٤) نسب عدد الآيات المقلقلة وغير المقلقلة في كل من المكي والمدني

والجدول التالي يقيس نسبة أصوات القلقلة مقارنة بعدد الآيات المكية والمدنية إجمالا، ونسبة تلك الأصوات للآيات المكية والمدنية التي وردت فيها القلقلة، وكانت نتيجة الإحصاء ما يلي :

	عدد أصوات القلقلة	**النسبة مقارنة بعدد الآيات (مكي/ مدني)**	**النسبة مقارنة بعدد الآيات المقلقلة فقط**
المكي	٢٤٣٠	% ٥٤,١	% ١٣٥,٨
المدني	١٤٠٧	% ٨٠,٥	% ١٦٤,٨
المجموع	٣٨٣٧	–	–

جدول رقم (٥) نسبة أصوات القلقلة مقارنة بعدد الآيات المكية والمدنية المقلقلة وغير المقلقلة

وظاهر من الأرقام الواردة في الجدولين السابقين أن نسبة ورود آيات القلقلة في القرآن المدني أكبر من نسبته في القرآن المكي (٤٨,٩٪ مقابل ٣٩,٩٪)، والأمر أوضح في الجدول الثاني الخاص بإحصاء الأصوات، فنسبة ورود أصوات القلقلة في القرآن المدني أكبر من نسبة ورودها في القرآن المكي بفارق كبير (٨٠,٥٪ مقابل ٥٤,١٪)، وتفسير ذلك أن كثرة مواضع القلقلة في القرآن المكي إنما مردها في الأساس لكثرة الآيات المكية، فهل نستطيع بناء على ما سبق أن نقرر أن القلقلة ملمح بارز في القرآن المدني؟ خلافًا لما انتهى إليه الأستاذ راغب؟

الحقيقة أن الأمر ليس بهذا اليسر، فكل من يقرأ القرآن يجد أن هناك آيات كثيرة – مكية ومدنية – لا تحتوي على قلقلة من الأساس، ولعل من أبرز ما يتضح من الإحصاءات السابقة نسبة الآيات غير المقلقلة في كل من المكي والمدني، فالإحصاء يقرر أن عدد الآيات المكية التي لا تحتوي على أصوات مقلقلة (٢٦٩٩) آية، ونسبتها إلى إجمالي عدد الآيات المكية (٦٠,١ %)، وأن عدد الآيات المدنية التي لا تحتوي على قلقلة (٨٩٣) آية، بنسبة (٥١,١ %) من إجمالي الآيات المدنية في القرآن الكريم.

وإجمالا فإن عدد الآيات غير المقلقلة في القرآن الكريم يبلغ (٣٥٩٢) آية، بنسبة (٥٧,٦ %)، مما يعني أن أكثر من نصف آيات القرآن الكريم لا تحتوي على أصوات قلقلة من الأساس.

خلاصة تلك الأرقام تقول إن عدد أصوات القلقلة في القرآن المكي أكثر؛ نظرا لزيادة الآيات المكية في القرآن كثيرا عن الآيات المدنية، في حين أن نسبة ورود القلقلة في القرآن المدني أكبر، ولكن لا يمكننا أن نجزم بأن القلقلة تمثل في أيٍّ منهما ملمحا مميزا أو ظاهرة نستطيع من خلالها تمييز القرآن المكي عن القرآن المدني؛ لأن أكثر من نصف آيات القرآن لا تحتوي على قلقلة أصلا، وأكثر من نصف كل من الآيات المكية والمدنية على حدة تخلو من القلقلة كذلك. وهذه نتيجة كفيلة بإغلاق باب الاعتماد على القلقلة كملمح مميز للآيات المكية أو المدنية، بعبارة أخرى: لا نستطيع أن نجزم بمكية آية أو سورة أو مدنيتها من خلال نسبة ورود الأصوات المقلقلة فيها.

ثالثًا: تفسير اختلاف كثافة القلقلة بين الآيات:

أما ما يمكن أن يدخل في إطار البحث فهو محاولة تفسير ورود القلقلة بكثافة في بعض الآيات دون غيرها.

ولمعرفة دلالة ذلك فقد أحصيت تكرارات أصوات القلقلة في كل من المكي والمدني؛ لمعرفة نسبة ورودها مقارنة بعدد الآيات المقلقلة في كل منهما، وجاءت نتيجة الإحصاء كما يلي:

ت كرار أصوات القلقلة في الآية الواحدة	عد د الآيات في المكي	الن سبة للآيات المكية المقلقلة (١٧٩٠)	ع دد الآيات في المدني	الن سبة للآيات المدنية المقلقلة (٨٥٤)	مجم وع الآيات	الن سبة لإجمالي الآيات المقلقلة
١	١٣ ٠٠	٧٢ ٪٦٠.	٥ ٠٠	٥٨ ٪٥٠.	١٨ ٠٠	٦٨ %
٢	٣٧ ١	٢٠ % ٧٠.	٢ ٢٧	٢٦ ٪٦٠.	٥٩ ٨	٢٢ ٪٦٠.
٣	٩٣	٥٠ % ٢	٨ ٨	١٠ ٪٣٠.	١٧ ٨	٦٠ % ٨
٤	٢٢	١٠ % ٢	١ ٩	٢٠ %٢	٤١	١٠ % ٦
٥	٣	٠٠ % ٢	١ ١	١٠ %٣	١٤	٠٠ % ٥
٦	١	٠٠ % ٠٦	٦	٠٠ % ٧	٧	٠٠ % ٣
٧	٠	٠ %	٢	٠٠ % ٢	٢	٠٠ % ٠٨
٨	٠	٠ %	١	٠٠ % ١	١	٠٠ % ٠٤
م جموع آيات القلقلة	١٧ ٩٠		٨ ٥٤		٢٦ ٤٤	

جدول رقم (٦) تكرارات أصوات القلقلة في الآيات في كل من المكي والمدني

تشير الأرقام في الجدول السابق إلى أن الأصل في آيات القلقلة أن تشتمل الآية على صوت قلقلة واحد فقط، حدث هذا فيما نسبته (٦٨٪) من إجمالي الآيات المقلقلة في القرآن الكريم كاملا، وأن ذلك أوضح في القرآن المكي منه في المدني. فإذا ما نظرنا في تكرارات الأصوات من صوتَي قلقلة فأكثر في الآية الواحدة نلحظ أن كثافة ورود القلقلة في الآيات المدنية أكبر منها في الآيات المكية.

ولكن هذا لا ينقض النتيجة السابقة التي خرجنا بها من أن القلقلة لا تمثل ملمحًا للتفرقة بين المكي والمدني، فالفوارق في كثافة ورود القلقلة ليست مطردة وليست كبيرة بالقدر الكافي لتكون ملمحا مميزا لأي من المكي والمدني.

مما نستخرجه من الإحصاءات أيضا أن أكبر تكرار لأصوات القلقلة في الآيات المكية كان (٦) تكرارات، ورد هذا في الآية ١٢٥ من سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ** ﴾، حيث تحتوي على ثلاثة جيمات وثلاثة دالات مقلقلة.

في حين كان أكبر تكرار لأصوات القلقلة في الآيات المدنية — وفي القرآن الكريم كاملا – ما ورد في الآية ١٩٦ من سورة البقرة ﴿ **وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِن الهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي المَسْجِدِ الحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ العِقَابِ** ﴾، حيث تحتوي على خمسة دالات وثلاثة باءات مقلقلة.

ومردّ كثافة ورود القلقلة في بعض الآيات – من وجهة نظري – أنها قد تعود إلى أمور، منها :

- طول الآيات أو قصرها.
- الموضوع الذي تتناوله الآيات.

فإذا ما وضعنا هذين الافتراضين موضع الاختبار، وقلنا إن تلك الكثافة مردها إلى طول الآيات – المدنية خاصة مقارنة بالمكية – سنجد هذا الأمر ليس مطردًا كذلك ! فأطول آية في القرآن الكريم، وهي الآية رقم ٢٨٢ من سورة البقرة والمعروفة بآية الدَّين، آية مدنية تحتوي على سبعة أصوات مقلقلة، وهو عدد

لا يتناسب مع الطول الكبير للآية (١٢٩ كلمة)، قارن ذلك بالآية رقم ١٩٦ من سورة البقرة التي تكررت فيها القلقلة ثمان مرات، مع أن عدد كلماتها (٧٣) كلمة فقط [١١].

وآية مثل الآية ٢١٣ من سورة البقرة طويلة نسبيا (٤٩) كلمة، ولا تحتوي على أية أصوات مقلقلة. ومثلها الآيتان ١١، ١٢ من سورة النساء، فالأولى (٧١) كلمة والثانية (٨٨) كلمة، ولا تحتويان على أية أصوات مقلقلة.

كما أن القرآن المكي فيه آيات طوال كذلك، فمثلا الآية ٢٢ من سورة يونس تعتبر طويلة نسبيا (٦٨) كلمة، والآية ٣١ من سورة المدثر تعد من الآيات الطويلة (٥٧) كلمة، وذلك مقارنة بغالب الآيات المكية التي يغلب عليها القصر، ومع ذلك فهذه الآيات وغيرها لا تحتوي على أية أصوات مقلقلة.

والشواهد على هذا كثيرة في القرآن الكريم. لذا فإن استقراء الباحث لهذه المسألة يفيد بأن طول الآية يصعب التعويل عليه في تفسير كثافة ورود القلقلة في آيات دون غيرها، يستوي في ذلك القرآن المكي والمدني.

ولنأت إلى الافتراض الثاني، وهو أن كثافة ورود القلقلة في بعض الآيات قد تعود إلى طبيعة الموضوع الذي تعالجه الآيات، بصرف النظر عن كونها مكية أو مدنية. وللوقوف على ذلك راجعت كل الآيات التي وردت فيها القلقلة أربع مرات فأكثر، فكان تصنيفها في الآيات المكية كالتالي:

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
١.	سورة الأنعام ٥٢/٦	مكية	٤	وصية النبي بالمؤمنين
٢.	سورة الأنعام ١٠٣/٦	مكية	٤	صفات الله عز وجل
٣.	سورة الأعراف ٤٠/٧	مكية	٤	من مشاهد القيامة- تحريم الجنة على الكافرين

(١١) هذا وفق إحصاء برنامج (word)، وقد اعتمدت عليه في إحصاء عدد الكلمات هاهنا، وفي المواضع التالية كذلك.

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
٤.	سورة يونس ١٠/١٣	مكية	٤	إهلاك الظالمين من السنن الإلهية
٥.	سورة يونس ١٠/٩٣	مكية	٤	نعم الله على بني إسرائيل – اختلاف بني إسرائيل
٦.	سورة هود ١١/٦٢	مكية	٤	من قصص الأنبياء
٧.	سورة هود ١١/٨١	مكية	٤	من قصص الأنبياء
٨.	سورة يوسف ١٢/٧٧	مكية	٤	من قصص الأنبياء
٩.	سورة إبراهيم ١٤/٣٥	مكية	٤	من قصص الأنبياء – دعاء
١٠	سورة النحل ١٦/٣١	مكية	٤	نعيم الجنة
١١	سورة الإسراء ١٧/٢٩	مكية	٤	الأمر بالتوسط في الإنفاق
١٢	سورة طه ٢٠/١١٥	مكية	٤	من قصص الأنبياء

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
١٣	سورة المؤمنون ١٤/٢٣	مكية	٤	مراحل خلق الله للإنسان
١٤	سورة الروم ٤٨/٣٠	مكية	٤	إنزال الله الأمطار رحمة بعباده
١٥	سورة سبأ ٥٣/٣٤	مكية	٤	ضلال الكفار
١٦	سورة الزمر ٦٧/٣٩	مكية	٤	قدرة الله — من مشاهد القيامة
١٧	سورة غافر ٢٨/٤٠	مكية	٤	قصة مؤمن آل فرعون
١٨	سورة غافر ٣٤/٤٠	مكية	٤	قصة مؤمن آل فرعون
١٩	سورة غافر ٦٧/٤٠	مكية	٤	مراحل خلق الله للإنسان
٢٠	سورة غافر ٧٨/٤٠	مكية	٤	إرسال الله للرسل
٢١	سورة الشورى ١٣/٤٢	مكية	٤	دين الأنبياء واحد

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
٢٢	سورة الأحقاف ٢٦/٤٦	مكية	٤	جحود الكفار وتعطيل حواسهم
٢٣	سورة ق ١٦/٥٠	مكية	٥	إحاطة علم الله بدخائل النفوس
٢٤	سورة الإسراء ١١٠/١٧	مكية	٥	الدعاء بأسماء الله الحسنى
٢٥	سورة يوسف ١٠٠/١٢	مكية	٥	من قصص الأنبياء
٢٦	سورة الأنعام ١٢٥/٦	مكية	٦	مثل الهدى والضلالة

جدول رقم (٧) تصنيف آيات القلقلة في القرآن المكي

وكان تصنيف الموضوعات في الآيات المقلقلة المدنية كالتالي :

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
١.	سورة البقرة ١٢٥/٢	مدنية	٤	قصص الأنبياء – بناء المسجد الحرام

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
٢.	سورة البقرة ١٥٠/٢	مدنية	٤	عبادات – اتخاذ المسجد الحرام قبلة
٣.	سورة البقرة ١٨٧/٢	مدنية	٤	عبادات – توقيت الصوم وبعض أحكامه
٤.	سورة البقرة ٢١٤/٢	مدنية	٤	الصبر في الجهاد – تثبيت المؤمنين
٥.	سورة البقرة ٢٤٦/٢	مدنية	٤	قصص الأنبياء – الجهاد
٦.	سورة البقرة ٢٦٠/٢	مدنية	٤	قصص الأنبياء – قدرة الله
٧.	سورة النساء ٤٧/٤	مدنية	٤	محاورة أهل الكتاب
٨.	سورة المائدة ٩٥/٥	مدنية	٤	حكم الصيد في الحرم
٩.	سورة المائدة ١٠٦/٥	مدنية	٤	من أحكام الوصية
١٠.	سورة المائدة ١١٦/٥	مدنية	٤	من مشاهد القيامة – توحيد الله وتنزيهه

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
١١	سورة التوبة ٩/٥٠	مدنية	٤	من صفات المنافقين
١٢	سورة الرعد ١٣/٦	مدنية	٤	ظلم الناس لأنفسهم
١٣	سورة الرعد ١٣/٢٣	مدنية	٤	من مشاهد القيامة – دخول المؤمنين الجنة
١٤	سورة الحج ٢٢/٥	مدنية	٤	مراحل خلق الله للإنسان
١٥	سورة الممتحنة ٦٠/١	مدنية	٤	النهي عن موالاة أعداء الله
١٦	سورة الممتحنة ٦٠/٤	مدنية	٤	من قصص الأنبياء
١٧	سورة الطلاق ٦٥/١٩	مدنية	٤	من أحكام الطلاق
١٨	سورة الفتح ٤٨/١٦	مدنية	٤	حث الأعراب على الجهاد
١٩	سورة الفتح ٤٨/٢٥	مدنية	٤	الحث على جهاد المشركين – حكمة الله

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
٢٠	سورة الرعد ٢٢/١٣	مدنية	٥	من صفات المؤمنين
٢١	سورة محمد ٣٨/٤٧	مدنية	٥	الإنفاق في سبيل الله
٢٢	سورة البقرة ٨٧/٢	مدنية	٥	إجرام بني إسرائيل في حق الأنبياء
٢٣	سورة الحجرات ٩/٤٩	مدنية	٥	الإصلاح بين المؤمنين
٢٤	سورة الحج ٧٣/٢٢	مدنية	٥	عظيم قدرة الله وضعف الإنسان
٢٥	سورة المائدة ١٢/٥	مدنية	٥	عهد الله مع بني إسرائيل
٢٦	سورة النساء ١٠٠/٤	مدنية	٥	الهجرة في سبيل الله
٢٧	سورة آل عمران ١٤٤/٣	مدنية	٥	الثبات على ما جاء به الرسول
٢٨	سورة آل عمران ٦٠/٣	مدنية	٥	مباهلة أهل الكتاب

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
٢٩	سورة البقرة ٢/٢٥٣	مدنية	٥	رفع الرسل درجات – اختلاف الذين أوتوا الكتاب
٣٠	سورة الحديد ٥٧/٢٧	مدنية	٥	تعامل النصارى مع الرهبانية
٣١	سورة الإسراء ١٧/٨٠	مدنية	٦	دعاء
٣٢	سورة البقرة ٢/٢٣٧	مدنية	٦	من أحكام الطلاق
٣٣	سورة البقرة ٢/١٤٤	مدنية	٦	تحويل القبلة للمسجد الحرام
٣٤	سورة البقرة ٢/٦١	مدنية	٦	من قصص الأنبياء (بنو إسرائيل مع موسى)
٣٥	سورة المائدة ٥/٢	مدنية	٦	تعظيم حرم الله والشعائر المرتبطة به
٣٦	سورة المزمل ٧٣/٢٠	مدنية[١٢]	٦	قيام الليل – قراءة القرآن

(١٢) سورة المزمل مكية إلا ثلاث آيات ١٠، ١١، ٢٠

	الآية	تصنيفها	تكرار القلقلة	موضوعها
٣٧.	سورة البقرة ٢/٢٨٢	مدنية	٧	آية الدَّين وأحكام الاستدانة
٣٨.	سورة النور ٢٤/٣٠	مدنية	٧	غض البصر وحفظ الفرج وأحكام إظهار الزينة
٣٩.	سورة البقرة ٢/١٩٦	مدنية	٨	من أحكام الحج

جدول رقم (٨) تصنيف آيات القلقلة في القرآن المدني

وبالنظر في تلك الموضوعات نجد أن هناك موضوعات مشتركة بين المكي والمدني وردت فيها القلقلة بكثافة، وذلك مثل: قصص الأنبياء، ومشاهد القيامة، ومراحل خلق الإنسان.

في حين تميزت الآيات المكية بزيادة ورود القلقلة في موضوعات الدعوة للإيمان، والنظر في الكون، والحديث عن أسماء الله وصفاته، وانفردت الآيات المدنية بالآيات التي تحتوي على العبادات والأحكام الشرعية المختلفة، وموضوعات الجهاد، ومحاورات أهل الكتاب، وهي من الموضوعات الخاصة بالقرآن المدني والدالة عليه كما هو معلوم، ولا علاقة لها بالقلقلة من قريب أو بعيد.

لذا لا نستطيع أن نعزو سبب ورود أصوات القلقلة بكثافة إلى موضوعات بعينها في كل من القرآن المكي والمدني، ولن يغير من ذلك طبيعة الموضوعات التي وردت فيها القلقلة بصوت أو صوتين، فالحديث هاهنا ليس عن ورود القلقلة، وإنما عن كثافة ورودها.

وبناء على هذا، يرجح الباحث أن ورود أصوات القلقلة أو عدم ورودها في القرآن الكريم ليس له علاقة مباشرة بالمكي أو المدني، وإنما علاقته — على ما يبدو – بالجو العام للسورة القرآنية، وهو ما تشير إليه هذه الدراسة على الأقل، وهو افتراض يحتاج إلى دراسة أثر القلقلة الإيقاعي في الجو العام لكل سورة على حدة، سواء أكانت القلقلة في أواخر الآيات أو في درَجها، ولا يصلح معها حكم عام في القرآن

الكريم كاملاً. وسيظل باب البحث مفتوحا للنظر والتعمق فيما يحويه القرآن من مظاهر لغوية على اختلافها، فهو معين لا ينضب، وبحر لا ساحل له !

المراجع

أحمد، أحمد راغب، فونولوجيا القرآن، دراسة لأحكام التجويد في ضوء علم اللغة الحديث، (رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠٠٤م).

الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتب البحوث والدراسات (بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م).

الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، ط١، ١٤٢٦هـ).

اليافي، نعيم، عودة إلى موسيقى القرآن (دمشق، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتّاب العرب، السنة (٧) العدد (٢٥) أكتوبر ١٩٨٦م).

اليافي، نعيم، قواعد تشكل النغم في موسيقى القرآن (دمشق، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتّاب العرب، السنة (٤) العدد (١٥) أبريل ١٩٨٤م).

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 25.04.2022 | Accepted: 01.06.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6757488 0000-0002-4511-8251

المنهج الحنفي في استنباط الأحكام الفقهية من حديث رسول الله ﷺ

The Hanafi Approach To Deducing Jurisprudential Rulings From The Hadith Of The Rasulullah ﷺ

حسام موسى محمد شوشه & ***محمد موسى محمد شوشه**

Hossam Moussa Mohamed Shousha & Mohamed Moussa Mohamed Shousha

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى الإجابة على عدة أسئلة، وهي: ما معنى موافقة المتن للقرآن الكريم؟ ما المقصود بموافقة الحديث لقواعد الشريعة؟ هل للتلقي بالقبول أثر في صحة الحديث؟ ما أهمية آثار الصحابة في الفقه الحنفي؟ وقد استخدم الباحث في بحثه كلا من المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي، لإيضاح رأي السادة الأحناف في كل مسألة تذكر في هذا البحث، وذلك طبقاً لمنهجهم الاستدلالي على القضايا الفقهية. وقد اقتصر الباحث في كتابته تلك على الحد الموضوعي للبحث وهو بيان رأي السادة الأحناف فقط، استناداً على العناصر الأربعة، وهي موافقة المتن للقرآن الكريم، موافقة الحديث لقواعد الشريعة، أثر التلقي بالقبول في صحة الحديث، أهمية آثار الصحابة في الفقه الحنفي. دون التطرق لباقي الآراء الفقهية على المذاهب الأخرى، وإنما أردت بذلك الاستدلال بحجية الأحناف في رأيهم الفقهي، فحسب، وسقت ثلاثة امثلة في كل نقطة للاستدلال من السادة الأحناف على ذلك. وقد اتجه الباحث إلى تضمين البحث في أربعة مطالب، كل مطلب عبارة عن عنصر من العناصر الأربعة السابقة، وتوضيحه بالأدلة الثابتة، ووجه استدلال السادة الأحناف بهذا العنصر في قضية من القضايا الفقهية.

* طالب ماجستير بقسم التفسير- كلية الإلهيات/جامعة كارابوك.
**أستاذ مساعد بكلية العلوم الإسلامية- جامعة كارابوك- تركيا. hossamshousha@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4511-8251

الكلمات المفتاحية: المنهج. الحنفي. استنباط. الأحكام. الفقهية. حديث رسول الله.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله أصحابه اجمعين، وبعد. إن الله سبحانه وتعالى قيد لهذه الأمه علماء مخُلِصين مخلَصين، فقهاء لينيروا للناس طريقهم بتوضيح ما أشكل عليهم من أمور تعينهم على فهم دينهم ودنياهم، ومن هؤلاء الفقهاء، الإمام أبي حنيفة النعمان – رضي الله عنه – [1]، الذي أسس مذهبه بعيداً عن التقليد والتنظير، وإنما اتجه بفقهه – رحمه الله – إلى استعمال العقل في فهم النصوص الواردة، ومع مراعاة الواقع الذي يحياه، وبما يفيد حياة الناس في كل زمان ومكان، فكأنها ألهمه إلهاماً ليكون مبصراً بنور ربه تبارك وتعالى، وذلك بما لا يعارض الأصول الكلية للشريعة الإسلامية، فيعده العلماء أحد رواد مدرسة الرأي والتي اشتهرت في العراق، والتي تعتمد على إعمال العقل وفقه الواقع في بيان الأحكام الشرعية، وبما لا يتعارض مع الكتاب والسنة،، قال ابن خلدون في مقدمته..." :وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز .وكان الحديث قليلاً في أهل العراق كما قدمناه، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأي. ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده... فأما أهل العراق فإمامهم الذي استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ومقامه في الفقه لا يلحق، شهد له بذلك أهل جلدته وخصوصاً مالك والشافعي[2]".

وقد استطاع العُلماء وَمُنْذُ بداية اشتغالهم بالبحث عَنْ الأحكام الفقهية مِنْ تجميع عناصر وقواعد كُلّية، وكانت في بداية الأمر بسيطة ومُتواضعة لسهولة العمل الفقهي، وعلى أثر ازدياد التّعقيد في العمل الاستنباطي وتطور الفقه، أصبحت تلك القواعد أكثر نضجاً، واتّخذت منحى أكثر عُمقاً واتّساعاً، وهذهِ النقطة تُشير بوضوح إلى تقارن مسار تطوّر علمي الفقه والأُ صول معاً، فلابدّ لأُصول الفقه باعتباره مُقدّمة للفقه مِن التكامل في ظلّ تنامي علم الفقه أيضاً .

١ ولد أبو حنيفة عام ٨٠هـ على الأصح، وتوفي عام ١٥٠هـ "واسمه النعمان بن ثابت بن زوطي 1"من أصل فارسي كوفي. وولد ثابت على الإسلام، وأدرك على بن أبي طالب وهو صغير .أما أبو حنيفة فمن أتباع التابعين وأدرك زمن أربعة من الصحابة وهم :أنس بالبصرة، وعبد الله بن أبي أوفى بالكوفة، وسهل بن سعد الساعدي في المدينة، وأبو الطفيل عامر بن وائلة بمكة، تاريخ التشريع الإسلامي المؤلف: مناع بن خليل القطان مكتبة وهبة الطبعة: الخامسة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م عدد الأجزاء: ١، ص ٣٢٨.

٢ أهل الرأي - ويكيبيديا(wikipedia.org)

وقد كان في الكوفة فقهاء كبار، وكان من أبرزهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ت: ١٥٠هـ، حيث استفاد من أساتذته الشيء الكثير، ولقد اتخذ لنفسه منهجاً خاصاً في الاجتهاد، وهو منهج الرأي. "[٣]

وجاء في مناقب أبي حنيفة للموفق المكي ما نصه: "كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلح عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً، ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوفق رجع إليه قال سها: هذا علم أبي حنيفة رحمه الله، علم العامة "[٤]

وللسادة الأحناف منهجهم في استنباط الاحكام الشرعية، نوجز أهم نقاط منهجهم الاستنباطي في:

١- موافقة المتن للقرآن الكريم.
٢- موافقة الحديث لقواعد الشريعة.
٣- أثر التلقي بالقبول في صحة الحديث.
٤- أهمية آثار الصحابة في الفقه الحنفي.

وتجدر الإشارة إلى قول الإمام أبي حنيفة –: "آخذ بكتاب الله عز وجل، فإن لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر –أو جاء– إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وابن المسيب –وعدَّد رجالًا– فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا "[٥]

٣ منهج الرأي في مدرسة الكوفة الفقهية – النشأة والتطور، د. جبار محارب عبد الله، الكوفة، بحث منشور بمجلة جامعة الكوفة بكلية التربية الأساسية، العدد ٥٢ لسنة ٢٠١٩، ص ٥٠٧
٤ أبو حنيفة حياته وعصره – آراؤه وفقهه، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون سنة نشر، ص ٢٦٦، نقلاً عن الانتقاء ص ١٤٢،
٥ الكتاب: مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ عدد الأجزاء: ١، ص ٣٤

المطلب الأول: منهج السادة الأحناف في القضايا الفقهية، بما يوافق متن القرآن الكريم:

ومعنى ذلك لاشتراطهم في قبولهم الحديث من عدمه أو الترجيح بين الروايات المتعارضة، أن يتوافق متن الحديث مع نصوص آي القرآن الكريم، حتى وإن كان الحديث آحاداً [٦]، أو عدم الأخذ بالحديث وإن كان متواتراً، وذلك بالنظر فيما إذا كان يتعارض مع متن نصوص القرآن الكريم.

وللتدليل على ذلك من قول السادة الأحناف، استناداً على ما وافق متن الحديث القرآن الكريم، على سبيل المثال مسألتين، نوردهما فيما يلي:

المسألة الأولى: مسألة قول " آمين " عقب قراءة الفاتحة، سراً أو جهرا:

اتفق الفقهاء والعلماء على أن "كلمة " آمين " تأمين على أنه لا يوجد اختلاف في التأمين على الدعاء، ومن ذلك قول الله تبارك وتعالى " وقال ربكم ادعوني استجب لكم "

إلاّ أنهم اختلفوا فيما بينهم على جهرية أو سرية قول " آمين "، فمنهم من اختلف رأيه بحسب مكانها، هل هي في صلاة أو غير ذلك، وكذلك في الصلاة هل هي صلاة جهرية، أم صلاة سرية. فكان كل منها موضع خلاف بين الفقهاء، ولكل استدلاله، ما بين رواية أبا هريرة " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – قَالَ: " إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوا , فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلائِكَةِ: غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ " [٧] وما بين رواية شعبة في الإسرار بكلمة " آمين ".

وَيُسَنُّ أَنْ يَجْهَرَ بِهِ الْإِمَامُ وَالْمَأْمُومُ فِيمَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ، وَإِخْفَاؤُهَا فِيمَا يُخْفِي فِيهِ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَمَالِكٌ فِي إحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ :يُسَنُّ إخْفَاؤُهَا؛ لِأَنَّهُ دُعَاءٌ. فَاسْتُحِبَّ إخْفَاؤُهُ كَالتَّشَهُّدِ[٨].

فرأي الأحناف الاستدلال برواية شعبة " رواية الإسرار بآمين وحجتهم في ذلك ما يلي:

---

٦ " واشترط الحنفية في الراوي لقبول خبره أربع صفات: العقل والضبط، والإسلام والعدالة، وهذه الصفات الأربعة ترجع إلى الصفتين اللتين ذكرهما المحدثون، وهما: الضبط والعدالة، لأن الضبط بدون العقل لا يتصور، وكذا العدالة بدون الإسلام، لأن العدالة فسرت بالاستقامة في الدين، وهي بدون الإسلام لا توجد، إلا أن الحنفية لما رأوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والإسلام من حيث إن العقل لا يستلزم الضبط، والإسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينهما، وجعلوا كل واحد شرطاً على حدة. " للاستزادة، منهج الحنفية في نقد الحديث – بين النظرية والتطبيق – رسالة ماجستير، كيلاني محمد خليفة، محمد سعيد رمضان البوطي، القاهرة – دار السلام – الطبعة الأولى ٢٠١٠ م، صفحة ١٨٧ - ١٨٨

٧ انظر صحيح البخاري، ص ٤٤٧٥، وصحيح مسلم: ٤١٠ – الدرر السنية.

٨ المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة الطبعة، بدون طبعة عدد الأجزاء: ١٠، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ج١ ص ٣٥٣

١- أن الأصل في الصلاة الإنصات، وهم بذلك يقولون بأن لا يقرأ المأموم خلف الإمام، استدلالاً " بقول الله تبارك وتعالى " وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ".

٢- أن رأي الفقهاء جميعاً في أنه لا خلاف على أن كلمة " آمين " دعاء، ومن آداب الدعاء خفض الصوت والخشوع، وذلك من باب موافقة قول الله تبارك وتعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ (لأعراف: ٥٥).

المسألة الثانية: زكاة العسل:

وكذلك من الأدلة التي استدل بها السادة الأحناف، بما يتوافق متن الحديث مع القرآن الكريم، ما ورد في: زكاة العسل "

ذهب أبو حنيفة وأصحابه والإمام أحمد إلى القول بوجوب الزكاة في العسل، وذلك لعموم النصوص التي لم تفصل بين مال وآخر، ولورود الآثار التي يقوى بعضها بعضًا، ولأن العسل مما يكال ويدخر، فالعسل مال، ويبتغى من ورائه الفضل والكسب، فهو مال تجب فيه الزكاة على أن يؤخذ العشر من صافي إيراده كالزروع والثمار، وذلك بعد خصم النفقات والتكاليف.

يقول الشيخ فيصل مولوي نائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء: بداية لا زكاة في النحل، إنّما الزكاة في العسل الناتج عنها.

يرى الأحناف والحنابلة أن زكاة العسل واجبة، واستدلوا بالحديث:

" أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ أنا ابْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَيَّاشِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، "أَنَّ بَنِي شَبَابَةَ، بَطْنٌ مِنْ فَهْمٍ، كَانُوا يُؤَدُّونَ لِرَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - مِنْ نَحْلٍ أَلِفَ عَلَيْهِمْ , مِنْ كُلِّ عَشْرِ قِرَبٍ قِرْبَةٌ , وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْمِي لَهُمْ وَادِيَيْنِ لَهُمْ , فَلَمَّا كَانَ زَمَانُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ اسْتَعْمَلَ عَلَى مَا هُنَالِكَ سُفْيَانَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيَّ , فَأَبَوْا أَنْ يُؤَدُّوا إِلَيْهِ شَيْئًا وَقَالُوا :إِنَّمَا ذَلِكَ شَيْءٌ كُنَّا نُؤَدِّيهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فَكَتَبَ سُفْيَانُ بِذَلِكَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ :إِنَّمَا النَّحْلُ ذُبَابُ غَيْثٍ , يَسُوقُهُ اللَّهُ رِزْقًا لِمَنْ يَشَاءُ , فَإِنْ أَدَّوْا إِلَيْكَ مَا كَانُوا

يُؤَدُّونَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – فَاحْمِ لَهُمْ وَادِيَيْهِمْ , وَإِلَّا فَخَلِّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهُمَا، فَأَدَّوْا إِلَيْهِ مَا كَانُوا يُؤَدُّونَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ، وَحَمَى لَهُمْ وَادِيَيْهُمْ[٩]"

هذه الأحاديث رغم ضعفها يؤخذ بها لأنّها تتقوّى بالمبدأ العام الذي أكّده القرآن الكريم في كثير من الآيات، وأكدته الأحاديث الشريفة أيضاً وهو أنّ الزكاة تجب في كلّ أنواع الأموال. قال تعالى: ﴿وفي أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم﴾ والعسل من أهمّ هذه الأموال.

أما نصاب العسل، فلا حدّ له عند أبي حنيفة، أي أنّ الزكاة تجب فيه مهما قلّ أو كثر، وعند أبي يوسف يحدّد النصاب بما قيمته خمسة أوسق من أدنى ما يكال.

وعلى الرغم مما قد يقال بعدم صحة الأحاديث التي قالت بعدم وجوب الزكاة في العسل، إلا إن السادة الأحناف استدلوا بمجموع هذه الأحاديث بطرقها وشواهدها، فهي وإن لم تسلم من ضعف لكن ترتقي إلى درجة الاحتجاج بمجموعها، لا سيما أن الضعف الذي في بعضها من الضعف الذي ينجبر بتعدد الطرق، والعلم عند الله سبحانه.

المطلب الثاني: منهج السادة الأحناف في الأخذ بالحديث الموافق لقواعد الشريعة، من عدمه:

استدل السادة الأحناف بالحديث الموافق لقواعد الشريعة الكلية، في كثير من الأمور والقضايا، ومن ذلك:

المسألة الأولى: نقض الوضوء لمن مس امرأة:

إن لمس النساء لا ينقض الوضوء مطلقاً؛ أي :سواء كانت الملامسة بشهوة أو بدونها، للحية والميتة. وهذا القول مروي عن :ابن عباس، وعلي بن أبي طالب، وبه قال الحنيفة وهو رواية عن الإمام أحمد.[١٠]

ودليلهم على ذلك:

٩ الأموال لابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني المعروف بابن زنجويه (ت ٢٥١هـ)، تحقيق: الدكتور شاكر ذيب فياض، الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، الحديث رقم ٢٠١٥، ص١٠٨٨

١٠ اختيارات القاضي أبي يعلى الحنبلي الفقهية، من أول كتاب الطهارة إلى آخر باب التيمم جمعاً ودراسةً، رسالة: ماجستير في الفقه المقارن - قسم الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، عدنان بن عوض بن رشيد الرشيدي، ١٤٣١ هـ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠

الدليل الأول :من السنّة عن عائشة –رضي الله عنها" :–أن النبي – ﷺ – قبَّل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ.

الدليل الثاني :من السنّة أيضاً عن عائشة –رضي الله عنها –قالت :كنت أنام بين يدي رسول الله – ﷺ – ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي، فإذا قام بسطتها .قلت" :والبيوت يومئذٍ ليس فيها مصابيح "متفق عليه.

الدليل الثالث :عن عائشة –رضي الله عنها– قالت: «فقدت رسول – ﷺ – ليلة من الفراش فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول: اللهم أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك».

الدليل الرابع" :البراءة الأصلية "فقالوا: الأصل أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء فلا ينتقل إلى ضده إلا إذا ورد دليل شرعي صحيح صريح على ذلك.

المسألة الثانية: إقرار الزاني بزناه:

الحديث:[١١] عن أبي هريرة قال: جاء ماعز بن مالك الأسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، ثم جاءه من شقه الأيمن، فقال: يا رسول الله إني قد زنيت، فأعرض عنه، ثم جاءه من شقه الأيسر، فقال: يا رسول الله إني قد زنيت، فأعرض عنه، ثم جاءه فقال: إني قد زنيت، قال ذلك أربع مرات، فقال رسول الله ﷺ :"انطلقوا به، فارجموه" فانطلقوا به، فلما مسته الحجارة أدبر يشتد، فلقيه رجل في يده لحي جمل فضربه به فصرعه، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، قال :"فهلا تركتموه".

المعنى: الإقرار في اللغة :الاعتراف.، اشتقاق الإقرار من المقر؛ لأن المقر يضع المقَر به في مقره.

ويطلق الإقرار في اللغة على معان منها ما يأتي:

١ – الإبقاء :ومنه أقررت الموظف في وظيفته، أي أبقيته فيها.

١١ أخرجه الترمذي (٤/ ٢٧) كتاب »الحدود«، باب ما جاء في درء الحد عن المعترف إذا رجع، حديث (١٤٢٨)، وابن ماجة (٢/ ٨٥٤) كتاب »الحدود«، باب الرجم، حديث (٢٥٥٤)، وأحمد (٢/ ٢٨٦- ٢٨٧، ٤٥٠)، وابن الجارود في »المنتقى «رقم (٨١٩)، وابن حبان (٢٤٢٢- الإحسان)، والحاكم (٤/ ٣٣٦)، والبغوي في »شرح السنة «(٥/ ٤٦٥- بتحقيقنا) كلهم من طريق محمد بن عمرو عن أبي سلمة، تفسير الثعالبي | ٤:١٥ | الباحث القرآني(tafsir.app)

٢ – الموافقة :ومنه قول الله تعالى :﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ...﴾ (آل عمران:٨)[١٢]

وفي الاصطلاح ::اعتراف مكلف، مختار، غير محجور عليه، بما عليه أو على مورثه، أو موكله، أو موليه، أو ما في اختصاصه بما يمكن صدقه فيه.

وأما معناه في الشرع فهو" :إخبار الشخص يحق عليه[١٣]."

متى يثبت الاقرار:

اختلف الفقهاء في كيف يثبت الإقرار، فمنهم من قال يثبت بإقراره مرة واحدة، ومنهم من قال أربع مرات ومنهم الإمام أبو حنيفة النعمان – رضي الله عنه –، وتفصيل ذلك كما يلي:

الرأي الأول: وهذا قول[١٤] أبو حنيفة وأحمد: – رضي الله عنهما – لا بد من الإقرار أربع مرات لقصة ماعز، ولقوله عليه السلام» :إنَّكَ شَهدتَ على نفسِكَ أربعَ مرات «ولو كانت المرة الواحدة مثل الأربع في إيجاب الحدّ لكان هذا الكلام لغواً، ولقول أبي بكر – رَضِيَ اللَّهُ عَنْه – لماعز بعد إقراره الثالثة :لو أقررت الرابعة لرجمك رسول الله – ﷺ– وقال بريدة الأسلمي :كنا معشر أصحاب محمد نقول: لو لم يقر ماعز (أربع مرات) ما رجمه رسول الله. وأيضاً فكما لا يقبل في الشهادة على الزنا إلاّ أربع شهادات، فكذا في الإقرار. وكما أن الزنا لا ينتفي إلاّ بأربع شهادات في اللعان، فلا يثبت إلا بالإقرار أربع مرات.

١٢ المطلع على دقائق زاد المستقنع «فقه القضاء والشهادات«، عبد الكريم بن محمد اللاحم، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، عدد الأجزاء: ٣، ج ٢، ص ٢٥١

١٣ النظام القضائي في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، دار البيان، الطبعة: الثانية ١٤١٥هـ١٩٩٤م، ص٢٧٢

١٤ اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت ٧٧٥هـ)، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م، ج ١٤، ص ٢٨١

الرأي الثاني: من قال بأن الإقرار يحصل مرة واحدة، وهذا رأي الشافعي – رحمه الله – لقصة العسيف[١٥]

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ تعالى عنهما: أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْشُدُكَ اللَّهَ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللَّهِ تعالى، فَقَالَ الْآخَرُ -وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ: نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ، وَأْذَنْ لِي، فَقَالَ :قُلْ، قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِئَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِئَةٍ، وَتَغْرِيبَ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ؛ الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِئَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا .مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وهَذَا اللَّفْظُ لمسلم.

المناقشة والترجيح:

من الآراء السابقة وادلة كل منهما يمكن ترجيح القول الأول بانه يثبت الإقرار بأربع شهادات على نفسه لحديث ماعز، وذلك من باب القواعد الكلية الإسلامية في المحافظة على النفس، أما حالة العسيف، ومع صحة الحديث وتواتره، إلا أن الباحث يرجح الأخذ بالحديث الأول _ حديث ماعز) وذلك لعدة نقاط:

١- أثر الاقرار أربع مرات بالحفاظ على النفس، وهذا من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية والتي منها حفظ النفس.

٢- أثر الإقرار أربع مرات على فتح باب ستر المسلم لنفسه، إن جاء تائباً مستغفراً نادماً، فيكون الحد بعد ذلك بينه وبين الله، إن شاء قبل توبته وعفا عنه، وإن شاء عذب، أما بعد إقراره الأربع مرات فيكون بذلك اختار الشخص لنفسه التطهر من تلك الكبيرة في حياته الدنيا.

٣- أثر الإقرار أربع مرات على المجتمع المسلم، يكون بفتح باب التثبت والتأكد من الشخص ذاته بارتكابه لذلك الجرم، عله يكون في المرة الاولى أو الثانية أو الثالثة، تحت الضغط، او فقدان عقل مؤقت أو نحو ذلك، لذا كان لزاما الإقرار أربع مرات، والله أعلم.

١٥ صحيح مسلم، أبو هريرة وزيد بن خالد الجهني الرقم: 1697

المسألة الثالثة: زكاة البقر:

فحكم زكاة البقر عند السادة الأحناف، إنما تجب الزكاة في كل ما زاد عن ثلاثين بقرة، وما دون ذلك فلا زكاة فيه، واستدلوا بما ورد في الأحاديث: [١٦]

١- قَالَ مُحَمَّد حَدثنَا أَبُو حنيفَة عَن حَمَّاد عَن إِبْرَاهِيم قَالَ لَيْسَ فِيمَا دون ثَلَاثِينَ بقرة صَدَقَة فَإِذا كَانَت ثَلَاثِينَ سَائِمَة فَفِيهَا تبيع أَو تبيعة إِلَى تسع وَثَلَاثِينَ فَإِذا بلغت أَرْبَعِينَ فَفِيهَا مُسِنَّة،

٢- وأيضاً لحديث عن مُعاذِ بنِ جَبلٍ رَضِيَ اللهُ عنه :(أنَّ النبيَّ – ﷺ – لَمَّا وجَّهه إلى اليَمَنِ أمَرَه أن يأخُذَ مِنَ البَقَرِ: مِن كلِّ ثلاثينَ، تبيعًا أو تبيعةً، ومن كل أربعينَ، مُسنَّةً) [١٧]

٣- عن أبي بكرِ بنِ مُحمَّدِ بنِ عَمرِو بنِ حَزمٍ، عن أبيه، عن جدِّه)) :أنَّ رسولَ الله – ﷺ – كتَبَ إلى أهلِ اليَمَنِ كتابًا فيه الفرائِضُ والسُّنن, وبعثه مع عمرِو بنِ حَزمٍ , ((وفيه)) :في كلِّ ثلاثينَ باقورةً تبيعٌ جَذَعٌ أو جَذَعةٌ, وفي كلِّ أربعينَ باقورةً بَقَرةٌ[١٨]

ومن تلك الأحاديث استدل الأحناف بوجوب زكاة البقر بشرط بلوغ النصاب، وذلك بما يتوافق مع المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، ومن منطلق فهم قول الله تبارك وتعالى: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم﴾ (سورة المعارج: ٢٣-٢٤).

وانتهى الإمام أبو زهرة في قوله عن مدى استدلال الإمام أبو حنيفة — رضي الله عنه — بمدى قبوله الحديث من عدمه، بموافقته لقواعد الشريعة العامة، بقوله: " وخلاصة القول في نظر أبي حنيفة إلى أخبار الآحاد أنها إن لم تعارض قياساً قبلها، وإن عارضت قياساً علته مستنبطة من أصل ظني، أو كان استنباطها ظنياً، ولو من أصل قطعي، أو كانت مستنبطة من أصل قطعي، وكانت قطعية، ولكن تطبيقها في الفرع ظني، تقدم الأخبار أيضاً على القياس لأنها ظني يعمد على النسبة إلى الرسول صل الله عليه وسلم، وهو مبين الشرع، ومفصل أحكامه...

---

١١٦ لأصل المعروف بالمبسوط، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: ١٨٩هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي عدد الأجزاء: ٥، ج ٢، ص ٦١

١٧ سنن النسائي، ص ٢٤٤٩

١٨ السنن الكبري للبيهقي، ج ٤ ص ٨٩ الدرر السنية(dorar.net)

أما إذا عارضت اخبار الآحاد أصلا عاماً من أصول الشرع ثبت قطعيته، وكان تطبيقه على الفرع قطعياً، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد، وينفي نسبته إلى الرسول صل الله عليه وسلم، ويحكم بالقاعدة العامة التي لا شبهة فيها.

لهذا ولما علمت من الأخذ بعموميات القرآن، وعدم احتياج الخاص في القرآن إلى بيان، وللثقة المطلقة برواة الكوفة وفقهاء العراق، ولعدم وصول أحاديث المدينة إلى العراق أثر عن أبي حنيفة أخذ بعموم القرآن وبالقياس في موضوع أخبار الآحاد "[١٩]

المطلب الثالث: استدلال السادة الأحناف استناداً على مبدأ " التلقي بالقبول "

مفهوم مبدأ " التلقي بالقبول ": وهو أن الحديث الذي تُلُقِّيَ بالقبول العام بين الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين لهو دليلٌ على صحته وقبوله واعتباره

واستدل السادة الأحناف استناداً على هذا المبدأ، في عدة قضايا ومنها:

المسألة الأولى: القتل المانع من الميراث:

" ذهب الحنفية الى أن القتل المانع من الميراث يكون إذا ترتب عليه قصاصاً أو إثماً أو كفارة مع الدية ولذلك أوجدوا قاعدة مفادها "كل قتل أو قصاصاً، أو إثماً، أو كفارة، حرم صاحبه من الميراث"،

وبذلك يشمل القتل المانع من الميراث عند الحنفية ما يلي :

١- القتل الموجب للقصاص، وهو القتل العمد الذي آتاه القاتل مستعملاً أداة حادة، أو ما يجري مجراها في تمزيق الأجزاء عند الإمام أبو حنيفة، أما عند صاحبيه فهو القتل الذي تعمد فيه القاتل الضرب مستعملاً ما يقتل غالباً كان محددا او غير محدد كالخنجر العظيم.

٢- القتل الواجبة فيه الكفارة وهو القتل شبه العمد، والقتل الخطأ، والقتل الجاري مجرى الخطأ.

أما القتل شبه العمد فهو عند الإمام أبي حنيفة، القتل الذي تعمد القاتل فيه الضرب بما ليس بسلاح، وإنما أجري مجرى السلاح، كالخنجر الكبير، والعصا الكبيرة.

١٩ ابو حنيفة حياته وعصره – أراؤه وفقهه، مرجع سابق ٣٣٧

والقتل شبه العمد عند الصاحبين فهو القتل الذي تعمد القاتل فيه الضرب بما لا يقتل به غالباً كالخنجر والعصا الصغيرين، وقد سمي هذا القتل شبه عمد لأن فيه قصد الضرب لا قصد الكفارة، وبذلك أصبح مانعاً القتل لاستعمال آلة لا تقتل عادة فوجبت فيه ا من الميراث.

أما القتل الخطأ فينقسم لدى الحنفية الى نوعين :

أ. خطأ في القصد ومثاله أن يرمي إنسان هدفاً ظاناً أنه صيد فإذا به آدمي خطأ في الفعل ومثاله أن يرمي انسان غرضاً فيصيب آدمياً .وهذا القتل موجب للكفارة والدية، لذلك فهو مانع من الميراث لدى الحنفية.

ب. أما القتل الجاري مجرى الخطأ ومثاله أن ينقلب النائم على رجل فيقتله، أو أن يسقط من يده حجر على شخص فيقتله، لذلك وجبت فيها الكفارة، وهو يمنع من الميراث كذلك .ويلاحظ أنه يشترط في كافة انواع القتل السابقة لدى الحنفية أن يكون القاتل بالغاً عاقلاً[٢٠]

المسألة الثانية: عدة الأمة المطلقة:[٢١]

المقصود بالقروء :القرء لغة مشترك بين الطهر والحيض، ويجمع على أقرء وقروء وأقرء، وللفقهاء رأيان في تفسير القروء.

يرى الحنفية والحنابلة :أن المراد بالقرء: الحيض؛ لأن الحيض مُعَرِّف لبراءة الرحم، وهو المقصود من العدة، فالذي يدل على براءة الرحم إنما هو الحيض لا الطهر، ولقوله تعالى :﴿**واللائي** يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم، فعدتهن ثلاثة أشهر، واللائي لم يحضن﴾ (الطلاق:٤) فنقلهن عند عدم الحيض إلى الاعتداد بالأشهر، فدل على أن الأصل الحيض، كما قال تعالى :﴿**فلم** تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ ([المائدة:٦).

ولأن المعهود في الشرع استعمال القرء بمعنى الحيض، قال النبي صلّى الله عليه وسلم للمستحاضة» :دعي الصلاة أيام أقرائك «وهو عليه الصلاة والسلام المعبر عن الله، وبلغة قومه نزل

٢٠ القتل المانع من الميراث وفقاً لقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠، محمد أحمد رجاء مناصرة، بدون سنة نشر، بدون طبعة، ص ٩-١١ - باختصار

٢١ الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)، وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، دار الفكر - سوريَّة - دمشق الطبعة: الرابعة، عدد الأجزاء: ١٠، ج ٩، ص ٧١٧٤

القرآن، وقال رسول الله – ﷺ – لفاطمة بنت أبي حبيش» :انظري، فإذا أتى قرؤك فلا تصلي، وإذا مرَّ قرؤك فتطهري، ثم صلي ما بين القرء إلى القرء".

وقال – ﷺ –: " طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان«، فإذا اعتبرت عدة الأمة بالحيض، كانت عدة الحرة كذلك.

ولأن ظاهر قوله تعالى :﴿**يتربصن** بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ (البقرة:٢٢٨) وجوب التربص ثلاثة كاملة، ومن جعل القروء الأطهار، لم يوجب ثلاثة، لأنه يكتفي بطهرين وبعض الثالث، فيخالف ظاهر النص. ومن جعله الحيض أوجب ثلاثة كاملة، فيوافق ظاهر النص، فيكون أولى من مخالفته.

ولأن العدة استبراء، فكانت بالحيض، كاستبراء الأمة، لأن الاستبراء لمعرفة براءة الرحم من الحمل، والذي يدل عليه هو الحيض، فوجب أن يكون الاستبراء به.

المسألة الثالثة: بيع العربون

أولا: تعريف بيع العربون

١) تعريف العربون لغة [٢٢]: الْعَرَبُونُ بفتحتين كَحَلَزُون، وَالْعُرْبُونُ وزانُ عُصفورٍ، لغَة فيه. وَالْعُرْبَانُ بالضم لغة ثالثة. وهو معرب، وفسروه لغة: بما عقد به البيع، العَرَبُون وهو أن يشتري السِّلعة ويدفع إلى صاحبها شيئًا على أنه إن أَمضى البيع حُسب من الثمن، وإن لم يمضِ كان لصاحب السلعة ولم يرتجعه المشتري.

٢) تعريف العربون في الاصطلاح[٢٣]: عرفه ابن قدامة –رحمه الله– في المغني"والعربون في البيع هو: أن يشتري السلعة فيدفع إلى البائع درهما أو غيره على أنه إن أخذ السلعة احتسب به من الثمن، وإن لم يأخذ فذلك للبائع."

٢٢ لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري المشهور بابن منظور، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠م، مادة (عربن)، (13/284)

٢٣(المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ ، ج ٦ ص ٣٣١

وفسره مالك بقوله: أن (هو أن يشتري الرجل العبد أو الأمة أو يكتري، ثم يقول للذي اشترى منه أو اكترى منه: أعطيتك ديناراً أو درهماً على أني إن أخذت السلعة فهو من ثمنها وإلا فهو لك)[٢٤]

حكم بيع العربون:

اختلف الفقهاء فيما بينهم حول حكم بيع العربون، فمنهم من اجازه ولهم أدلتهم، ومنهم من لم يجزه ولهم ادلتهم، وبيان ذلك ما يلي:

أولاً: غير المجيزين:

ذهب جمهور الفقهاء ومنهم مالك والشافعي وأصحاب الرأي ومهم الحنفية إلى عدم الجواز. ودليلهم في ذلك [٢٥]:

١- حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال :نهى رسول الله- ﷺ- عن بيع العربان. أخرجه مالك في الموطأ (609 /2)، وأبو داود (3502)، وابن ماجة (2192)، وأحمد 12 /11) تحقيق شاكر (وغيرهم.

٢- قوله ﷺ: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع. رواه الخمسة.، قال الشوكاني :فاشتمل العربون على شرطين فاسدين.، قال المحلي: وعدم صحته لاشتماله على شرط الرد والهبة إن لم يرض السلعة.

3. قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...﴾، قال القرطبي في تفسيره (150 /5)): "ومن أكل أموال الناس بالباطل بيع العربان. فهذا لا يصلح، ولا يجوز عند جماعة فقهاء الأمصار، من الحجازيين، والعراقيين، لأنه من باب بيع القمار، والغرر، والمخاطرة، وأكل المال بالباطل، بغير عوض ولا هبة، وذلك باطل بالإجماع".

4. أن في بيع العربون معنى الميسر، قاله الدهلوي في الحجة :ولعله يرجع إلى ما قبله.

٢٤ الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)،أ. د. وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق - كلّيَّة الشَّريعة، الناشر: دار الفكر - سوريَّة - دمشق الطبعة: الرَّابعة المنقَّحة المعدَّلة بالنِّسبة لما سبقها (وهي الطبعة الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة)، المكتبة الشاملة، ج ٥ ص ٤٣٤

٢٥ ارشيف ملتقى أهل الحديث، المرجع السابق، ج ٨٦، ص ١٠٣

5. أنه بمنزلة الخيار المجهول، فإنه اشترط أن له رد المبيع من غير ذكر مدة، كما لو قال :ولي الخيار، متى شئت رددت السلعة ومعها درهم.

وقالوا :ولا يصح أن يكون العربون مستحقاً للبائع كعوض عن انتظاره، وتأخر بيعه، لأنه لو كان عوضاً عن ذلك لما جاز جعله من الثمن في حال الشراء، ولأن الانتظار بالبيع لا تجوز المعاوضة عنه، ولو جازت لوجب أن يكون معلوم المقدار، كما في الإجارة) .الشرح الكبير ٣/ ٥٩.

ثانياً: المجيزين:

وممن أحله وقال بجوازه منهم مجاهد وابن سيرين ونافع بن الحارث وزيد بن أسلم، وأحمد بن حنبل : فقال " لا بأس به ودليله ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه من حديث زيد بن أسلم أنه »سئل رسول الله – ﷺ – عن العربان في البيع فأحله «وما روي فيه عن نافع بن عبد الحارث» :أنه اشترى لعمر دار السجن من صفوان بن أمية بأربعة آلاف درهم، فإن رضي عمر، كان البيع نافذاً، وإن لم يرض فلصفوان أربع مئة درهم .«وضعف أحمد الحديث المروي في بيع العربان.[٢٦]

وقال ابن سيرين وابن المسيب لا بأس إذا كره السلعة ان يردها ويرد معها شيئا واجازه ايضا ابن عمر[٢٧] ومما استدلوا به حديث مالك بن أنس أنه بلغه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: قال رسول الله – ﷺ – عن بيع العربان"

وقال السنهوري في كتابه مصادر الحق: " إن العربون لم يشترط للبائع بغير عوض، إذ العوض هو الانتظار بالمبيع، وتوقيف السلعة حتى يختار المشتري، وتفويت فرصة البيع من شخص آخر لمدة معلومة، وليس بيع العربون بمنزلة الخيار المجهول، إذ المشتري إنما يشترط خيار الرجوع في البيع، فإن لم يرجع فيها مضت الصفقة وانقطع الخيار.

المناقشة والترجيح:

اعتماد المجيزين لحديث زيد بن أسلم، والذي جاء فيه أنه " سُئِلَ رسولُ اللهِ – ﷺ – عن العُرْبَانِ في البيعِ فأَحَلَّهُ" فهو مرسل، وفيه الأسلمي، وعن بن يحيي سعيد عن الأسلمي فقال: تركه ابن المبارك والناس" قال أحمد :كان قدريا معتزليا جهميا كل بلاء فيه .وقال أيضا :لا يكتب حديثه ترك الناس حديثه كان يروي

٢٦ الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها، المرجع السابق، ج ٥ ص ٤٣٥

٢٧ أرشيف ملتقى أهل الحديث - ٣ تم تحميله في: المحرم ١٤٣٢ هـ = ديسمبر ٢٠١٠ م، المكتبة الشاملة، ج ٨٦، ص ١٠٣

أحاديث منكرة لا أصل لها وكان يأخذ أحاديث الناس يضعها في كتبه. قال القطان :كنا نتهمه بالكذب، قال البخاري جهمي تركه بن المبارك والناس كان يرى القدر[28].

ومع قوة أدلة ورأي جمهور الفقهاء بانه لا يجوز، إلا انه وقد أصبحت طريقة البيع بالعربون في عصرنا الحاضر أساساً للارتباط في التعامل التجاري الذي يتضمن التعهد بتعويض ضرر الغير عن التعطل والانتظار، ويقول الشيخ محمد بن عثيمين ـ رحمه الله ":الجهالة في بيع العربون ليست جهالة ميسر، لأن جهالة الميسر يكون فيه المتعاملان بين الغنم والغرم، أما هذه فإن البائع ليس بغارم، بل البائع غانم، وغاية ما هنالك أن ترد إليه سلعته، ومن المعلوم أن المشتري لو شرط الخيار لنفسه مدة يوم أو يومين كان ذلك جائزاً، وبيع العربون يشبه شرط الخيار، إلا أنه يعطى للبائع جزء من الثمن إذا رد إليه السلعة، لأن قيمتها قد تنقص إذا علم الناس بهذا، ولو على سبيل التقديم، ففيه مصلحة " [٢٩]

وفي هذا يتضح ان رأي الإمام أبو حنيفة النعمان – رضي الله عنه – موافقاً لتلقي حديث رسول الله – ﷺ – المستدل به على عدم جواز بيع العربون بين صحابه رسول الله – ﷺ – وهو ما يسمى بمبدأ " التلقي بالقبول ".

المطلب الرابع: منهج استدلال السادة الأحناف بآثار الصحابة في بعض القضايا الفقهية:

كان لأفعال وأقوال الصحابة – رضوان الله عليهم – دوراً هاماً ومؤثراً في الآراء الفقهية التي بناها الإمام أبو حنيفة – رضي الله عنه – فيما لا مجال فيه إلى نص أو قياس واضح بلا خلاف.

ومن الأقوال المأثورة عن الإمام أبو حنيفة، كما ذكر الباحث في صدر هذا البحث بقوله – رضي الله عنه " آخذ بكتاب الله عز وجل، فإن لم أجد فبسنة رسول الله – ﷺ –، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر –أو جاء– إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وابن المسيب

28 أرشيف ملتقى أهل الحديث، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦٠٠
٢٩ فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، العلامة محمد صالح العثيمين، الجزء الثالث، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ٤٧٩

-وعدَّد رجالًا- فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا "، فالإمام أبو حنيفة الأصل عنده كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ -، فإن لم يجد فيأخذ بقول الصحابة أو يتركه، فقها ورأيا، وبيان ذلك كما يلي[٣٠]:

١- إذا كانت هناك مسألة لا مَجَالَ للقياس فيها، وفيها قول الواحد من الصحابة، ولم يُنقَل اختلاف بين الصحابة، فيجب العمل بذلك القول، حيث يكتب الإمام السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل الخزرجي الأنصاري (ت: ٤٩٠هـ) – رحمه الله تعالى –: "ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه". فجعل الحنفيةُ أقلَّ الحيض ثلاثةَ أيام وأكثرَه عشرةَ أيام، أخذاً بقول أنس بن مالك – رضي الله تعالى عنه-

٢- إذا كانت هناك مسألةٌ فيها مجال للاجتهاد، ونُقِلَ فيها قولُ الواحد من الصحابة، ففي هذه الحالة اختلاف، فذهب أبو بكر الجصاص الرازي (ت: ٣٧٠هـ/٩٨٠م)، وأبو سعيد البردعي (ت: ٣١٧هـ)، وفخر الإسلام البزدوي (ت: ٤٨٢هـ/١٠٨٩م)، وشمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٩٠هـ)، وأبو اليسر البزدوي النسفي (ت: ٤٩٣هـ/١١٠٠م) إلى أنه حجة في هذه الحالة كذلك، ويجب العمل به. ويقول النسفي: "على هذا أدركنا مشايخنا".

ومن المسائل التي استدل فيه السادة الأحناف بأقوال وأفعال صحابة رسول الله صل الله عليه وسلم، ما يلي:

المسألة الأولى: قتل المرأة المرتدة:

معنى الردة :الردة لغة: الرجوع عن الشيء إلى غيره، وهي أفحش الكفر وأغلظه حكماً، ومحبطة للعمل إن اتصلت بالموت عند الشافعية، وبنفس الردة عند الحنفية، قال الله تعالى: ﴿**ومن** يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة:٢١٧].

٣٠ الفقه الحنفي ومنهجه في الاستنباط، الشيخ: خالد سيف الله الرحماني، تعريب: د. محمد شانجهان الندوي، الهند، بحث منشور، الفقه الحنفي ومنهجه في الاستنباط (الحلقة الثالثة الأخيرة) AL-BAAS-EL-ISLAMI – (albasulislami.com)

وهي شرعاً: الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر، سواء بالنية أو بالفعل المكفر أو بالقول، وسواء قاله استهزاءً أو عناداً أو اعتقادا.

وعلى هذا فالمرتد: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر، مثل من أنكر وجود الصانع الخالق، أو نفى الرسل، أو كذب رسولاً، أو حلل حراماً بالإجماع كالزنا واللواط وشرب الخمر والظلم، أو حرم حلالاً بالإجماع كالبيع والنكاح، أو نفى وجوب مجمع عليه، كأنه نفى ركعة من الصلوات الخمس المفروضة، أو اعتقد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع، كزيادة ركعة من الصلوات المفروضة، أو وجوب صوم شيء من شوال، أو عزم على الكفر غداً، أو تردد فيه.

ولا خلاف بين المذاهب الأربعة بالنسبة للرجل المرتد، فغنه يستتاب، وإلا ضربت عنقه، امتثالاً لحديث رسول الله صل الله عليه وسلم عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله – ﷺ – قال له حين بعثه إلى اليمن: (أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن تاب فاقبل منه وإن لم يتب فاضرب عنقه وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فاقبل منها وإن أبت فاستتبها)[٣١]

إلا أن السادة الأحناف اختلفوا مع الجمهور في استثناء المرأة المرتدة من القتل فقالوا:" إن المرأة المرتدة لا يجب قتلها فإن قتلها رجل لم يضمن شيئا حرة كانت أو عبدة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء، لما رَوى ابْنُ عُمَرَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – أن رسول الله – ﷺ – "نهى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ، على الرغم من قول رسول الله صل الله عليه وسلم " من بدل دينه فاقتلوه "

ولأن الأصل تأخير الجزاء إلى دار الآخرة إذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وإنما عدل عنه دفعا لسر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالأصلية وكل جزاء شرع في الدار ما هو إلا لمصالح تعود إلينا في هذه الدنيا كالقصاص وحد القذف والشرب والزنا والسرقة فشرعت لحفظ النفوس والأعراض والعقول والأنساب والأموال فكذا يجب في القتل بالردة أن يكون لدفع شر حدا به لا جزاء على فعل الكفر لأن جزاءه أعظم من ذلك عند الله تعالى فيختص لمن يأتي منه الحراب وهو الرجل ولهذا نهى النبي صلى الله عليه و سلم عن قتل النساء وعلله بأنها لم تكن تقاتل على ما صح من الحديث فيما تقدم.

---

٣١ رواه الطبراني في معجمه قال الحافظ ابن حجر: وسنده حسن (نيل الأوطار: ١٩٣/ ٧، نصب الراية: ٤٥٧/ ٣)،
الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)، وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، دار الفكر - سوريَّة - دمشق الطبعة: الرَّابعة، ج ٧ ص ٥٥٨٠

وما قيل: إن رسول الله- ﷺ – قتل مرتدة فقد قيل: إنه عليه الصلاة والسلام لم يقتلها بمجرد الردة بل لأنها كانت ساحرة شاعرة تهجو رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لها ثلاثون ابنا وهي تحرضهم على قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بقتلها لهذه الأسباب.

ولكن يجب حبسها أبدا حتى تسلم أو تمت وتضرب كل يوم تسعة وثلاثين سوطا. وهذا قتل معنى لأن موالاة الضرب تفضي إليه وإنما يجب حبسها لأنها امتنعت عن إيفاء حق الله تعالى بعد الإقرار فتجبر على إيفاء بالحبس كما في حقوق العباد.

وفي الجامع الصغير: تجبر المرأة على الإسلام حرة كانت أو أمة والأمة يجبرها مولاها لما فيه من الجمع بين الحقين يعني حق الله تعالى وحق السيد ولا تسترق الحرة المرتدة ما دامت في دار الإسلام وإنما تضرب كل يوم مبالغة في الحمل على اعتناق الإسلام وكسبها لورثتها لأنه لا حراب منها ويرثها زوجها المسلم.

وقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة عن عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين عن أبن عباس رضي الله عنهم قال: (لا تقتل النساء إذا هن ارتدن عن الإسلام ولكن يحبسن. ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه)، عن ابن عمر أن امرأة وجدت في بعض مغازي النبي مقتولة فأنكر رسول الله – ﷺ – قتل النساء والصبيان، وروي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله – ﷺ – قال له حين بعثه إلى اليمن: (أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن تاب فاقبل منه وإن لم يتب فاضرب عنقه وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فاقبل منها وإن أبت فاستتبها) الخ الحديث.

وأخرج الدارقطني رحمه الله في صحيحه عن الإمام علي رضي الله تعالى عنه أنه قال: المرتدة تستتاب ولا تقتل وهذه أدلة على مذهب الحنفية الذين قالوا: إنه لا يجب قتلها بل تحبس وتضرب[٣٢]

رأي الباحث: وأميل – والله أعلم – إلى رأي السادة الأحناف، في أنه لا تقتل المرأة المرتدة، إلا إذا انطبقت عليها شروط المحاربة للمسلمين، بأي شكل من أشكال المحاربة، كهجاء أو هجوم بالكلمة او تحريض أو تزييف لحقائق تعرض المسلمين لمكائد وغير ذلك....، وإن كانت تحبس المرتدة، مع التعزير بها مثل الضرب وغيره.

٣٢ الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (المتوفى: ١٣٦٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثانية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م عدد الأجزاء: ٥، الموسوعة الشاملة.

المسألة الثانية: هل تجوز صلاة والصلاة المكتوبة قائمة:

اختلف الفقهاء في هل تجوز صلاة نافلة مع صلاة مكتوبة قائمة:

فرأي الجمهور أنه لا تجوز صلاة إلا المكتوبة، استناداً للحديث الذي رُوِيَ عن أبي هريرة – رضي الله تعالى عنه – أن رسول الله – ﷺ – قال: "إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة".

إلا أن السادة الأحناف، خالفوا الجمهور في ذلك فقالوا بالجواز واستدلوا بما ثبت عن عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وأبي الدرداء – رضي الله تعالى عنهم – أنهم صلوا سنة الفجر بعد إقامة الصلاة، فقد رَوى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُوسَى قَالَ: "جَاءَنَا ابْنُ مَسْعُودٍ وَالإِمَامُ يُصَلِّي الْفَجْرَ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ إِلَى سَارِيَةٍ، وَلَمْ يَكُنْ صَلَّى رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ".

فذهب الحنفية إلى أن ركعتي الفجر تقدمان، إذا أمن المصلي أن يدرك الركعة الثانية مع الإمام على ظاهر المذهب، أو التشهد على القول الآخر في المذهب.

وقد وردت رواية تستثني سنة الفجر من هذا الحكم، وهي ما رواه البيهقي في "السنن الكبرى" (٥ / ٢٩١)؛ حيث قال: وَقَدْ رُوِيَ عَنْ حَجَّاجِ بْنِ نُصَيْرٍ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ – ﷺ – قَالَ: (إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ، إِلَّا رَكْعَتَيِ الصُّبْحِ). وإن كان سنده ضعيف عند كتب الرواة.

جاء في "حاشية ابن عابدين:(378 / 1) " "(وكذا يكره تطوع عند إقامة صلاة مكتوبة).. لحديث: إذا أقيمت الصلاة، فلا صلاة إلا المكتوبة، (إلا سنة فجر، إن لم يخف فوت جماعتها)، ولو بإدراك تشهدها. فإن خاف: تركها أصلا." وحجتهم أن سنة الفجر قد ورد الحث الشديد على عدم تفويتها، وما ورد من نهي النبي صلى الله عليه وسلم لمن صلى لما أقيمت صلاة الصبح؛ فهذا لأنه لم يفصل بين الصلاتين.

ورأي الباحث، مخالفاً للسادة الأحناف وموافقاً لرأي الجمهور، وذلك لثبوت رواية لا صلاة إلا المكتوبة، ولجمع كلمة المسلمين في الصلاة، وألا تكون ذريعة تشتت في المسجد، فكل يصل بما يشاء. والله أعلم.

وأما عن المسائل التي خالف فيها السادة الأحناف فعل بعض صحابة النبي صل الله عليه وسلم فمن ذلك:

المسألة الثالثة: رفع اليدين في صلاة الجنازة..

اتفق الفقهاء فيما بينهم على سنة صلاة الجنازة ولا خلاف بينهم على رفع اليدين ف تكبيره الإحرام، ولا خالف بينهم في ذلك.

أما الخلاف بين الفقهاء فهو، هل يكون رفع اليدين في سائر التكبيرات، أم في الأولى فقط، وبيان ذلك ما يلي:

أولاً: المانعون: الإمام أبو حنيفة والثوري، قال الشوكاني في نيل الأوطار[٣٣]: وقد اختلف في مشروعية الرفع عند كل تكبيره؛ وقال الثوري وأبو حنيفة وأصحاب الرأي: إنه لا يرفع عند سائر التكبيرات بل عند الأولى فقط. ودليلهم ف ذلك ما رواه الدارقطني من حديث ابن عباس وأبي هريرة "أن النبي – ﷺ –كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود " قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه[٣٤]

وتفسيرهم لذلك بأن رفع اليدين في الصلاة يكون مقتصراً عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن كما في سائر الصلوات، وان لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للاحتجاج به عن النبي صل الله عليه وسلم، وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام ؛ لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتفال من ركن إلى ركن كما في سائر الصلوات، ولا انتقال في صلاة الجنازة. ولقد ورد عن ابن حزم، قال في المحلى (٥ / ١٢٨)[٣٥]: " وأما رفع الايدي فإنه لم يأت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رفع في شيء من تكبيرة الجنازة إلا في أول تكبيرة فقط، فلا يجوز فعل ذلك، لأنه عمل في الصلاة لم يأت به نص، وإنما جاء عنه عليه السلام أنه كبر ورفع يديه في كل خفض، ورفع، وليس فيها رفع وخفض.

ثانياً: المجيزون: فذهب الشافعي إلى أنه يشرع مع كل تكبيرة. وحكاه ابن المنذر عن ابن عمر وعمر بن عبد العزيز وعطاء وسالم بن عبد الله وقيس بن أبي حازم والزهري والأوزاعي وأحمد وإسحاق واختاره

٣٣ نيل الأوطار شرح ملتقى الأخبار، الإمام أحمد بن على بن محمد الشوكاني، بيت الأفكار الدولية، بدون سنة طبع، ص ٧١٧

٣٤ أرشيف ملتقى أهل الحديث – المكتبة الشاملة – ديسمبر ٢٠١٠م، ج ٨، ص ٧٠.

٣٥ المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (الظاهري)، عبد الغفالر سليمان البنداري – دار الفكر – بيروت – بدون سنة طبع، ج ٥، ص ١٢٨.

ابن المنذر، ودليلهم في ذلك ما أخرجه البيهقي عن ابن عمر، قال الحافظ بسند صحيح. وعلقه البخاري ووصله في جزء رفع اليدين: {إنه كان يرفع يديه في جميع تكبيرات الجنازة}[٣٦]

المناقشة:

من تلك المسألة يتضح ان الإمام أبا حنيفة النعمان – رضى الله عنه – مع عدم وجود نص صحيح من قول أو فعل لرسول الله – ﷺ –، برفع اليدين في كل تكبيرة من تكبيرات صلاة الجنازة، ومع بعض الروايات التي ثبتت عن ابن عمر – رضي الله عنهما –، إلا أنه فضل الاجتهاد والأخذ بما يخالف فعل ابن عمر، اتساقاً لما ورد على لسانه ومع ما ورد ذكره سابقاً حيث قال: ": آخذ بكتاب الله عز وجل، فإن لم أجد فبسنة رسول الله – ﷺ –، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول الصحابة، **آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم**، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر –أو جاء– إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وابن المسيب –وعدَّد رجالًا– فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا "

مستخلصات البحث:

استخلص الباحث من هذا السرد السابق عدة مستخلصات، استند عليها السادة الأحناف في منهجهم للاستلال بالحديث النبوي الشريف ومن أهمها:

١- موافقة متن الحديث نص القرآن الكريم، وإن كان الحديث ضعيفاً أو آحاداً، وإن خالف حديثاً متواتراً أو سنده صحيح.

٢- موافقة الحديث لقواعد الشريعة العامة، وبما يفيد المصلحة العامة، وبما لا يتعارض مع أي أصل من الأصول الشرعية الكلية، او القواعد الكلية الخمسة.

٣- موافقة الحديث لقاعدة التلقي بالقبول العام في مدى قبولهم للحديث من عدمه.

٣٦ الجامع الكبير، الإمام الترميذي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦، ج ٣ ص ٣٨٨

٤- موافقة الحديث لأثر من آثار صحابة رسول الله صل الله عليه وسلم، بما يوافق المصلحة العامة، وبما لا يتعارض مع أصل ونص قرآني ثابت، وإن خالف نص لحديث آخر حتى وإن كان متواتراً.

وختاماً:

فإن مما عنى الله به تعالى من عناية بهذه الأمة، أن أوجد لنا في كل زمان ومكان، من يقومون على فهم وتفقيه الناس في أمور دنياهم ودينهم، المعاصرة، بل واستشراف بعض القضايا المستقبلية، حتى لا يكون كل فرد من عوام المجتمع المسلم في حالة تخبط أو ممن يتبع هواه، وقد كان من أوائل هؤلاء، الإمام أبو حنيفة – رضي الله عنه – في اتباعه لكلام الله توقيفاً، وسنة رسوله صل الله عليه وسلم فهماً وعملاً وتحرياً، فضلاً عن توقفه على السنة إجمالاً فيما لا تعارض فيه نصاً أو معنى مع نص القرآن الكريم.

المراجع:

استند الباحث في بحثه على المراجع التالية:

أولاً: كتب السنة النبوية:
الترمذي، الإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى، الجامع الكبير، دار الغرب الإسلامي – ١٩٩٦.
النيسابوري، الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، توزيع دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ١٩٩١م.
ثانياً: المراجع العامة:
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (الظاهري)، المحلى بالآثار،، عبد الفغار سليمان البنداري – دار الفكر – بيروت – بدون سنة طبع.
ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني المعروف (ت ٢٥١هـ)، الأموال لابن زنجويه، تحقيق: الدكتور شاكر ذيب فياض، الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، **المغني لابن قدامة**، مكتبة القاهرة الطبعة، بدون طبعة عدد الأجزاء: ١٠، - ١٩٦٨م.
ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب**، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠م.
أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت ٧٧٥هـ)، **اللباب في علوم الكتاب**، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م.
أبوزهرة، الإمام محمد، **أبوحنيفة حياته وعصره – آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، بدون سنة نشر.
الجزيري ، عبد الرحمن بن محمد عوض (المتوفى: ١٣٦٠هـ)، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثانية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه**، عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ.
الرشيدي، عدنان بن عوض بن رشيد، **اختيارات القاضي أبي يعلى الحنبلي الفقهية، من أول كتاب الطهارة إلى آخر باب التيمم جمعاً ودراسةً**، رسالة: ماجستير في الفقه المقارن - قسم الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم،، ١٤٣١هـ.
الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)، دار الفكر - سوريَّة - دمشق الطبعة: الرَّابعة.
القطان، مناع بن خليل، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مكتبة وهبة، الطبعة: الخامسة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
الشوكاني، أحمد بن على بن محمد ، **نيل الأوطار شرح ملتقى الأخبار**، بيت الأفكار الدولية، بدون سنة طبع.

الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد (المتوفى: ١٨٩هـ)، **الأصل المعروف بالمبسوط**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي.
العثيمين ، محمد صالح، **فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام**، الجزء الثالث، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٦
اللاحم ، عبد الكريم بن محمد، **المطلع على دقائق زاد المستقنع " فقه القضاء والشهادات "**، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
عبد الله، جبار محارب ، **منهج الرأي في مدرسة الكوفة الفقهية – النشأة والتطور**، الكوفة، بحث منشور بمجلة جامعة الكوفة بكلية التربية الأساسية، العدد ٥٢ لسة ٢٠١٩.
عثمان، محمد رأفت، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، دار البيان، الطبعة: الثانية ١٤١٥هـ١٩٩٤م.
كيلاني محمد خليفة، محمد سعيد رمضان البوطي، **منهج الحنفية في نقد الحديث – بين النظرية والتطبيق –**، رسالة ماجستير، القاهرة – دار السلام – الطبعة الأولى ٢٠١٠ م
مناصرة، محمد أحمد رجاء، **القتل المانع من الميراث وفقاً لقانون الأحوال الشخصية الأردني** رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠،، بدون سنة نشر، بدون طبعة.

ثالثاً: مواقع الشبكة العنكبوتية:

الدرر السنية(dorar.net) .
صحيح البخاري.
صحيح مسلم.
سنن النسائي.
السنن الكبرى للبيهقي.
أهل الرأي – ويكيبيديا(wikipedia.org)
الرحماني، خالد سيف الله، **الفقه الحنفي ومنهجه في الاستنباط**، تعريب: د. محمد شانجهان الندوي، الهند، بحث منشور، الفقه الحنفي ومنهجه في الاستنباط (الحلقة الثالثة الأخيرة)-AL – BAAS-EL-ISLAMI (albasulislami.com)

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 13.04.2022 | Accepted: 21.05.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6762416

إصدار النقود الثانوية للمصارف الإسلامية وأثره على تنفيذ القروض الحسنة (البيع والشراء أنموذجًا)

Issuing a Secondary Currency by Islamic Banks and its Impact on the Execution of Interest-free Loans: Buy and Sell Model

عبد الله فاروق إبراهيم*

Abdullah Farouk Ibrahim

مُلخَّص البحث

لا تُحلُّ مشكلة الربا في القروض ما دامت تتعامل بعملة واحدة في دفع القرض وسحبه؛ لذا يهدف هذا البحث إلى اقتراح نظام جديد يتفق مع المعايير الشرعية في التعامل مع العقود المالية للقروض، ويتوسَّل المنهجين الاستنباطي والتاريخي؛ لبحث المشكلة. وتوصّل البحث إلى ضرورة إصدار النقود الثانوية للمصارف الإسلامية حلاً شرعيًّا بديلاً لمعالجة المعاملات الربوية بهدف التعامل مع عقد القرض بخاصة، وفي بعض الجوانب في العقود المالية بعامة؛ حيثما توفرت صلاحيتها للمداولة بين الناس، ولتقييم الأشياء، ولتخزين القيمة. وتوصل البحث إلى نظام جديد لسداد الدين يرجع إلى منهج البيع والشراء؛ إذ يُقرض المصرفُ العميلَ من العملة الخاصة للمصرف، ومن ثَمَّ يبيع العميل عملة المصرف، ويستلم المبلغ بالعملة المحلية الدارجة، وينفق العميل مال القرض حسب مصلحته، ويعود العميل إلى المصرف ليشتري عملته؛ ليدفع القرض بالعملة نفسها، ثم يشتري العميل من المصرف العملة الثانوية بالعملة الحكومية لتسديد

* باحث دكتوراة بقسم الفقه والأصول بأكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة مالايا – ماليزيا وقاضٍ متقاعد abdullafaroog@gmail.com

القرض، ويكون ما يدخل إلى المصرف من الفرق أو الزيادة عند شراء العميل العملةَ الثانويةَ بالعملة الحكومية؛ يكون من رؤوس الأموال التي تأتي إلى المصرف من خلال البيع أو الشراء.
الكلمات المفتاحية: النقود الثانوية، المصارف الإسلامية، القروض الحسنة، الربا، البيع والشراء

Abstract
Usury problem in bank loans will not be addressed as long as transactions are done using a single currency in paying and repayment of loans. Therefore, this study aims to reveal a new Sharia-compliant mechanism for dealing with loan contracts. The research adopted the deductive and historical approach to resolve the research problem. The study found out that issuing a secondary currency by Islamic banks is a solution that follows Islamic law to resolve the usury problem in loan transactions. Dealing with loan contracts in particular, and financial contracts in general, as long as currency can be exchanged, used for valuation, and to save value. The study proposed a new loan repayment mechanism based on the buy and sell model. The bank can lend the debtor in a special currency, which the debtor can then sell and be paid in the local official currency. The debtor can then spend the loan as per his/her interest. When the loan is due for repayment, the debtor can buy the special currency from the bank using the official currency and repay for the loan with the same special currency. The profit obtained by the bank from the purchase of the secondary currency is attained from the capital of the buy or sell process.
Keywords: Secondary currency, Islamic banking, interest-free loans, usury, buy and sell.

المحتوى:

المقدمة

المبحث الأول: مفهوما النقود والقروض وضوابطهما

المطلب الأول: مفهوم النقود وضوابطه

المطلب الثاني: مفهوم القروض وضوابطه

المبحث الثاني: موقف الفقهاء من إصدار النقود ووجهات نظرهم ومناقشته

المطلب الأول: اختلاف الفقهاء في حكم إصدار النقود من غير الحاكم ووجهات نظرهم

المطلب الثاني: مناقشة موقف الفقهاء من إصدار النقود

المبحث الثالث: تطبيق النقود الثانوية للمصارف الإسلامية في عقد القرض بين المصالح والمفاسد

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله محمد وآله وصحبه، وبعد:

تستدعي المصلحة أخذ القروض لسد الحاجات الشخصية، أو تعزيز المصالح المعيشية، كالتجارة، والزراعة، والصناعة، وغيرها من الاستثمارات، ومن شأن هذا تحقيق الغاية من عمارة الأرض، وهو ما لا يؤدّي إليه التعامل بالربا؛ لذا يلزم قيام نظام نقدي يصلح معه اقتراض ما يحتاجه العميل من المصرف من النقود، ويمكن سحبه ودفعه من دون أن يدخل في الوعيد الشديد للمتعاملين بالربا.

إشكالية البحث:

تتمثل في أن القروض عنصر مهم متداول في الاقتصاد والمصالح العامة، غير أن الربا الذي يؤخذ على تلك الديون قد حُرِّم على المسلمين، وقد يتحرج منه غير المسلمين؛ لما فيه من الانحطاط المالي والأخلاقي معًا، مما يستدعي إعادة النظر في تطبيق عقد القروض سحبها ودفعها؛ لتتفق مع الشريعة الإسلامية، فتكون النجاة مما حرم الله من أكل الربا، ويُتاح الحصول على القروض من المصارف وفق نظام يحلُّ المشاكل الاقتصادية والاجتماعية.

ويُلحظ أن القانون في بعض الدول يقر أن القرض يُردُّ بمثله قدرًا ونوعًا وصفةً، ولكن الممارسة العملية تأتي خلاف ذلك قانونًا وشرعًا، وقد رفعت المصارف الإسلامية لواء إعادة التشريع الإسلامي إلى واقعه العملي، ومن جملة ذلك ما تقدمه من القروض لأفراد المجتمع، على الرغم من أن ذلك يكون في أضيق نطاق؛ إذ يصعب التوسع فيه؛ لأنه قد يضر بمصلحة المصرف الإسلامي والمساهمين فيه.

وبناء على ما سبق؛ ترجع إشكالية البحث إلى سؤال يبحث عن إجابة؛ هو: **ما النظام الذي يمكن به اقتراض القروض من دون أن يجرَّ نفعًا يحتاج إلى نظر؛ ليتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية؟**

أهداف البحث:

لا تُحلُّ مشكلة الربا في القروض ما دامت تتعامل المصارف بعملة واحدة في دفع القرض وسحبه، هي التي تصدرها المصارف المركزية؛ لذا تهدف البحث إلى اقتراح نظام جديد يتفق مع المعايير الشرعية في التعامل مع العقود المالية للقروض.

أهمية البحث:

يرجى من هذا البحث إبراز حل شرعي بديل لمعالجة المعاملات الربوية في التعامل مع العقود المالية للقروض.

فرضية البحث:

ينطلق هذا البحث من فرضية أساس تؤكد أن أموال القروض يمكن سحبها ودفعها من دون التعامل بالربا؛ بشروط منها إصدار عملة ثانوية مستقلة للمصرف وعملائه في التعامل مع عقد القرض بخاصة، وفي بعض التعاملات المالية بعامة.

منهج البحث:

يتوسَّل الباحث المنهج الاستنباطي؛ لتبيُّن محددات الإصدار النقدي في الإسلام، والمنهج التاريخي؛ لمعرفة تطوُّر عملية الإصدار عند المسلمين حسب الحاجات والمصالح للمسلمين، ومعرفة أقوال الفقهاء في إصدار العملات واستعمالها حسب المصالح والمقاصد.

الدراسات السابقة:

من خلال الاطلاع على الكتب والبحوث والرسائل لا عنوان – فيما ظهر للباحث – باسم الدراسة المقدمة، ولكنَّ دراسات اقتربت من الموضوع، كدراسات تناولت عرضًا بديلاً للقروض من مثل التورق وبيان أحكامه، وهناك بحث في التورق بعنوان "تطبيقات التورق في سوق السلع الماليزية: دراسة نظرية تطبيقية"، للباحثين بن عوالي محمد الشريف وعزمان محمد نور، والمنشور في مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ١٩(37) ١٤٣٧/٢٠١٥، ٢٠٧-٢٣٠، تناول الأحكام الفقهية للتورق ومقارنه تطبيقها في مشكلة الدراسة، وقد أشار الباحثان كثير من الإشكالات المتعلقة في تطبيق التورق للحصول على النقود، وفي الختام يوصي الباحثان عدة توصيات منها تطبيق التورق الصحيح من دون مواطأة أو تحايل على الربا، وأشارا إلى قرار المجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة الذي حرَّمه، وإلى اتساع النقاش في التورق بين الفقهاء المعاصرين الذين اختلفوا في حكمه بين الجواز والمنع، وغير ذلك من إشكالات عدة تتطلب كشف حل شرعي بديل من تطبيقات التورق في سوق السلع الماليزية، ولكن البحث لم يبرز حلاً شرعيًّا لمشروع زيت النخيل في سوق السلع الماليزية؛ لذا يحاول الباحث تقديم إضافة علمية تتمثل في توضيح حل شرعي بديل يدخل في عقود المعاملات المالية ولا تحايل فيه على الربا.

المبحث الأول: مفهوما النقود والقروض وضوابطهما

المطلب الأول: مفهوم النقود وضوابطه

أولا: مفهوم النقود

يرجع مفهوم (النقود) إلى اعتبار الثمنية في العرف والعادات، قال الإمام مالك: "لو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين؛ لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نَظِرة". (Malik, 1324AH,3/5)

قال الإمام القرطبي: "العُرف والمعروف والعارفة؛ كلُّ خَصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس"، (Al-Qurtubi, 1425AH, 7/346)

وقال ابن بطال: "العُرف عند الفقهاء أمرٌ معمول به"، (Al aini, 12/16)

والقاعدة الأساس الكبرى الخامسة التي تقول: "**العادة مُحَكَّمة**"، تعني أن العادة – عامة كانت أم خاصة – تُجعل حكَمًا لإثبات حكم شرعي لم يُنصَّ على خلافه بخصوصه، فلو لم يرد نصٌّ يخالفها أصلاً – أو ورد، ولكن عامًّا – فإن العادة تعتبر". (Al zuhailee,1427AH,298)

وخلاصة القول أن مفهوم النقود يرجع إلى اعتبار الثمنية عرفًا وعادةً؛ إذ ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس في الظروف الاقتصادية، كما أشار إليه الإمام مالك؛ لذا لو أن المصارف الإسلامية أجازت بينها نقدًا خاصًّا لها كعملة خاصة مستقلة قائمة بذاتها، ومحدد سعرها من المصرف بالعملة المحلية في الشراء بنسبة 00٪، أي متساويان، وفي البيع بزيادة ٢٠٪ مثلاً، فيكون هذا معتبرًا، وينطبق عليه أحكام النقود.

ثانيا: ضوابط النقود

لم يقطع الشرع أمرًا يجب اتباعه في إصدار النقود؛ لذا يُرجع إلى اتباع الأوضاع والظروف الاقتصادية، وهي غير ثابتة، أما إصدار النقود في الشريعة الإسلامية فمن الشؤون التي تحكمها القواعد العامة، ولكن نصَّ الفقهاء على صفات تشير إلى وظيفة النقود، وينبغي مراعاتها عند إصدار أي نقد، وبيانها فيما يأتي:

1. **أن تصلح للمداولة بين الناس**: من أهم صفات النقود صلاحيتها للوساطة في البيع والشراء، وتبادل السلع والخدمات، يقول الغزالي: "خلقهما الله (أي النقدين؛ الذهب والفضة) لتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى، وهي التوسل بهما إلى سائر الأشياء". (Al qazalee,4/91)

2. **أن تصلح مقياسًا لتقييم الأشياء**: وذلك للتوسع في المشاركات والمعاملات، والتسوية في المعاملات المالية بين المختلفات، يقول ابن رشد: "لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات؛ جُعل الدينار والدرهم لتقويمها". (Ibn Rushdu,1999AD,502)

3. أن تصلح لتخزين القيمة: من وظائف النقود أنها مخزن للقيمة، ومستودع للثروة، يقول الماوردي: "وإن كان النقد سليمًا من غشٍّ، ومأمونا من تغيير؛ صار هو المال المدخور، فدارت به المعاملات نقدًا ونساءً، فعمّ النفع، وتم الصلاح". (Al mawarudi,255)

فخلاصة القول أن لو أصدرت المصارف الإسلامية نقودًا ثانوية وفق مبادئ من أهمها أن يرجع مفهوم النقود إلى اعتبار الثمنية عرفًا وعادة؛ إذ ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس في الظروف الاقتصادية؛ فتلك النقود معتبرة.

المطلب الثاني: مفهوم القروض وضوابطه

أولا: مفهوم القروض

يرجع مفهوم القرض إلى اعتبار عقد مخصوص؛ حيث يأخذ أحد المتعاقدين من الآخر بموجبه مالاً على أن يرد مثله، أو قيمته إن تعذر ذلك، **فالحاصل** أنه دفع مال لمن ينتفع به ويرده بدله. (Shaikhai zada 2/85- Ibn Abideen,1992AD,5/161- Al hijavi,2/147)

ثانيا: ضوابط القرض

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن أركان عقد القرض ثلاثة؛ هي **العاقدان**، وهما المقرض والمقترض. و**المحل**، وهو المال المُقترَض. و**الصيغة**، وهي الإيجاب والقبول؛ وقد ذهب الحنفية إلى أن ركن القرض هو الإيجاب والقبول الدالان على اتفاق الإرادتين لإنشاء هذا العقد، أما العاقدان والمحل فهما شروط . (Encyclopedia of the Kuwaiti Jurisprudence,33/114, Ibn Al-Hammam6/248)

وجدير بالذكر هنا أنه لا يجوز إنشاء هذا العقد على شرط زيادة في الرد، أو شرط منفعة على هذا العقد لقوله عليه الصلاة والسلام: ((كُلِّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا)). (naliul autaar 5/243)

وقد أجاب الإمام ابن باز عن الحديث السابق، فقال: "الحديث ضعيف، ولكن معناه عند أهل

العلم صحيح إذا كان القرض مشروطًا فيه نفعٌ للمقرِض، أما إذا كان قرضًا مجردًا ليس فيه اشتراط نفعٍ للمقرض فهو مستحبٌّ، وفيه فضلٌ كبير؛ لما فيه من التعاون على الخير، والتفريج لكرب المكروبين". al) dawa magazine, vol: 1569,1417AH)

فخلاصة القول أنه يُلحظ من أركان القرض وشرطه شيئان رئيسان؛ أولهما مسألة رد القرض؛ أن يردَّ بالشيء نفسه الذي اقترضه سواء بسواء، **وثانيهما** ألا يدخل في عقد القرض شرطٌ على زيادة عند الرد، أو شرطٌ على منفعة، (Fatwas and articles of Sheikh Ibn Baz, C25, p. 256.)

وأما الزيادة التي يحصّلها المصرف من العميل عند الدفع عن طريق البيع والشراء؛ فيقترح الباحث كيفية تطبيقها.

المبحث الثاني: موقف الفقهاء من إصدار النقود ووجهات نظرهم ومناقشته

المطلب الأول: اختلاف الفقهاء في حكم إصدار النقود من غير الحاكم ووجهات نظرهم

اتفق الفقهاء على جواز إصدار النقود إذا رأى الحاكم ذلك، واختلفوا في حكم إصدار النقود من غير الحاكم على قولين، فجمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية يرون أنه لا يجوز ضرب النقود وإصدارها من غير الحاكم؛ لما فيه من افتياتٍ على الحاكم، (ALqarafi, 1414AH, 10/96)

قال الإمام النووي: "قال أصحابنا: ويكره أيضًا لغير الإمام ضرب الدراهم والدنانير إن كانت خالصة؛ لأنه من شأن الإمام، ولأنه لا يؤمن فيه الغش والإفساد". (Al nawawi,6/11)

في حين يرى الإمام أبو حنيفة والثوري أنه لا يمنع ذلك؛ إذا كانت النقود الذهبية والفضية على الصفات والأوزان التي تضرب عليها الدولة، (Albalazari,1988AD, 3/577)

كما قال الثوري وأبو حنيفة وأصحابهما إنه "لا بأس بقطعها إذا لم يضرَّ ذلك بالإسلام وأهله".

(Nizamudheen, 1423AH,4/231)

المطلب الثاني: مناقشة موقف الفقهاء من إصدار النقود

يُلحظ من أقوال الفقهاء أن منع إصدار نقود من دون إذن الإمام؛ يرجع إلى الحذر من التعدي على حق الغير فيما هو من خصوصياته من دون استئذانه، "فقد منع من الضرب بغير إذن السلطان لما فيه من الافتيات عليه"؛ (Al-Mardawi, 1998 AD, 255.)

لأن إصدار النقود وتنظيمها والإشراف عليها ومراقبتها؛ كان من أبرز الوظائف الاقتصادية لولاة الأمور في الأمة الإسلامية، فيثبت حق ولي الأمر أو الدولة في ضرب العملات الخاصة بالمجتمع، وقد زال حق ولي الأمر في إصدار العملات بتأسيس المصارف المركزية؛ إذ لا سلطة للإمام على المصرف المركزي في حكومته أو سلطنته، والمصرف المركزي يتحكم في النقود من ضربها، وتحديد سعرها، وغير ذلك، وإنما المصارف المركزية شبكة مستقلة ، وهو مؤسسة مالية مستقلة في ذاتها.

٢. قرر أهل العلم قاعدة ترسم حدود التصرفات النافذة لكل متولٍّ على غيره، فقالوا: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، (Al-Suyuti, 1403 AH, 134.)

ويتصرف الولاة ونوابهم بما هو أصلح للمولَّى عليه؛ درءًا للضرر والفساد، وجلبًا للنفع والرشاد، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم من مثل أن يبيعوا درهمًا بدرهم، أو مكيلة زبيب بمثلها،

(Al-Izz bin Abd al-Salam, 1414 AH, 21/158.)

فلا مانع من إصدار عملة ثانوية للتخلص من الربا.

٣. يتفق الفقهاء على أن الأصل في المعاملات الحل والإباحة، ولا مانع من ذلك، فتبقى الأمور على الأصل، إلا إذا ثبت خلاف ذلك، ووقع الضرر، فحينئذ يُمنع ذلك. (Al-Zayla'i, vol. 5/ 218.)

ويرجح البحث أن المصلحة تقتضي جواز إصدار النقود الثانوية للمصرف سواء وافق عليه الإمام أم

لم يوافق، وذلك لأنْ لا سلطة للإمام اليوم في خصوصيات النقود وإصداره، وذلك أيضًا بناء على أن دواعي الابتعاد من الربا وحماية الدين مقصد شرعي، ولا تُحلُّ مشكلة الربا في القروض ما دامت تتعامل بعملة واحدة في دفع القرض وسحبه، ويُرجى من إصدار عملة ثانوية للمصارف الإسلامية أن يكون له تأثير حميد لدى المسلمين في الابتعاد من الربا، واتقاء الشبهات في العقود المالية للقروض الحسنة، وكذلك يؤثر إصدار النقود الثانوية على تنفيذ العقود المالية للقروض الحسنة من دون ربا؛ لأن القروض الحسنة يُشترط فيها أن تردَّ بالشيء نفسه التي اقتُرضت به سواء بسواء، وألا يدخل في العقد المالي للقرض شرط على زيادة عند الردِّ، أو شرط على منفعة، و تحل مشكلة الربا في القروض لو نفذ سحب القروض ودفعه بعملتين مختلفتين، ومن ثم تتفوق المصارف الإسلامية في أساليب الاستثمار المصرفي الإسلامي، فتكون أكثر كفاءة وربحية والتزامًا بمعايير الجودة العالمية، إضافة إلى المعايير المحاسبية والشرعية.

المبحث الثالث: تطبيق النقود الثانوية للمصارف الإسلامية في عقد القرض بين المصالح والمفاسد

يُرجى من إصدار عملة ثانوية للمصارف الإسلامية أن يكون له تأثير حميد لدى المسلمين في الابتعاد من الربا، واتقاء الشبهات في العقود المالية للقروض؛ لأن القروض الحسنة يُشترط فيها أن يُردَّ بالشيء نفسه التي اقتُرضت به سواء بسواء، وألا يدخل في العقد المالي للقرض شرط على زيادة عند الردِّ، إلا أن طبيعة هذه النقود الثانوية المقترحة يطرح إشكالات وتساؤلات على تطبيقها في عقد القرض أهو مصلحة أم مفسدة؟ لذا يهدف هذا المبحث إلى بيان تلك المصالح والمفاسد التي تواجه تطبيق النقود الثانوية للمصارف الإسلامية في عقد القرض.

١. أن دواعي الابتعاد من الربا وحماية الدين مقصد شرعي، ويُرجى من إصدار عملة ثانوية للمصارف الإسلامية أن يكون له تأثير حميد لدى المسلمين في الابتعاد من الربا، واتقاء الشبهات في العقود المالية للقروض الحسنة، وكذلك يؤثر إصدار النقود الثانوية على تنفيذ العقود المالية للقروض الحسنة من دون ربا؛ لأن القروض الحسنة يُشترط فيها أن تردَّ بالشيء نفسه التي اقتُرضت به سواء بسواء، وألا يدخل في العقد المالي للقرض شرط على زيادة عند الردِّ، أو شرط على منفعة، كأن يصدر مصرف من المصارف عملة ثانوية (الريال السعودي الراجحي مثلاً)، ويحدد قيمتها بالعملة المحلية الرئيسة (الريال السعودي الحكومي مثلاً) عند

الشراء متساويين ٠٠٪، وعند البيع بزيادة ٢٠٪ مثلاً، ثم يطلب أحد عملاء مصرف الراجحي قرضًا من هذه النقود الثانوية للمصرف بمبلغ ١٠٠ مليون (الريال السعودي الراجحي)؛ فيقرض المصرفُ العميلُ المبلغ المطلوب، ثم يبيع العميل هذه العملة الثانوية للمصرف أو الصراف أو غيره من المصرح لهم، ويستلم المبلغ بالعملة المحلية ١٠٠ مليون (الريال السعودي الحكومي)، ثم يتصرف وينفق هذا المبلغ بحسب مصلحته، وعندما يحين وقت سداد القرض يحتاج العميل للعملة الثانوية للمصرف التي اقترض بها؛ ليُرجع القرض إلى المصرف حسب الاتفاق بالعملة نفسها، فيعود العميل إلى المصرف المقرِض؛ ليشتري منه عملته الثانوية؛ ليسدد له القرض بالعملة نفسها، فيطلب من نافذة بيع العملات وشرائها في المصرف شراء مبلغ ١٠٠ مليون (الريال السعودي الراجحي)، فيبيعه المصرفُ المقرِضُ المبلغَ المطلوبَ مقابل ١٢٠ مليون (الريال السعودي الحكومي) حسب معايير سعر البيع والشراء لهذه العملة لدى المصرف، ثم يسدد العميل مبلغ القرض ١٠٠ مليون (الريال السعودي الراجحي) من الصنف المقتَرض نفسه، ومن دون ربا، وقد حصَّل المصرف ربحًا بنسبة ٢٠٪ من هذا البيع؛ إذ إن إصدار نقود ثانوية للمصارف الإسلامية مصلحة لا مفسدة.

٢. تظهر المصلحة في إصدار نقود ثانوية للمصارف الإسلامية وتأثيرها الحميد لدى المسلمين في الابتعاد من الربا، وذلك إذا باع المصرف عملة بعملة أخرى يدًا بيد، فلا يدخل في تلك المعاملة ربا؛ لأن التفاضل (الزيادة) يمنع في الجنس الواحد فقط، ويجوز بين جنسين مختلفين، لقوله صلى الله عليه وسلم: ((الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مِثلاً بمثل، سواء بسواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد))، (مسلم رقم الحديث ١٥٨٧)

٣. يستشكل على إصدار النقود الثانوية للمصارف الإسلامية مفسدةُ أنها متداولة بين المصرف والعميل فقط؛ إذ من صفات النقود أن تكون متداولة بين الناس، وإذا لم تُتداول بين الناس، ولم تصلح مقياسًا للأشياء؛ فلا تكون نقدًا، وإنما تكون سلعة ومنفعة، وخروجًا من هذا الإشكال يقترح الباحث أن تُستعمل هذه العملة في عقد القرض بخاصة، وفي بعض المعاملات المالية عن طريق البطاقات الإلكترونية من مثل دفع فواتير الكهرباء والماء، ودفع الحساب في المطاعم، وغير ذلك مما يراه المصرف مصلحةً.

٤. يستشكل طلب القرض من النقود الثانوية للمصارف بأن إقراض المصرفِ العميلَ من عملته الثانوية، ثم بيعَ العميل هذه العملة الثانوية، واستلامَ العملة الحكومية المحلية من المصرف؛ فيه مفسدة وشبهة بيع العينة في هذه المعاملة المالية، ولكن هذا الإشكال خارج من محل النزاع عند الفقهاء في بيع العينة أن يكون ثمن الشراء وثمن البيع في الحالتين من نوع واحد من النقد، أما لو اختلف نوع النقد في الحالتين، كأن يشتري بريالات ويبيعها بجنيهات مثلاً، أو العكس؛ فإنه جائز؛ لأنه عند اتحاد العلة واختلاف الجنس (كالذهب والفضة) يجوز التفاضل، ولا تجوز النسيئة؛ فالعملة الثانوية للمصرف عملة مستقلة في ذاتها، والعملة للحكومية عملة مستقلة في ذاتها؛ لذا لا يدخل شبهة بيع العينة في تلك المعاملة.

ويقترح الباحث أن يتوفر بعض الصرافين المستقلين الذي يمكنهم بيع العملة الثانوية للمصرف؛ لتجنُّب شبهة بيع العينة في هذه المعاملة المالية؛ لأن القائلين بعدم جواز العينة يرون أن العينة لا يجوز بيعها لو أن المشتري باع السلعة إلى من اشتراها منه، فلو باعها إلى غيره فليست من العينة التي نحن فيها، ما لم يكن هذا الثالث حيلة، ثم تعود بعدها إلى بائعها، وأقام بعض الفقهاء أصول البائع وفروعه مقامه، وكذا وكيله. (Abu Al-Ma'ali, , 1424 AH, 7/304.)

٥. يستشكل على العملة الثانوية للمصرف مفسدة إمكانية احتكار المصرف أو الشعب قيمة العملة، ولكن هذا الإشكال لا ينطبق على العملة الثانوية للمصرف؛ لأنها عملة هدفها الاستخدام في عقد القرض بخاصة، وفي بعض المعاملات المالية بعامة، ومحدد سعرها من المصرف، وقد تكون مسجلة في الدولة سعرها بيعًا وشراءً بالعملة المحلية، أو معلنًا عنها بين المصرف وعملائه مسبقًا؛ لذا يُستبعد أن يدخل الاحتكار في بيعها وشرائها من قبل المصرف ما دام المصرف يتاجر بتلك العملة، ومصلحة المصرف قائمة على تلك العملة، أما الشعب فلا باب مفتوحًا لهم لاحتكار قيمة تلك العملة؛ لأنها متداولة بين الشعب عن طريق البطاقات الإلكترونية فقط، من دون الترخيص لهم بشراء تلك العملة وبيعه بعملات الأخرى من خلال تلك البطاقات.

٦. يمكن أن يكون تحديد قيمة النقود الثانوية للمصرف إشكالاً عند بعض الناس، ولكن لا مانع للمصرف من أن يحدد قيمة نقوده الثانوية مقابل العملة المحلية (في الشراء ١٠٠٪ أي متساويين، وفي البيع بزيادة ٢٠٪ مثلاً)، وذلك نظرًا إلى سنة تحديد قيمة العملات، فقبل العام ١٩٧١ مثلاً كانت قيمة العملة تُحدد بحسب ما تمتلكه الدولة من ذهب؛ إذ يثبَّت سعرُ صرفِ عملة ما لتساوي وزنًا معينًا من الذهب، وبعد ذلك التاريخ صارت هناك أنظمة صرفٍ مختلفة لتحديد قيمة العملة مقابل العملات الأخرى، منها **نظام الصرف المعوَّم** الذي يحدد قيمة العملة حسب العرض والطلب، وهناك **نظام الربط بعملة واحدة** الذي يثبِّت قيمة العملة بإحدى العملات الارتكازية العالمية من مثل الدولار الأمريكي أو اليورو، وتكون عادة عملة أكبر شريك تجاري للدولة، وهناك أيضًا **نظام الربط بسلة من العملات** الذي يكون فيه اختيار أهم الشركاء التجاريين الذي يتم التعامل معهم، مع ربط قيمة العملة بعملاتهم، وبناء على هذا؛ كان إشكال تحديد قيمة النقود الثانوية للمصارف الإسلامية من المصارف طبيعيًّا وعرفيًّا تقبله العقول.

٧. يشكل على إصدار عملة ثانوية للمصرف مفسدة اقتصادية؛ إذ يمكن أن يؤثر على اقتصاد الدولة وجود عملة ثانوية في الدولة؛ لأن في كل دولة عملة واحدة، ولكن الحق في المسألة أن العملة الثانوية للمصرف لا تؤثر على اقتصاد البلد؛ لأنها عملة ثانوية مستقلة للمصرف وعملائه في التعامل مع عقد القرض بخاصة، وفي بعض التعاملات المالية بعامة، وقد يكون التعامل بها محددًا في بعض المعاملات المالية من دون غيرها؛ لذا لا يتوقع أن تضرَّ باقتصاد الدولة.

٨. يلحظ على هذا القرض مفسدة وجود شرط ضمني وعرفي غير مكتوب، وهو أن المقترض يلزمه أن يشتري العملة الثانوية مع الزيادة من المصرف المقرِض نفسه حصرًا، أو من أحد وكلائه، وهذا وقوع في صريح الربا بقرض جرَّ نفعًا لقوله عليه الصلاة والسلام: ((كُلِّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا))؛ رواه ابن ماجة

) 243./Al-Shawkani, 5(

لأن حقيقة المعاملة حينها أنها قرضٌ اشتُرط فيه ضمنيًّا وعرفيًّا وغير مكتوب أن يكون الصرف وشراء عملة السداد الثانوية من المصرف نفسه؛ لأن القاعدة تقول: "**المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا**"؛ لذا كان في لزوم شراء عملة القرض للسداد من المصرف نفسه محذور الوقوع في الربا، فهو شرط ضمني وعرفي بأن نتيجته جر منفعة على قرض.

والجواب على هذا القرض الذي تدفعه المصارف الإسلامية من عملتها الخاصة قد يشكل فيه أنه اشتُرط فيه ضمنيًّا وعرفيًّا وغير مكتوب أن يكون الصرف وشراء عملة السداد الثانوية من المصرف نفسه؛ ولا يرى الباحث أنه قرض جرَّ نفعًا، ولا يدخل تحت قاعدة: "**المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا**"، وذلك لما يأتي:

أولاً: روي في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: ((كلُّ قرضٍ جرَّ نفعًا فهو ربا))، وهذا الحديث بهذا اللفظ لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وروي بلفظ آخر هو "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قرض جر منفعة"، فقد رواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده، وفي إسناده متروك كما قال الحافظ ابن حجر، (Ibn Hajar, 1419 AH, 3/ 34)

ورواه البيهقي بلفظ: ((كلُّ قرضٍ جرَّ منفعة فهو وجهٌ من وجوه الربا))، (البيهقي، **السنن**، ج5، ص350؛ **معرفة السنن والآثار**، ج8، ص169.)

وقال البيهقي: "موقوف"، وضعفه الحافظ ابن حجر كما سبق، وضعفه أيضًا العلامة الألباني. (Al-Albani, , 1399AH, 5/ 235.)

ومعنى الحديث صحيح على الرغم من ضعفه، ولكن صحته ليس على إطلاقه، فالقرض الذي يجر نفعًا ويكون ربا، أو وجهًا من وجوه الربا؛ هو القرض الذي يشترط فيه المقرض منفعة لنفسه، فهو ممنوع شرعًا، وقد أجاب الإمام ابن باز عن الحديث السابق، فقال: "الحديث ضعيف، ولكن معناه عند أهل العلم صحيح إذا كان القرض مشروطًا فيه نفعٌ للمقرض، أما إذا كان قرضًا مجردًا ليس فيه اشتراط نفعٍ للمقرض فهو مستحبٌّ، وفيه فضلٌ كبير؛ لما فيه من التعاون على الخير، والتفريج لكرب المكروبين". majumuul Fatwas Ibn Baz - Volume 25 - Page 253 - Jami` al-Kutub al-Islami (Da'wa Magazine، Issue 1569، May 17, 1417 H.)

وأما شبهة وجود شرط ضمني وعرفي على إلزام المقترض أن يشتري العملة الثانوية مع الزيادة من المصرف المقرِض نفسه حصرًا، وأن هذا الشرط يرجع إلى الربا؛ فلا نقبل أن يكون شرط ضمني يؤدي إلى الربا في تلك المعاملة، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عادات أهله وأعرافهم، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، ولو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التيسير والتخفيف، ودفع الضرر والمشقة والفساد، (Shalaby, Muhammad Mustafa, 1405 AH, 269.)

وقد أفتى كثير من الفقهاء – وبخاصة من الحنفية كالإمام محمد بن الحسن – بجواز اقتراض الخبز عددًا بين الجيران لتعارف الناس عليه، مع أن الخبز مال ربوي من صنف الموزونات، والنصوص العامة في

الشريعة الإسلامية توجب التساوي في مبادلة الأموال الربوية بجنسها وزنًا في الموزونات، وكيلاً في المكيلات، وتعدُّ الفضل الزائد في أحدها عن الآخر ربا محرمًا، وعقده باطل، (Shalaby, Muhammad Mustafa, 1405 AH, 269.)

وأفتى بعض الفقهاء بجواز استقراض الدراهم بالعدد على الرغم من تفاوتها في الوزن لتعارف الناس على ذلك، (Ibn Abidin, 116.)

ويرى بعض الفقهاء – ومنهم السيوطي – أنه لو جرت عادة المقترض بردِّ زيادة على ما اقترضه، فإن هذا يكون بمنزلة الشرط فلا يحرم إقراضه؛ (Al-Suyuti,1403 AH, 134.)

لذا كان الشرط الضمني والعرفي في عقد القرض بشراء النقود الثانوية للمصرف من المصرف نفسه؛ كان هذا الشرط لا يؤدي إلى الربا؛ لضعف الحديث: ((كلُّ قرضٍ جرَّ نفعًا فهو ربا))، وإن كان معناه صحيحًا فليس على إطلاقه؛ لأن القرض الذي يجرُّ نفعًا، ويكون ربا، أو وجهًا من وجوه الربا؛ هو القرض الذي يشترط فيه المقرض منفعة لنفسه، فهو ممنوع شرعًا، وليس شرطًا ضمنيًّا وعرفيًّا، والله أعلم.

وإذا قبلنا جدلاً أن في هذه المعاملة شرطًا ضمنيًّا وعرفيًّا، هو شراء عملة القرض للسداد من المصرف نفسه؛ لأنه شرط شبه صريح، فحقيقة المعاملة أنه قرض ١٠٠ مقابل ١٢٠، ومؤداه أنه قرض ربوي؛ إذا كان ذلك فحلُّ هذا الإشكال ممكن من خلال التصريح لبعض الصرافين المستقلين ببيع هذه العملة الثانوية للمقترضين، وحينئذ يكون المقترض حرًّا في أن يشتري العملة الثانوية من المصرف أو من الصراف المرخص، فليس على المقترض لزامًا أن يشتري العملة الثانوية من المصرف، ولكن السؤال الرئيس حينها: ما فائدة المصرف المقرض من العملية؟ وما الفائدة القائمة على عقود المبيعات الدارجة للمصرف؟

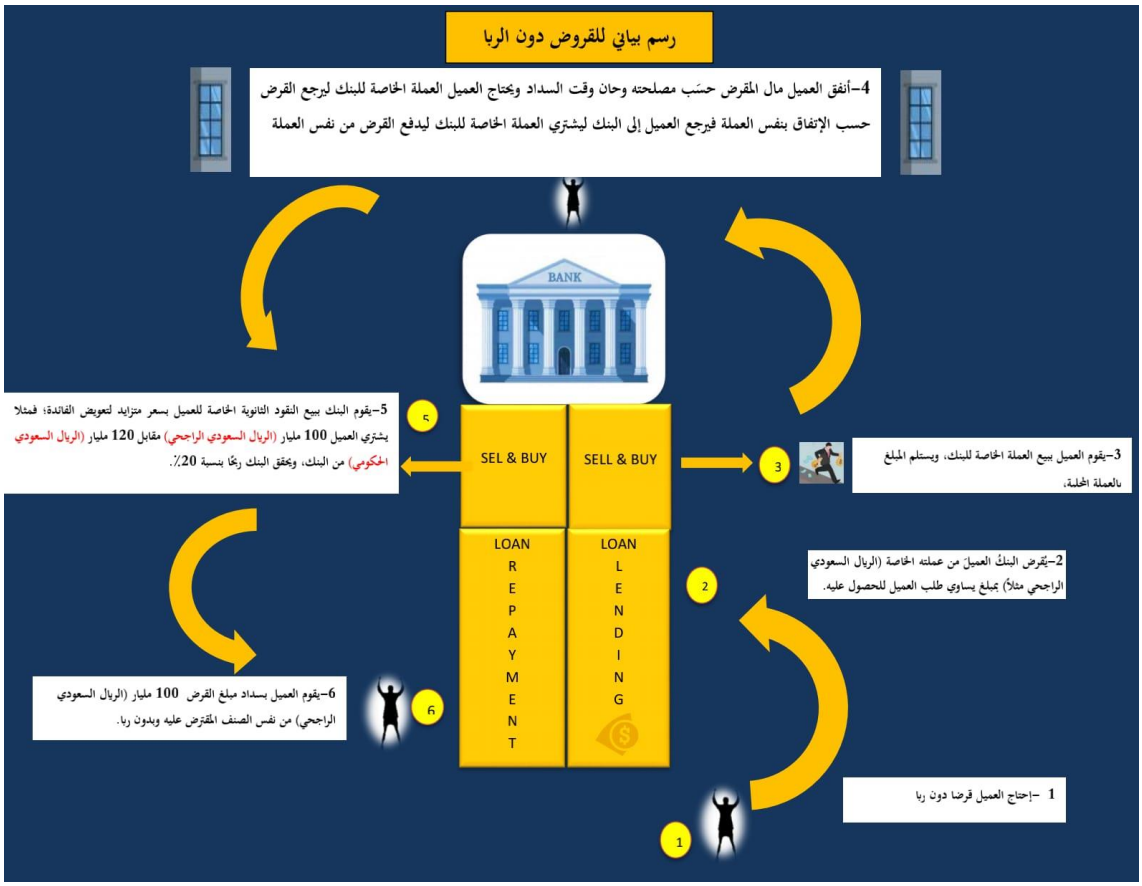
نقول: نتوقع من المقترض أنه يشتري العملة الثانوية من المصرف من طيب نفسه إحسانًا وتبرعًا للمصرف، ولكن لما جُعل من يشتري منه العميل العملة الثانوية ليسد القرض غير المصرف؛ فإنه يحتمل

خسارة المصرف عند عدم شراء العميل العملة الثانوية من المصرف، ويمكن الوقاية من هذه الخسارة باتفاق مبرم مسبق عند التصريح بين المصرف والصراف المصرح له لبيع العملة الثانوية للمقترض؛ على أن يكون جزء معين من ربح بيع العملة الثانوية للمصرف.

٩. هناك إشكال يتعلق بشكل عملة المصرف؛ أهي ورقية أم إلكترونية؟

والجواب أن تكون مشتركة بين الورقية والإلكترونية، وذلك تجنبا للاختلافات؛ لأن كثيرًا من الفقهاء لما يجيزوا العملات الإلكترونية؛ لذا يمكن إصدار عملة المصرف أولاً ورقية، ولا يلزم أن يطبع المصرف مليون ورقة لمليون ريال راجحي مثلاً، وإنما يمكنه أن يطبع لها عشر ورقات فقط، في كل ورقة عشرة آلاف ريال راجحي، ثم يحولها إلكترونيًّا، ويحفظها، ويستخدم العملات الإلكترونية فقط.

رسم بياني تطبيقي:



نتائج البحث:

١. توصلت الدراسة إلى أن إصدار النقود الثانوية للمصارف الإسلامية حل شرعي بديل لمعالجة المعاملات الربوية في التعامل مع العقود المالية للقروض.

٢. لا مانع فقهيًّا للمصارف الإسلامية من إصدار نقود خاصة بها؛ بهدف التعامل مع عقد القرض بخاصة، وفي بعض الجوانب في العقود المالية بعامة؛ حيثما توفرت صلاحيتها للمداولة بين الناس، ولتقييم الأشياء، ولتخزين القيمة.

٣. لا مانع فقهيًّا في أن يُقرض المصرفُ العميلَ من العملة الخاصة بالمصرف، ومن ثَمَّ يبيع العميل عملة المصرف، ويستلم المبلغ بالعملة المحلية الدارجة، وينفق مال القرض حسَب مصلحته.

٤. لا مانع فقهيًّا في أن يعود العميل إلى المصرف ليشتري عملة المصرف؛ ليسدد القرض بالعملة نفسها.

٥. يجوز للمصرف بيع عملته الخاصة للعميل؛ ليسدد القرض بالعملة نفسها، ويكون ما يدخل إلى المصرف من الفرق أو الزيادة عند شراء العميل العملةَ الخاصة بالمصرف بالعملة الرئيسة للدولة؛ يكون من رؤوس الأموال التي تأتي إلى المصرف من خلال البيع أو الشراء.

6. بناء على أن دواعي الابتعاد من الربا تستلزم إصدار عملة ثانوية للمصارف الإسلامية، وتظهر فيه مصلحة حماية الدين؛ يرى الباحث أن لهذا الإصدار تأثيرًا حميدًا بين المسلمين؛ للابتعاد من الربا والشبهات في العقود المالية للقروض الحسنة، ويرى أيضًا أنه بإصدار نقود خاصة للمصارف تتنافس المصارف الإسلامية في أساليب الاستثمار المصرفي الإسلامي، فتكون أكثر كفاءة وربحية والتزامًا بمعايير الجودة العالمية، إضافة إلى المعايير المحاسبية والشرعية.

التوصيات:

يلتمس الباحث من المتخصصين في مجال الاقتصاد إجراء دراسة علمية؛ لإمكانية إصدار عملة ثانوية للمصارف الإسلامية للتخلص من الربا في العقود المالية للقروض الحسنة، فمن الممكن تسهيل دفع القروض الحسنة وسحبها عن طريق العملة الثانوية؛ ترجع إلى تنفيذه عن طريق البيع والشراء، وهما أساس رأس المال.

وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

REFERENCES

١. Abu Al-Ma'ali, Mahmoud bin Ahmed, 1424 AH, Al-Muhit Al-Burhani, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, vol. 7, p. 304.
٢. Al aini, Badurudheen ,Abu Mohamed, mahamood bin Ahmed, Umudatul Qari Sahih Al-Bukhari, Darul fikur, Bairut, C12, p. 16.
٣. Al balazi, Ahmed Ibn Yahia, Futouh Al-Buldan (Beirut: Dar and Library of the Crescent, D.I., 1988), C3, p. 577.
٤. Al zuhaili Mohamed Mustafa, Doctrinal rules and their applications in the four schools of Fiqh,(darul fikur,dimishq,vol:1,1427 P. 298
٥. Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, 1399 Irwa al-Ghalil, (Al makutabul Islami), vol. 5, p. 235.
٦. Al-Bahouti Mansour Ibn Younis, (P: 361), Al Rauzul murabau, muasathul risala press, Beirut- Lebanon,
٧. Al-Baji, Suleiman Ibn Khalaf, Al-Muntaqa Sharh Al-Muatta, (Cairo: Happiness Press, i1, 1332H), C3, p. 402؛
٨. Al-Ghazali Mohammed Ibn Mohammed, Revival of Religious Sciences (Beirut: Dar Ibn Hazm, D.I.، DT.) C4, p. 91.،
٩. Al-Hijawi, Musa Bin Ahmed "Al iqnau" (2/147), Reviewed by: Abdul-Latif Mohammed Musa Al-Sebki، Knowledge House Press، Beirut - Lebanon
١٠. Al-Izz bin Abd al-Salam, 1414 AH, Qawaidul Ahkam fee masalihul Anaami (Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon,), 21/158.
١١. Al-Mardawi, Aladdin, Abu Al-Hassan Ali bin Suleiman bin Ahmed, 1998, Al insaaf, (Beirut - Lebanon: Scientific Books House)، P. 255.
١٢. Al-Marginani, Ali bin Abi Bakr, Al-Hedaya sharahul bidaya, (Beirut: Dar Al-Fikr), vol. 4, p. 10.
١٣. Al-Nawawi, Yehia Ibn Sharaf, Al-Majmou'a, (Beirut: Arab Heritage Revival House, T1, DT), C6, p. 11
١٤. Al-Qarafi, Shihab al-Din, Ahmed bin Idris, 1994, Al-Thakhira (Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, Lebanon, V:1,). C10, p. 96؛
١٥. Al-Qurtubi, Mohammed Ibn Ahmed, Aljamea Le Ahkam Al-Quran: Abdul Hamid Hindawi Review, (Beirut: Modern Comprehensive Library, D.I., 1425H), C7, p. 346.
١٦. Al-Shawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, Neil al-Awtar, (Cairo - Egypt: Al-Halabi Press, C5 ،P , 243.
١٧. Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, 1403 AH, Al ashbaahu wanazairu, (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, Al-Sunnah:), p134.
١٨. Al-Zayla'i, Othman bin Ali, Thabyeenul Haqaiq, (Cairo: Dar al-Kitab al-Islami, 2nd edition), vol. 5, p. 218.
١٩. Collection of Fatwas and articles of Sheikh Ibn Baz, C25, p. 256.

٢٠. Ministry of Wakaf and Islamic ،Encyclopedia of the Kuwaiti Jurisprudence (33/114) ،Affairs - Kuwait ،Dar Al-Safwa Press, Cairo- Egypt ،I: First Ed.
٢١. Ibn Abdin, Muhammad Amin, 1992, Hashuyah radul mukhthaar ala aldurul mukhuthaar (Dar al-Fikr, Beirut, Lebanon).(7/14).
٢٢. Ibn Abidin, Nashrul uruf (Al-Haramain Library, Riyadh), p. 116.
٢٣. Ibn Al-Hammam Mohamed Bin Abdul Wahid, "Sharah Fateth al-Qadeer (6/248), ،Beirut- Lebanon ،Dar Al-Fikr
٢٤. Ibn Hajar, Ahmed bin Hajar Al-Asqalani, 1419, Al tasheehul Al-Habeer (Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, V: 1, part 3, p. 34.
٢٥. Ibn Muflih, Ibrahim bin Muhammad bin Abdullah bin Muhammad 1424 AH Al froou, (Al-Resala Foundation, Beirut, Lebanon, year:) 4/133
٢٦. Ibn Rushd, Mohammed Ibn Ahmed, The beginning of the hardworking and the end of the minimalist (Beirut: Dar Ibn Hazm, i1, 1999), P, 502.
٢٧. ، ،Ibun Abedin, Mohamed Amin " Radul Mukhthtar ala al-Dur al-Mukhtar" BeirutLlbanon, i: 2nd, 1412H - 1992. ،Dar Al , Fikr ،(5/161)
٢٨. majumuul Fatwas Ibn Baz - Volume 25 - Page 253 - Jami` al-Kutub al-Islami May 17, 1417 H.) ،Issue 1569 ،(Da'wa Magazine
٢٩. Malik Ibn Anas, Al-Mudawwanah Al-Kubra, Sahnoun's narration,(Riyadh: Happiness Press, D. I, 1324H), C3, p. 5.
٣٠. Malik Ibn Anas, Al-Mudawwanah Al-Kubra, Sahnoun's narration,(Riyadh: Happiness Press, D. I, 1324H), C3, p. 5.
٣١. Nizamudheen, Al fatwa al hindiya (Balazari, Ahmed Ben Yahia, The conquest of ،countries (Beirut: Crescent House and Library, D.I., 1988) C3, p. 577.
٣٢. Shalaby, Muhammad Mustafa, 1405, Al madukhalu fee fiquhul islami , (Beirut University,), p. 269.
٣٣. Sheikhizadeh, Abdul Rahman bin Mohammed, "Majma Al-Anhur Fi Sharh Multaqa (2/82), Arab Heritage Revival House, D.B.T.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 09.05.2022 | Accepted: 26.06.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6767758

المدرسة الفقهية في بلاد الشام

The Fiqh School in the Bilad al-Sham

*** مصطفى محمد منيب الديرشوي & عيد محمد بن قاري بك****

Aıtmamat Karıev & Mustafa Mohamed Munib Aldirshawi

ملخص البحث

تاريخ الفقه قديمٌ في بلاد الشام ، وذلك منذ فجر الإسلام، إذ فُتحت في عهد سيدنا عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – في السنة الثامنة عشر للهجرة، وبذلك استقر الكثير من الصحابة فيها، وأشهرهم سيدنا معاذ بن جبل وأبو الدرداء ومعاوية – رضي الله عنهم أجمعين – وهم الذين حضروا التنزيل وشهدوا التأويل وأخذوا الأحكام من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وورثوها لمن بعدهم من التابعين وتابعي التابعين، وحتى أواخر الخلافة الراشدة، ومروراً بالخلافة الأموية وعاصمتها دمشق حاضرة العوالم، وأقدم عاصمة في التاريخ، ووصولاً إلى الخلافة العباسية، ونشأة علم الفقه كعلمٍ مستقلٍ وتطور المدارس والمذاهب الفقهية وانتشارها واستقرارها بين الناس، ومنها مذهب الإمام الأوزاعي والإمام سفيان الثوري وهما من المذاهب المندثرة، وغيرهما أيضاً انتشرت المذاهب الفقهية الأربعة المعتمدة عند أهل السنة والجماعة، وهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وفي بعض العصور والمناطق ظهرت مذاهب الشيعة مثل الإمامية والاثنا عشرية والإسماعيلية والعلوية، وهذا كله يعود إلى اعتبار موقع بلاد الشام المتميز، وقربها من عواصم الخلافات الإسلامية المتلاحقة، وهم : مكة والمدينة وبغداد ومصر، وبالإضافة إلى مدينة دمشق عاصمة

**أستاذ مساعد بقسم الفقه- كلية العلوم الإسلامية/جامعة كارابوك – تركيا، k.aytmamat@gmail.com، ORCID: 0000-0001-8976-3685.

* باحث دكتوراه في جامعة كارابوك – تركيا. dershawi9096@gmail.com

الخلافة العثمانية، وإلى يومنا الحاضر، وبعض هذه المذاهب اندثرت في بلاد الشام مثل مذهب الأوزاعي وسفيان الثوري والمالكي، ومذاهب أخرى كُتبت لها البقاء إلى يومنا هذا، وهم المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي وبعض مذاهب الشيعة في بعض المناطق من سوريا وجنوب لبنان.

مقدمة:

الحمد لله حمد الكاملين الأولين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا وحبيبنا محمدٍ النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد.

فإن هذه عدة صفحات موجزات في تاريخ الفقه في بلاد الشام منذ أن فُتحت في عهد سيدنا عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — واستقرار الصحابة فيها، ومروراً إلى عهد التابعين وتابعي التابعين، ونشأة وتطور مدرستها الفقهية، ووصولاً إلى يومنا الحاضر.

وكما هو معلوم فإن القرآن الكريم نزل لهداية النّاس وتعليمهم، ومن ذلك أنّه بيّن كثيراً من الأحكام الشرعيّة المرتبطة بحياة النّاس وتصرفاتهم، وكان الرّسول – صلى الله عليه وسلم – يعلّم النّاس هذه الأحكام، ويبيّن تفاصيلها لهم، كما كان يجيب عن أسئلتهم، ويبيّن حكم الله تعالى فيما يعرض لهم من قضايا.

وبعد وفاة الرّسول – صلى الله عليه وسلم – كان أصحابه – رضي الله عنهم – يبيّنون للمسلمين أحكام دينهم في كلّ أمرٍ احتاجوا إليه في عبادتهم ومعاملاتهم، واجتهد الصحابة في نشر العلم وتفقيه الناس ودعوتهم وانتشروا في أنحاء الأرض يبلغون دين الله تعالى فانتشر العلم في الأمصار الإسلامية، وكان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – إذا سُئل أحدهما عن أمرٍ ولم يجد حكمه في القرآن الكريم، ولا في السّنة النّبويّة الشّريفة جمع من اشتهر بالعلم من فقهاء الصّحابة، واستشارهم وعمل بما يتفقون عليه.

وهذا البحث مقسم إلى: ملخص البحث، ومقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

ملخص البحث: وفيه مجمل البحث ومختصر تاريخ الفقه في بلاد الشام.

مقدمة: وفيه تعريف ومدخل إلى موضوع البحث.

المبحث الأول: توزع الصحابة في المدن الإسلامية، ونشأة المدارس والمذاهب الفقهية.

المبحث الثاني: المدارس الفقهية؛ تعريفها، وخصائصها.

المبحث الثالث: المدرسة الفقهية في بلاد الشام.

الخاتمة: وفيه ملخص البحث وما توصل إليه.

المصادر والمراجع.

المبحث الأول: توزع الصحابة في المدن الإسلامية، ونشأة المدارس والمذاهب الفقهية.

بعد وفاة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وفي عهد سيدنا أبي بكر وعمر بدأت الفتوحات الإسلامية خارج شبه الجزيرة العربية، وانتشر الصحابة الكرام في الأرجاء والبلاد المفتوحة والحديثة بالإسلام على النحو الآتي:

١– المدينة النبوية: وفيها الخلفاء الأربعة وعائشة وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وغيرهم رضي الله عنهم.

٢– مكة المكرمة: وفيها عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

٣– الكوفة: وفيها عبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعري وسلمان رضي الله عنهم، ثم انتقل إليها علي رضي الله عنه.

٤– البصرة: وفيها أنس وجابر رضي الله عنهما.

٥– الشام: وفيها معاذ بن جبل وأبو الدرداء ومعاوية رضي الله عنهم.

٦– مصر: وفيها عمرو بن العاص وابنه رضي الله عنهما.

وفي عهد التّابعين اتّسعت الدولة الإسلامية كثيراً من غير العرب؛ فنشأت بذلك وقائع و مسائل كثيرة في مختلف شؤون الحياة، فاتّسع ميدان التشريع، وازدهر علم الفقه، وأصبح علماً مستقلاّ بذاته له مؤلفاته وعلماؤه.

ثمَّ بدأت تظهر المدارس الفقهيّة بسبب تطوُّر الحياة والحاجة لتبيان مختلف المسائل المستجدَّة[١].

[١] دعاء نجار، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ١٩ يناير ٢٠١٦.

فأصبحت هناك مدرستان كبيرتان في الفقه، وهما:

١ – مدرسة أهل الحديث في المدينة المنورة: وسموا بذلك؛ لأنهم كانوا يعتمدون في اجتهاداتهم على الحديث والأثر، وذلك لكثرة الحديث عندهم، وقليلاً ما كانوا يأخذون بالرأي في المسائل.

٢ – ومدرسة أهل الرأي في العراق: وسموا بذلك؛ لأنهم كانوا يعتمدون على الرأي أكثر من الحديث والأثر في اجتهاداتهم وفتاواهم.

وتقوم المذاهب الفقهية على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الواردة في القرآن والسنة وفق قواعد وأصول فقهية محددة، ويمكن تسميتها مدارس فقهية؛ لاتفاقها في العقيدة والأصول والشريعة، ولكن قد تختلف قليلاً في الأحكام المستنبطة في حال كانت ضمن مذهب واحد.

وبالإضافة إلى هاتين المدرستين كانت هناك مدارس أخرى في الشام ومصر ومكة واليمن، وكانوا يجمعون بين المدرستين السابقتين؛ فكانوا يأخذون بالحديث والرأي مجتمعتين، وأن كل منهما يكمل الآخر.

والمذاهب الفقهية التي انتشرت بشكل واسع عند المسلمين، والتي أصبحت رسمية في معظم كتبهم، وهي تمثل الاجتهادات الفقهية للمذاهب وأشهرها مذاهب الأئمة الأربعة من أهل السنة والجماعة، وهم حسب ترتيبهم التاريخي كالآتي:

١ – الإمام أبو حنيفة النعمان ومذهبه الحنفي، تأسس المذهب في بغداد، العراق.

٢ – الإمام مالك بن أنس ومذهبه المالكي، تأسس المذهب في المدينة المنورة، الحجاز.

٣ – الإمام محمد بن إدريس الشافعي ومذهبه الشافعي، تأسس المذهب في بغداد، العراق.

٤ – الإمام أحمد بن حنبل ومذهبه الحنبلي، تأسس المذهب في بغداد، العراق.

وبدأ تدوين الفقه في بداية القرن الثّاني الهجري على أيدي علماء كان لهم طرقهم ومناهجهم في استنباط الأحكام الشرعيّة، وكانت هذه المذاهب الفقهية التي نسبت إليهم، توضح الأحكام الشرعيّة في العبادات، والمعاملات، واختلاف هؤلاء الأئمة رحمة للأمة[٢].

[٢] **المذاهب الفقهية في الموسوعة العربية**، فبراير: ٢٠١٥، ونسخة محفوظة في مارس: ٢٠١٦.

المبحث الثاني: المدارس الفقهية؛ تعريفها، وخصائصها.

المدارس الفقهية هي: مجموعة من المجهودات العلمية المتخصصة في الدراسات الفقهية التي بدأت بظهور فقهاء الصحابة الذين كانت لهم مذاهب فقهية، والذين أسسوا مدارس فقهية في الحجاز والعراق والشام واليمن ومصر، وانتقل علمهم من خلال هذه المدارس إلى من بعدهم، وتلخص ذلك بظهور مدارس فقهاء التابعين، وكان القرن الثاني الهجري أهم فترة لتأسيس المدارس الفقهية.

والمدارس الفقهية هي: مجموعة من المجتهدين، من ذوي الكفاءة العلمية، والتخصص لبحث ودراسة موضوع: الفقه في الدين الإسلامي، وما يوجد من غوامض، وإشكالات، والتدقيق والاستدلال، في علم الفقه وأصوله، وقواعده، وفروعه.

خصائص المدارس الفقهية:

اختصت المدارس الفقهية بعدة مزايا منحتها ثقة الآخرين وأولوية العمل بها، فالحوادث التي نشأت بعد العصر النبوي أدت إلى ظهور اجتهادات فقهاء الصحابة، ومع مرور الوقت والمعايشة تداخلت تلك الاجتهادات وتلخصت في أقوال، ومذاهب كبار فقهاء الصحابة ثم من بعدهم، وتداخلت الاجتهادات في مراحل تكاملية للنقل والتدوين.

وفي زماننا هذا أصبحت كل دولة من الدول الإسلامية تعتمد على مذهبٍ فقهيٍ من هذه المذاهب وتعتمدُ محاكم بعض هذه الدول على جميع هذه المذاهب في الأحكام القضائية والأحوال الشخصية والمدنية[٣].

المبحث الثالث: المدرسة الفقهية في بلاد الشام.

وصلت فتوحات المسلمين إلى بلاد الشام في عهد سيدنا أبي بكر الصديق، وكان على رأس جيش المسلمين خالد بن الوليد وعندما استلم سيدنا عمر بن الخطاب الخلافة أوكل أمر المسلمين إلى عبيدة بن أبي الجراح رضي الله عنهم جميعاً وفتح بلاد الشام بدءاً من مدينة دمشق إلى باقي الحصون والمدن، وبلاد الشام تتكون الآن من أربعة دول وهي: سوريا والأردن وفلسطين ولبنان.

[٣] تأسيس المدارس الفقهية، **الموسوعة الحرة**، أكتوبر: ٢٠٢٠.

وبذلك دخل المسلمون وفي مقدمتهم الكثير من الصحابة إلى بلاد الشام في أواخر عهد أسيدنا بي بكر وبداية خلافة عمر رضي الله عنهما، وذلك في العام الخامس عشر للهجرة[٤] وفيها فتحت بصرى الشام صلحاً، وهي أول مدينة فتحت من الشام.

واستنيب فيها يزيد بن أبي سفيان؛ فهو أول من وليها من أمراء المسلمين رضى الله عنهم.

واستقر الكثير من الصحابة وآل بيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في الشام، وكانوا على درجاتٍ في العلم والفقه والاجتهاد، ومن هؤلاء الصحابة الذين استقروا في بلاد الشام وتوفوا ودفنوا فيها:

١– معاذ بن جبل الأنصاري.

٢– أبو الدرداء الخزرجي الأنصاري.

٣– خالد بن الوليد.

٤– معاوية ويزيد بن أبي سفيان.

٥– بلال بن رباح مؤذن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –.

٦– خالد بن سعد بن العاص أخ عمرو بن العاص.

٧– أوس بن سعد الأنصاري.

٨– أم الدرداء الخزرجي.

٩– مدرك بن زياد الفزاري.

١٠– أبان بن سعد بن العاص.

١١– ضرار بن الأزور.

١٢– خولة بنت الأزور.

١٣– حرملة بن الوليد بن المغيرة المخزومي أخ خالد بن الوليد.

١٤– أوس بن الأعور العامري.

---

[٤] ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، أبو الفداء، **البداية والنهاية**، الناشر: مكتبة المعارف – بيروت، ٧/١٩–٢٠.

١٥- حبيب بن مسلمة.

١٦- سعيد بن زيد القرشي.

١٧- تميم الداري بن أوس.

وغيرهم عدد آخر من الصحابة، وآل بيت الرسول – صلى الله عليه وسلم – وخلفاء بني أمية، والكثير من التابعين، وتابعي التابعين – رضي الله عنهم أجمعين –[٥].

ومن أشهر فقهاء التابعين في بلاد الشام من الطبقة الأولى، هم:

١- أبو إدريس عائذ الله بن عبد الله الخولاني، تابعي (وُلِد: ٨ هـ - توفي: ٨٠ هـ).

٢- شهر بن حوشب الأشعري الشامي من أعلام التابعين، (توفي سنة: ١١١ هـ).

٣- عبد الرحمن بن غنم الأشعري (توفي سنة: ٧٨ هـ).

والطبقة الثانية: حيث انتقل الفقه إلى طبقة ثانية، وهم:

١- عبد الله بن أبي زكريا الخزاعي، تابعي (توفي عام: ١١٧ هـ).

٢- هانئ بن كلثوم من أعلام التابعين.

٣- رجاء بن حيوة الكندي من أعلام التابعين (توفي عام: ١١٢ هـ).

٤- مكحول أبو عبد الله بن مسلم الهذلي من أعلام التابعين (توفي عام: ١٠٠ هـ وبضعة عشرة).

ومنهم أيضاً:

٥- أبو أيوب سليمان بن موسى أبو الربيع الأشدق، (توفي بالشام سنة: ١١٩ هـ).

٦- يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك، اسمه هانئ، قاضي دمشق، وفقيهها، (توفي سنة: ١٣٠ هـ).

والطبقة الثالثة: ومن ثم انتقل الفقه والفتوى بالشام إلى:

١- أبي عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي (توفي عام: ١٥٧ هـ).

---

[٥] أحمد فائز الحمصي، العظماء الذين دفنوا في دمشق أو ماتوا فيها، **الحوليّات الأثريّة العربيّة السوريّة**، المجلّد: الخامس والثلاثون، ١٩٨٥ م.

ومن فقهاء الشام مع الأوزاعي:

٢- أبو محمد سعيد بن عبد العزيز ابن أبي يحيى التنوخي، (توفي عام: ١٦٧ هـ).

٣- يزيد بن يزيد بن جابر الأزدي (توفي عام: ١٣٤ هـ). وأخوه:

٤- عبد الرحمن بن يزيد بن جابر (توفي عام: ١٥٤ هـ).

٥- أبو الهذيل محمد بن الوليد بن عامر الزبيدي، (توفي عام: ١٥٨ هـ) كما في طبقات ابن سعد، وقيل (عام: ١٤٦هـ أو ١٤٧هـ).

٦- يحيى بن يحيى الغساني (توفي عام: ١٣٥ هـ)، وكان مفتي أهل دمشق.

٧- أبو أيوب ميمون بن مهران، من أعلام التابعين، (توفي عام: ١١٦ هـ، أو ١١٧ هـ)[٦] .

وثبتت الفتيا بالشام على مذهب الإمام الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز.

١- الإمام الأوزاعي: (٨٨ - ١٥٧ هـ):

هو الإمام عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين، ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها.

وعرض عليه القضاء فامتنع. قال صالح بن يحيى في (تاريخ بيروت): (كان الأوزاعي عظيم الشأن بالشام، وكان أمره فيهم أعز من أمر السلطان، وقد جعلت له كتاب يتضمن ترجمته).

له كتاب: (السنن) في الفقه، و (المسائل) ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها.

وكانت الفتيا تدور بالأندلس على رأيه، إلى زمن الحكم ابن هشام.

ولأحد العلماء كتاب: (محاسن المساعي في مناقب الإمام أبي عمرو الأوزاعي) نشره الأمير شكيب أرسلان، ولم يعرف مؤلفه عند طبعه، وظن أنه لصالح بن يحيى، ثم وجدته في مصنفات أبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن زيد.

---

[٦] ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الطبعة: الأولى: ١٤١٩ - هـ - ١٩٩٨م، دار الفكر - بيروت – لبنان، ٢٢/ ٣٧٧- ٣٩١.
وأيضاً: محمد بن سعد بن منيع، أبو عبد الله البصري الزهري، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: ١ - ١٩٦٨م، ٤٦٥/٧.

والإسبانيول يسمونه: Aowzei و Auzu قال الأمير شكيب: إن هذا يدل على أن أهل الأندلس كانوا يلفظونه (الأوزاعي) بالإمالة، وكانت غالبة على لفظهم [٧].

ومذهب الإمام الأوزاعي تأسس في بلاد الشام وأخذ عنه الفقيه المحدّث: صَعْصَعَةُ بن سلّام (المتوفى: ١٩٢هـ) وأخذها إلى الأندلس، فاستوطنها في زمن عبد الرحمن بن معاوية وابنه هشام؛ وهو أول من أدخل علم الحديث ومذهب الأوزاعي إلى بلاد الأندلس.

وهكذا فإن المذهب الأوزاعي؛ قد شاع أولاً في الشام ثم انتقل إلى الأندلس قبل النصف الأخير من القرن الثاني الهجري. وقال الذهبي في 'تاريخ الإسلام': "كان مذهب الأوزاعي ظاهراً بالأندلس إلى حدود العشرين ومئتين، ثم تناقص واشتهر مذهب مالك...، وكان مذهب الأوزاعي أيضاً مشهوراً بدمشق إلى حدود الأربعين وثلاثمئة ". وبهذا فإن الشام احتضنت مذهبه، وحملته بيروت معها؛ لكنه ذوَى تدريجياً تاركاً ذكرى جنازته تتراءى للذاكرة العامة كلما ذُكِر التنوع والإنصاف في مجال التعايش الديني.

وصمد المذهب الأوزاعي في بلاد الشام مدة طويلة حتى منتصف القرن الرابع للهجرة، وعن ذلك يقول ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ) في 'مجموع الفتاوى': "والأوزاعي إمام أهل الشام وما زالوا على مذهبه إلى المئة الرابعة "، فكان آخر المتفقهين به هناك القاضي أحمد بن سليمان ابن حَذْلَم (المتوفى: ٣٤٧هـ) الذي يقول ابن عساكر إنه: "آخر من كانت له حلقة في جامع دمشق يدرّس فيها مذهب الأوزاعي ".

وهكذا فإن مذهب الأوزاعي عانى من قلة التلاميذ وضعف هممهم، فقد بلغ عدد تلاميذه العارفين بفتاواه عشرة أشخاص فقط، ولم يبلغ ما دونوه عنه من فتاواه نسبة ١٠٪؛ حسب معطيات ابن عساكر السابقة. وقد ضعفت همة أصحابه عن التدوين ومذاكرة المسائل ناهيك عن التفريع والاستنباط؛ ولذلك يروي ابن عساكر أن مفتي أهل الشام المعاصر للأوزاعي الإمام سعيد بن عبد العزيز التنوخي (المتوفى: ١٦٧هـ) كان يعاتب أصحاب الأوزاعي فيقول لهم: "ما لكم لا تجتمعون؟! ما لكم لا تتذاكرون؟!.

٢– سفيان الثوري: (٩٧ – ١٦١ هـ)

هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث. كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى. وخرج من الكوفة (سنة: ١٤٤هـ، فسكن مكة والمدينة. ثم طلبه المهدي،

[٧] خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢ م، ٣٢٠/٣.

فتوارى. وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفياً. له من الكتب: (الجامع الكبير)، و (الجامع الصغير) كلاهما في الحديث، وكتاب في: (الفرائض)، وكان آية في الحفظ. من كلامه: ما حفظت شيئاً، فنسيته ولابن الجوزي كتاب في مناقبه"[٨].

وظهر مذهبه كذلك بالشام أسوة بمذهب الإمام الأوزاعي؛ فكان له هناك تلامذة صاروا أئمة، ومن أجلهم: الصوفي الشهير: بشْر الحافي (المتوفى: ٢٢٧هـ)، والمعافَى بن عمران الأزدي الموصلي (المتوفى: ١٨٤هـ) الذي "كَانَ الثَّوْرِيّ يُسَمِّيه الياقوتة "؛ وفقا لابن حبان (المتوفى: ٣٥٤هـ) في 'الثقات'. ومن السفيانيين الشاميين القاضي الحافظ مكيّ بن جابار الدِّينَوَري (المتوفى: ٤٦٨هـ)؛ طبقا لابن عساكر.

وبقي مذهب الثوري قائماً متَّبعاً في الأمصار طوال قرون، حتى إن شمس الدين الغزي (المتوفى: ٩٠٤هـ) يضع لنهايته حدَّاً زمنياً شبه دقيق؛ فيقول – في 'ديوان الإسلام'– إنه: "بقي مقلِّدوه إلى قريب الخمسمائة "، ولعله تواصل بعدها لأن المحدِّث عبد الرحمن بن حمد الصوفي الدوني العراقي (المتوفى: ٥٠١هـ) "كان سفيانيَّ المذهب "؛ كما يحكي عنه أبو طاهر السِّلَفي (المتوفى: ٥٧٦هـ) في 'معجم السفر'. بل إن ابن تيمية يتحدث –في 'الفتاوى'– عن وجوده في عصره، فيذكر أنه "باقٍ إلى اليوم بأرض خراسان "!!

وبهذا يظهر جلياً أن مذهب الثوري أضاعته النزعات الزهدية لطلابه، علاوة على ملاحقات السلطة له في آخر عمره العلمي؛ مما حدّ من عطائه وحرمه التعليمَ بحرية والاستكثار من الطلاب، وأربك تواصل أجيال المذهب وتراكم تراث العلم والنظر الفقهي فيه.

٣– المذهب الحنفي: الإمام أبو حنيفة: (٨٠ – ١٥٠ هـ)

هو: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الاربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والافتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقيين) على القضاء، فامتنع ورعاً. وأراده المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات (قال ابن خلكان: هذا هو الصحيح).

وكان قوي الحجة، من أحسن الناس منطقاً، قال الإمام مالك، يصفه: رأيت رجلاً لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته! وكان كريماً في أخلاقه، جواداً، حسن المنطق والصورة، جهوري الصوت، إذا حدث انطلق في القول وكان لكلامه دوي، وعن الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة.

---

[٨] الزركلي، **الأعلام**، ٣/١٠٤–١٠٥.

له: " مسند " في الحديث، جمعه تلاميذه، و " المخارج " في الفقه، صغير، رواه عنه تلميذه أبو يوسف. وتنسب إليه رسالة: " الفقه الأكبر" ولم تصح النسبة. توفي ببغداد وأخباره كثيرة [٩].

والمذهب الحنفي أقدم المذاهب الأربعة المعمول بها عند المسلمين اليوم.

وانتشر المذهب الحنفي في كل بلد كان للدولة العباسية سلطان فيه. ويقال إنه لما قام هارون الرشيد بالخلافة ولى القضاء فيها إلى أبي يوسف صاحب أبي حنيفة الذي أصبحت توليه القضاة بيده فلم يكن يولي بلاد العراق وخراسان والشام ومصر وإفريقيا إلا من أشار به من أصحابه والمنتسبين إلى مذهبه، حتى قال ابن جزم: ‘‘مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان: الحنفي بالمشرق والمالكي بالأندلس’’. وقد ساد المذهب الحنفي في الشام شعباً وحكومة وأصبح مذهباً رسمياً.

ووصف المقدسي في ‘‘أحسن التقاسيم’’ مذهب الشام وفلسطين في القرن الرابع الهجري فقال: ‘‘تكاد لا تخلو قضية أو بلد من حنفي، وربما كانت القضاة منهم’’. ولما جاء الفاطميون أزالوا سلطان المذهب الحنفي، مذهب الدولة العباسية المناوئة لهم في المشرق، وأحلوا محله المذهب الشيعي. وفي عهد الدولة الأيوبية (وكان سلاطينها شافعية) قوي نفوذ المذهب الشافعي. ولكن احتفظت بقية المذاهب. وفيها المذهب الحنفي، بمكانتها وكانت تعقد حلقات المناظرة بين الشافعيين والحنابلة.

ورتب صلاح الدين الأيوبي في المسجد الأقصى أربعة من الأئمة للمذاهب الأربعة، وكان إمام الحنفية على الإمامة في الصلاة بل عملوا في الإفتاء والتدريس والمناظرة.

وقد حصل قاضي القضاة الإمام خير الدين محمد بن محمد بن عمران الغزي المقدسي الحنفي على الإذن بالإفتاء والتدريس وبرع في مذهب الإمام أبي حنيفة وتميز وصار من الأعيان والمعتبرين. ثم ولي قضاء الحنفية بالقدس وباشر القضاء واستقر في الإمامة بالصخرة حتى انتهت إليه رياسة مذهب أبي حنيفة بالقدس.

وقف السلاطين والأمراء وفاعلو الخير المدارس والزوايا على المذهب الحنفي، ومن هذه الزوايا الزاوية الحنفية بجوار المسجد الأقصى خلف المنبر وقفها صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٨٧هـ – ١١٩١م على جلال الدين الشاشي الفقيه الحنفي.

وشاهد ابن العربي مدارس القدس، ولا سيما مدرسة أبي عقبة، وكان بداخلها كل يوم ويحضر التناظر فيها بين الطوائف.

---

[٩] الزركلي، **الأعلام**، ٣٦/٨–١٠٥.

المدارس الحنفية:

١- المدرسة الصادرية للسادة الأحناف:

كانت المدرسة الصادرية الحنفية قائمة داخل أسوار مدينة دمشق القديمة على محاذاة باب الجامع الأموي الغربي. باب المسكية في شارع الصادرية اليوم، وهي أول مدرسة فقهية أنشئت في دمشق الشام سنة: ٤٩١ للهجرة الموافق ١٠٩٨ للميلاد.

٢- ومن أهم المدارس الحنفية في العصر المملوكي **المدرسة المعظمية:** نسبة إلى الملك المعظم شرف الدين عيسى. فقد كان الملك المعظم حنفي المذهب فشجع على انتشار المدارس الحنفية.

ومن شيوخ المدرسة المعظمية الحنفية بالقدس الشريف الشيخ الإمام كمال الدين إسماعيل الشريحي الحنفي.

ومن شيوخها أيضاً شمس الدين أبو عبد الله محمد الديري. وقد اشتغل بالعلوم وبرع ودرس وأفتى وانتفع الناس بفتاويه.

ومنهم أيضاً قاضي القضاة خير الدين أبو المواهب خليل بن عيسى الباترتي الحنفي. وهو أول من ولي قضاء الحنفية بالقدس الشريف بعد الفتح الصلاحي، وقاضي القضاة في القدس من قبل الملك الظاهر برقوق سنة ٧٨٤هـ/١٣٨٣م.

ومنهم أيضاً قاضي القضاة الإمام علاء الدين أبو الحسين علي بن شرف الدين عيسى بن الرصاص الحنفي الذي تولى قضاء صفد وأفنى ودرس بالمدرسة المعظمية الحنفية.

٣- ومن المدارس الحنفية المشهورة في العصر المملوكي أيضاً **المدرسة المنجكية:** ومن أعيان علمائها المعتبرين قاضي القضاة شيخ الإسلام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جمال الدين البديري الخالدي الحنفي نسبة إلى قرية الدير بالقرب من مردى من بلاد نابلس.

٤- والمدرسة العثمانية: ومن أشهر شيوخها الإمام سراج الدين بن مسافر بن زكريا الحنفي عالم الحنفية بالقدس. ومن شيوخها بعده جمال الدين بن شرف الدين الرومي الحنفي.

٥- والمدرسة القادرية: ومن أشهر شيوخها الإمام العالم شرف الدين أبو الأسباط يعقوب بن شرف الدين الرومي الحنفي.

٦- والمدرسة التنكزية: ومن أشهر مشايخها الشيخ زين الدين عبد الرحيم بن النقيب وولده شمس الدين محمد المشهور بالعجمي. وقد كانا من الفضلاء المشهورين بالفتوى والتدريس.

يضاف إلى ما تقدم المدارس الحنفية الأخرى بالقدس مثل: **الوفائية والغزية والصيبية والجوهرية.**

ركز الأساتذة العلماء في هذه المدارس على الفقيه الحنفي.

وفي العهد المملوكي تحول كثير من فقهاء الشافعية إلى المذهب الحنفي وقاموا بالتدريس في المدارس الحنفية. وكان بعض هذا التحول نتيجة اقتناع بالمذهب، أو بقصد التدريس والإمامة الحنفية، تماماً كما تحول بعض فقهاء الحنابلة إلى المذهب الشافعي للتدريس بالمدرسة الصلاحية، أو من أجل استلام مركز القضاء والإمامة.

ومن هؤلاء شيخ المدرسة الغزية شهاب الدين أبو العباس أحمد الذي كان أولاً على المذهب الشافعي فانتقل إلى مذهب أبي حنيفة. والشيخ سعد الدين بن حسين الفارسي وكان على مذهب الإمام الشافعي فانتقل إلى مذهب أبي حنيفة وفضل فيه وتصدر بالصخرة الشريفة لتدريس الطلبة والفتوى فانتفع به جماعة من فقهاء الحنفية.

ومنهم الشيخ زين الدين عبد السلام بن أبي بكر الكركي الحنفي وكان أيضاً على مذهب الشافعي فقدم إلى بيت المقدس وانتقل إلى مذهب أبي حنيفة وأذن له بالإفتاء والتدريس فدرس عليه الطلبة ودرس بالمعظمية.

وبالمقابل تحول بعض فقهاء الحنفية إلى المذهب الشافعي ليتولوا القضاء أو ينالوا مرتبة التدريس بالمدرسة الصلاحية. ومن هؤلاء: الشيخ شمس الدين الهروي الحنفي وكان حنفياً فرأى وظيفة المدرسة الصلاحية وعلومها، ولم ير للحنفية شيئاً فسعى فيها وأخذها من ابن الهائم. ثم سعى ابن الهائم جهده حتى أشركوا بينهما سنة ٨١٤هـ - ١٤١٢م، فقال: "لما دخلت القدس رأيت الرياسة بهذه البلاد للشافعية فصرت شافعياً".

ولما استولى العثمانيون على مصر حصروا القضاء في الحنفية وأصبح المذهب الحنفي مذهب أمراء الدولة وخاصتها ورغب أهل العلم فيه لتولي القضاء. وحينما جاء محمد علي ألغى العمل بالمذاهب الأخرى غير المذهب الحنفي في مصر، بينما كان أهل الشام على مذهب الأوزاعي في القضاء. وكان للمذهب

الشافعي مكانة بين الشعب الشامي. ويلاحظ أن المذهب الحنفي لا يزال سائداً حتى اليوم في البلاد التي كان سائداً فيها من قبل[١٠].

أشهر علماء الحنفية في بلاد الشام:

١- علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧ هـ)

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (١١٩٨ هـ - ١٢٥٢ هـ) فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره. ولد في دمشق عاصمة سورية بزقاق المبلط في حي القنوات.

٢- محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن محمد الحصني المعروف بعَلَاء الدِّين الحَصْكَفي (١٠٢٥- ١٠٨٨ هـ) هو فقيه، أصولي، محدث، مفسر، نحوي، ومفتي الحنفية في دمشق، حيث وُلد وتُوفي بها. وجاءت تسمية الحصكفي نسبة إلى حصن كيفا في ديار بكر. وفي صفحة ١١ من الشرفنامة الكردية، علق محمد علي عوني بأنها بلدة صغيرة لا يزيد سكانها على ألف شخص، ويُكتب اسمها حسنكيف محرفًا، وتعرف اليوم باسم شرناخ.

٣- إبراهيم الحلبي (المتوفى: ٩٥٦ هـ)

هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي: فقيه حنفي، من أهل حلب، تفقه بها وبمصر، ثم استقر في القسطنطينية وتوفي بها عن نيف وتسعين عاماً. أشهر كتبه (ملتقى الأبحر) فقه، و (غنية المتملي في شرح منية المصلي)، وله (مختصر طبقات الحنابلة)، و (تلخيص القاموس المحيط)، و (تلخيص الفتاوي التاتارخانية)، و (تلخيص الجواهر المضية في طبقات الحنفية)[١١].

٤- محمد ناصر الدين الألباني: (المتوفى سنة: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)

وُلد في مدينة (أشقودرة) عاصمة ألبانيا، وبعدها انتقل مع والده إلى دمشق واستقر فيها وتعلم العلوم الشرعية، وبرع في علوم الحديث، وتوفي في مدينة عمان ودفن فيها.

٥- الشيخ شعيب بن محرم الألباني الأرناؤوطي: المحدث، ومحقق المخطوطات الإسلامية والمتوفى سنة: ١٤٣٨ هـ — ٢٠١٦ م.

---

[١٠] المذهب الحنفي، **الموسوعة الفلسطينية**، أكتوبر: ٢٠١٥.

[١١] الزركلي، **الأعلام**، ١/٦٦—٦٧.

٦- عبد الفتاح أبو غدة الخالدي الحلبي الحنفي: (المتوفي سنة: ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧م)، ومن أهل الجزيرة: عبد الكريم أبو أمية إمام أهل الجزيرة، ومروان بن سالم، وطريف بن عيسى، وغيرهم، ومن أهل الرقة: عثمان بن سابق، وطلحة بن يزيد، وكثير بن هشام، وغيرهم، ومن أهل نصيبين: حماد بن عمرو، ويوسف بن أسباط، وأبو إسحاق الغزاوي، وغيرهم، ومن أهل دمشق: الأحوص بن حكيم، وسعد بن عبد العزيز، وشعيب بن إسحاق، وغيرهم الكثير من علماء الحنفية في بلاد الشام.

٤- المذهب المالكي: الإمام مالك بن أنس: (٩٣-١٧٩هـ)

مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة، كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، وشي به فضربه سياطاً انخلعت لها كتفه، ووجه إليه الرشيد العباسي ليأتيه فيحدثه، فقال: "العلم يؤتى، فقصد الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: "يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه، وسأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به، فصنف (الموطأ)، وله رسالة في "الوعظ"، وكتاب في "المسائل"، ورسالة في "الرد على القادرية"، وكتاب في "النجوم"، و "تفسير غريب القرآن"، وأخباره كثيرة، ولجلال الدين السيوطي "تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك"، ولمحمد أبي زهرة كتاب "مالك بن أنس: حياته، عصره"، ولأمين الخولي "ترجمة محررة لمالك بن أنس"[١٢].

وكغيره من المذاهب انتشر المذهب المالكي في بلاد الشام في فترة من الأزمان، ولكن لم يكتب له الاستمرار، وقل اتباعه فيها حتى لم يبقَ منهم أحد يذكر في وقتنا الحاضر.

ومن أشهر أعلام المالكية في بلاد الشام:

١- الزَّوَاوي (٥٨٩-٦٨١هـ)

عبد السلام بن علي بن عمر بن سيد الناس، أبو محمد الزواوي المالكي: أول من ولي قضاء المالكية بدمشق، لما صار القضاة أربعة، وانتهت إليه رياسة الإقراء فيها، ولد بباجة، وانتقل شاباً إلى مصر، ثم استقر بدمشق سنة: ٦١٧هـ، وتوفي بها، من كتبه: "عدد الآي"، و "التنبيهات على معرفة ما يخفى من الوقوفات" في القراءات[١٣].

(١٢) المصدر السابق، ٥/٢٥٧-٢٥٨.

(١٣) الزركلي، الأعلام، ٤/٦.

٢- ابن سُجْمان الشَّرِيشي (٦٠١-٦٨٥هـ)

محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن سجمان الوائلي البكري الشريشي المالكي، أبو بكر، جمال الدين: فقيه، نحوي، ولد في شريشي، ورحل إلى المشرق، فسمع بالإسكندرية ودمشق وحلب وإربل وبغداد وأقام بدمشق، يفتي ويدرس، وطُلب للقضاء فيها فامتنع ورعاً، وتوفي بها، له: "شرح ألفية ابن معطي" في النحو، مجلدان، وكتاب في "الاشتقاق"[١٤].

٣- اللُّوزي (٦١٤-٦٨٧هـ)

إبراهيم بن عبد العزيز بن يحيى الرعينيّ الأندلسي المالكي، أبو إسحاق اللوزي: كاتب، عدّه السخاوي في المؤرخين، سكن دمشق وناب في القضاء، ثم ولي مشيخة دار الحديث الظاهرية، وتوفي بينبع حاجاً، له: "اختصار وفيات الأعيان لابن خلكان" في ثلاثة أجزاء[١٥].

٤- يوسف المالكي (١١٧٣هـ)

يوسف بن محمد بن يحيى بن أحمد، أبو الفتح، جمال الدين المالكي: مفتي المالكية بدمشق، مولده ووفاته بها، تصوف وصار شيخاً في "الخلوتية"، وكان يقرئ كتاب "الجامع الصغير" في الحديث، فألف عليه "كتابة" لم يكملها، عاش نحو تسعين سنة[١٦].

٥- محمد بن يوسف الدمشقي (١٣٨٠هـ)

محمد بن يوسف التونسي مولداً الدمشقي توطناً، ولد سنة: ١٢٧٨هـ بتونس، وتوفي سنة: ١٣٨٠هـ بدمشق عن عمر ١٠٢ من السنين رحمه الله تعالى، من أعلام الفقه المالكي في بلاد الشام، والذين تقل الكتابة عنهم، ويتصل نسبه بعلي كرم الله وجهه ورضي عنه[١٧].

٥- المذهب الشافعي: الإمام الشافعي: (١٥٠ - ٢٠٤ هـ)

" هو الإمام: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة.

---

(١٤) المصدر نفسه، ٣٢٣/٥.

(١٥) المصدر نفسه، ٤٧/١.

(١٦) المصدر نفسه، ٢٥٢/٨.

(١٧) ترجمة العلامة محمد بن يوسف الدمشقي من أعلام المالكية في بلاد الشام، موقع الدرر الشامية، القسم العلمي، ١٢-١٠-٢٠١٥.

وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة: ١٩٩هـ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. قال المبرد: كان الشافعي أشعر الناس وآدبهم وأعرفهم بالفقه والقراءات. وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منة. وكان من أحذق قريش بالرمي، يصيب من العشرة عشرة، برع في ذلك أولاً كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة. وكان ذكياً مفرطاً. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب (الأم) في الفقه ، ومن كتبه (المسند) في الحديث ، و (أحكام القرآن) ، و (السنن) ، و (الرسالة) في أصول الفقه، وغيرها من الكتب والمناقب[١٨].

وفي المقابل؛ يقول الإمام الذهبي: " إن القاضي أبا زرعة الثقفي (المتوفى: ٣٠٢هـ) أدخل إلى بلاد الشام مذهبَ الشافعي حين تولَّى قضاءَ دمشق وحَكَم به القضاةُ، وكان الغالبَ عليها قولُ الأوزاعي ". لقد كان هذا القاضي شديد الإخلاص لمذهب الشافعي يوالي عليه ويصانع، ومن نصرته له أنه شَرَط لمن يحفظ: (مختصر المزني) مئة دينار يهبها له "! وكان رجلاً غنياً " له مال كثير وضِيَاع كبار بالشام ".

وبعد ذلك انتشر المذهب الشافعي بشكل كبير في بلاد الشام عموماً وفي فلسطين حيث مسقط رأس الإمام الشافعي في غزة خاصة، وفي سوريا والأردن ولبنان أيضاً.

فمن أشهر علماء المذهب الشافعي في بلاد الشام:

الإمام النووي: (٦٣١ – ٦٧٦ هـ)

وهو الإمام: يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسوريا) وإليها نسبته، وله الكثير من التآليف، ويعتبر مجدد ومحرر ومنقح المذهب الشافعي[١٩].

وغيره هناك الكثير من علماء المذهب الشافعي من بلاد الشام من أمثال:

ابن عساكر الدمشقي، وابن كثير الدمشقي، وابن قاضي شهبة الدمشقي، ابن الجزري الدمشقي، وابن أرسلان الرملي، وابن العطار الدمشقي، وابن الزملكاني، وابن حجر العسقلاني، والعز بن عبد السلام، ونصر المقدسي.

---

[١٨] **الزركلي، الأعلام**، ٢٦/٦.

[١٩] **المصدر نفسه**، ١٤٩/٨.

ومن العلماء المعاصرين في المذهب الشافعي: الشيخ حسن حبنكة الميداني، والشيخ أحمد كفتارو، والدكتور الشيخ مصطفى الخن، والشيخ رشدي سليم القلم، والدكتور الشيخ مصطفى البغا، والدكتور الشيخ حسن هيتو، والشيخ محي الدين مستو، والشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور محمد الزحيلي.

٦- المذهب الحنبلي: الإمام أحمد بن حنبل: (١٦٤هـ - ٢٤١هـ)

هو: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الذهلي، وُلد أحمد بن حنبل سنة ١٦٤ هـ في بغداد ونشأ فيها يتيماً، وقد كانت بغداد في ذلك العصر حاضرة العالم الإسلامي، تزخر بأنواع المعارف والفنون المختلفة، وكانت أسرة أحمد بن حنبل توجهه إلى طلب العلم، وفي سنة ١٧٩ هـ بدأ ابن حنبل يتَّجه إلى الحديث النبوي، فبدأ يطلبه في بغداد عند شيخه هُشَيم بن بشير الواسطي حتى توفي سنة ١٨٣ هـ، فظل في بغداد يطلب الحديث حتى سنة ١٨٦ هـ، ثم بدأ برحلاته في طلب الحديث، فرحل إلى العراق والحجاز وتهامة واليمن، وأخذ عن كثير من العلماء والمحدثين، وعندما بلغ أربعين عاماً في سنة ٢٠٤ هـ جلس للتحديث والإفتاء في بغداد، وكان الناس يجتمعون على درسه حتى يبلغ عددهم قرابة خمسة آلاف.

اشتُهر ابن حنبل بصبره على المحنة التي وقعت به والتي عُرفت باسم "فتنة خلق القرآن"، وهي فتنة وقعت في العصر العباسي، وفي شهر ربيع الأول سنة ٢٤١هـ، مرض أحمد بن حنبل ثم مات، وكان عمره سبعاً وسبعين سنة.

ولم يؤلف الإمام أحمد كتاباً في الفقه وإنما أخذ أصحابه مذهبه من أقواله وأفعاله وأجوبته لكنه صنف في الحديث كتابه الكبير المسند.

ومن أشهر علماء المذهب الحنبلي في بلاد الشام:

١- ابن قدامة (٥٤١-٦٢٠هـ):

هو: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، وانتهت إليه رياسة المذهب الحنبلي في عصره، وأهتم بالتصنيف في الفقه والأصول، وبشرحه متن الخرقي، الشرح المعروف باسم المغني، كانت له متون فقهية لاقت اهتمام الحنابلة من بعده، فقاموا بشرحها في شروح كثيرة، وكانت له اليد الطولى في استقرار المذهب وشموخه ودوامه ٦- المجد أبو البركات، مجد الدين، عبد السلام بن عبد الله بن تيمية المولود بحران (٥٩٠هـ)، له في فقه الحنابلة مصنفات متعددة من أشهرها كتابه المحرر، وله ترجيحات مقدمة عند الحنابلة المتأخرين، وهو المجد هو جد ابن تيمية.

٢- المجد أبو البركات، مجد الدين، عبد السلام بن عبد الله بن تيمية: المولود بحران (٥٩٠هـ)، له في فقه الحنابلة مصنفات متعددة، من أشهرها: كتابه "المحرر"، وله ترجيحات مقدمة عند الحنابلة المتأخرين، وهو جد شيخ الإسلام ابن تيمية.

٣- شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الملقب بابن تيمية الحراني (٦٦١-٧٢٨هـ) تعلم العلم ودرس الفقه الحنبلي وبلغ الإمامة في فروع الدين، حتى تأهل للفتوى وهو دون العشرين من عمره، صنف كتبا متعددة في الفقه وأصوله، منها شرح العمدة لابن قدامة، وله اجتهادات عدة في هذ المذهب.

ولكن من أهم الانتقادات التي وُجهت إلى ابن تيمية الذي يعد المرجع الأكبر لكافة أفكار جماعات الإسلام السياسي، أنه يرجّح في المذهب الحنبلي ليس بناءً على الروايات عن أحمد، ولا بناءً على تقريرات الأصحاب واختيارات الخرقي، بل بناء على اجتهاده الشخصي، وإن كان خلاف المنصوص عن الإمام أحمد بن حنبل.

٤- ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ):

هو: أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب المشهور بابن قيم الجوزية؛ لأن أباه كان ناظراً على مدرسة الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ)، وتتلمذ على ابن تيمية ووافق على اجتهاداته ونصر المذهب الحنبلي وله فيه كتب، من أشهرها كتابه "إعلام الموقعين"[٢٠].

[٢٠] المذهب الحنبلي، **بوابة الحركات الإسلامية**، أكتوبر: ٢٠١٨.

خاتمة:

وبعد هذه الرحلة العلمية السريعة في رحاب تاريخ الفقه في بلاد الشام، وفي نهاية هذا المقال يمكن التوصل إلى هذه النتائج الآتية:

١- الفقه قديم في بلاد الشام، إذ بدأ في صدر الإسلام مع وصول الصحابة الكرام إليها واستقرارهم فيها.

٢- أول المدارس الفقهية في بلاد الشام كانت للإمام الأوزاعي، والإمام سفيان الثوري.

٣- وفي عهد الخلافة العباسية انتشر المذهب الحنفي فيها كثيراً، وأيضاً في بعض المناطق منها انتشر المذهب الحنبلي.

٤- وفي القرن الثالث الهجري انتشر مذهب الإمام الشافعي في بلاد الشام.

٥- وفي عصرنا الحاضر فإن أكثر المذاهب المنتشرة في بلاد الشام هما المذهب الحنفي، والمذهب الشافعي، وفي مناطق قليلة ومحدودة المذهب الحنبلي.

٦- حكومات دول بلاد الشام أكثر ما تعتمد على المذهب الحنفي في الأحكام القضائية والأحوال الشخصية والمدنية من الزواج والطلاق وغيرهما.

تم بحمد الله تعالى وتوفيقه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

١- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢.
٢- البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، الناشر: مكتبة المعارف، بيروت.
٣- بوابة الحركات الإسلامية، المذهب الحنبلي، أكتوبر: ٢٠١٨.
٤- تأسيس المدارس الفقهية، الموسوعة الحرة، أكتوبر: ٢٠٢٠.
٥- تاريخ دمشق، ابن عساكر، الطبعة: الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٦- تاريخ الفقه الإسلامي، دعاء نجار، ١٩ يناير ٢٠١٦.
٧- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع، أبو عبد الله البصري الزهري، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: ١، ١٩٦٨م.
٨- العظماء الذين دفنوا في دمشق أو ماتوا فيها، الحوليّات الأثرية العربية السورية، أحمد فائز الحمصي، المجلد: الخامس والثلاثون، ١٩٨٥م.
٩- المذهب الحنفي، الموسوعة الفلسطينية، أكتوبر: ٢٠١٥.
١٠- المذاهب الفقهية في الموسوعة العربية، فبراير: ٢٠١٥، ونسخة محفوظة في مارس: ٢٠١٦.
١١- موقع الدرر الشامية، القسم العلمي، ١٢-١٠-٢٠١٥.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 2 / No. Special – Jun 1443 / 2022
ISSN: 2791-6561
Received: 29.05.2022 | Accepted: 09.06.2022 | DOI: 10.5281/zenodo.6786801 0000-0002-4511-8251

أثر الوقف الخيري والأهلي –الذري– على الملكية الخاصة وتحديات وحلول ذلك

سليمان هارون يعقوب عرب* & حسام موسى محمد شوشه**
Sulaiman Haroon Yaqoob Arab & Hossam Moussa Mohamed Shousha

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان أثر الوقف على الملكية الخاصة، وبيان نوعي الوقف، سواء أكان وقفا خيريا، أو وقفاً ذرياً، وتعريف كل منهما، ومن ثم بيان بعض المشكلات والتحديات المتعلقة بذلك، وبيان طريقة الحل، كما سيذكر البحث وقفاً ذرياً لا زال قائماً منذ ما يقارب ثلاثة قرون، وكان من أبرز ما جاء في البحث بعض الآراء التي تتبنى فكرة أن الوقف يؤثر سلبا على الملكية الخاصة، واتبعت في ذلك البحث المنهج الوصفي بشقية الاستقرائي والتحليلي، ومن ثم المنهج النقدي، وقد توصل البحث إلى وجوب وضع قانون أو ميثاق دولي للوقف، بشرط أن يكون محدد الملامح، ومنها: بيان الموقف من تعريف الوقف وتوحيد الاتجاه بما لا يتعارض والتقنين الاسلامي. وبيان أحكام إنشاء الوقف وإدارته وصرف ريعه والتصرف في أصوله وكيفية انقضائه. وتنظيم علاقة الوقف والمؤسسات الحكومية بشكل عام ليتيسر أداؤه محلياً ودولياً. وتحديد موقف من قوانين الضرائب (مثلا إعفاء أو دفع الضرائب في أكثر من بلد / سياسة ضريبية دولية موحدة عابرة للقارات).

الكلمات المفتاحية: أثر– الوقف– الخيري– الأهلي– الذري– الملكية الخاصة– التحديات– الحلول.

* دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة العالمية الإسلامية– ماليزيا. sulaiman.haroon@gmail.com

** أستاذ مساعد في قسم التفسير وعلوم القرآن، بكلية العلوم الإسلامية– جامعة كارابوك– تركيا. وطالب دكتوراه بكلية الإدارة، قسم الاقتصاد الإسلامي، بنفس الجامعة. orcid.org/0000-0002-4511-8251 hossamshousha@karabu.edu.tr

مقدمة:

إن ما يميز النظام الاجتماعي العادل في الشريعة الإسلامية أنه قام على التوزيع المتوازن للفرص والإمكانات المتاحة بين جميع الناس، وأن من مقاصد الشريعة في وضعها نظاما يهدف الى توزيع الثروة وعدم تكنيزها وآخر مثل نظام الوقف، كل ذلك من اجل تجنيب المجتمع الصراع الطبقي وأن يسود مكانه العدل الاجتماعي، ونعود إلى النهج القويم الذي سنه رسول الله ﷺ والسبيل الذي سلكه صحابته رضوان الله عليهم ثم من تبعهم لنعرف كيف أنهم كانوا يسارعون في الخيرات لمرضاة الله تعالى والحرص لتحصيل الأجر والثواب استجابة لقوله تعالى: ﴿**لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾ (آل عمران: ٩٢).

ويبين الباحثان هنا كيف أثَّر تطبيق هذا النظام في المجتمع ابتداء بالجانب العلمي النظري في هذه المسألة والذي طبقه عملياً أفراد المجتمع المسلم منذ أربعة عشر قرناً حتى اخترقوا العالم، وكيف تم تقبُلَهم لعفويتهم وتسامحهم وعدل رسالتهم.

لقد علم الله تعالى وهو خالق الكون شؤون خلقه إذ قال:﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ (القمر:٤) ومن مخلوقاته الإنسان الذي فضله على كثير من خلقه، و قد علم فيه جبلة الجدل إذ قال الله تعالى :﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا**﴾ (الكهف:٥٤)، فقد وضعت الشريعة الإسلامية نظاماً منضبطاً يجنب المجتمع الصراع الطبقي، وعدم وصول الإنسان للطغيان والفساد في الأرض مصداقاً لقوله تعالى:﴿**كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى**﴾ (العلق: ٦-٧) ومن الأمور السلبية التي اهتمت الشريعة بمحاربتها هو:

أولاً: احتكار السلعة وخاصة عند الحاجة الماسة لها، وذلك عند حدوث الكوارث الطبيعية أو الحروب أو القحط والمجاعة، لذلك اعتبرت الشريعة الإسلامية المحتكر طماعاً وجشعاً ومذنباً وعاصياً ويستحق أشد العذاب من الله سبحانه وتعالى وقد ورد ذلك في قول الرسول ﷺ: «**من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تعالى**» (مسند أحمد بن حنبل،٤٨٨)، وقد أوعزت الشريعة الإسلامية إلى القائمين على الدولة أن لا يتهاونوا على ردع المحتكرين وعقابهم، وذلك لما فيه من ضرر على البلاد والعباد.

ثانياً: عدم اكتناز الأموال حيث أن في اكتنازها تعطيل وتجميد لطاقات اقتصادية يحتاجها المجتمع وانحراف وكبر يجر إلى فساد فكر وعقل الكانز، كما جاء في القصص القرآني عن فرعون وقارون، لذلك حرم الإسلام الاكتناز وأن عاقبة مقترفه النار وذلك في قول الله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا**

يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة :٣٤-٣٥).

ثالثاً: محاربة ظاهرة الربا وذلك لما فيه من ابتزاز وتحايل من المقتدر على صاحب الحاجة يؤدي إلى إفلاس الطرفين، ليكون وسيلة يوصل المجتمعات إلى اختلال توازنها المالي مصداقاً لقوله تعالى: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۞ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾** (البقرة :٢٧٨-٢٧٩).

كذلك هناك الجانب العملي التطبيقي للبرنامج الاقتصادي الإسلامي الذي اتبعه وانتهجه المسلمون الأوائل، وهو في جملة من التوجيهات والأوامر الشرعية ومنها توزيع الثروة عن طريق قانون التوريث، بهدف إيصال حصة الميراث لكل أبناء المتوفى ويتفرع عن ذلك الإخوة والأخوات، والأزواج والآباء، وما إلى هناك مما فصلته بعض الآيات القرآنية كما في قوله تعالى: **﴿ يوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾** (النساء: ١١-١٢) .

لقد جاءت التوجيهات في توزيع الثروة عن طريق الصدقات ومنها الصدقة الجارية – الوقف والذي نحن بصدده في هذا البحث –والزكاة ففي بعض الجوانب اعتبر الإسلام إن الإنفاق على الفقراء والمساكين وغيرهم فريضة كما ورد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة:٦٠) وهذا يؤدي إلى تقسيم الثروة، وتجعل كثيرا من شرائح المجتمع تنعم بالحصص التي تصلهم من الزكاة والصدقات، ففي الأمور المتعلقة بالصدقات يقول الله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات: ١٩)، وعندما يدرك الأفراد والجماعات أهمية الزكاة وكيفية توزيعها على الأصناف الثمانية، يقبل الجميع على أدائها والتمسك بها،

وجاءت الأوامر الربانية كذلك بتطبيق مبدأ الوصية وذلك بأن يوصي الإنسان بنصيب من ماله، على أن يوضع في المشاريع الخيرية والتي تعود بالنفع على البلاد والعباد، مع مراعاة أن لا تزد الوصية على ثلث الثروة.

ويمكن البدء في الحديث عن صلب موضوع البحث من خلال الحديث المباشر عن نوعي الوقف وأثرهما على الملكية الخاصة، وذلك من خلال مبحثين كالآتي:

المبحث الأول – الوقف الخيري (إعادة توزيع الثروة وفق مبادئ التضامن الاجتماعي والخير العام).

هنا أتحدث عن وقف الصدقة الجارية التي حبس بموجبها الواقف العين الموقوفة من التصرف والتصدق بريعها وتخصيص المنفعة لعمل الخير ابتغاء مرضاة الله تعالى وزيادة الأجر، وكيف كان التوجيه الرباني مدعاة للمسلمين لبذل أموالهم متخيرين أنفسها وأعزها ليوقفوه على سبيل ذلك الخير، ومثاله بستان بيرحاء لأبي طلحة، وأرض خيبر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ، ومن حذا حذوهم وذلك ليعم نفعه ويكثر ثوابه، فكانت الأوقاف بالنسبة لهم هي الطريق المحقق للأجر والمثوبة عن صدقاتهم الجارية، لذلك حرص عامة المسلمين وأولهم أهل اليسار منهم على وقف الأعيان لينفق منها على جهات البر المختلفة، رغبة في جمعهم خير الدنيا والآخرة، فقد كان للأوقاف دور بارز في التكافل والتراحم بين فئات المجتمع المسلم، ومن ثقافة الوقف في الإسلام وصوره وعفويته، اتساعه وعدم التحيّز فيه عند المسلمين ليشمل غير المسلمين وذلك للوقف عليهم، وقبوله كذلك لأوقافهم. فقد تتبع المسلمون مواضع الحاجات مهما صغُرت وخُفيت حتى أنهم عينوا أوقافاً للحيوان، فإذا كانت هذه الرحمة والعفوية في نظرة المسلمين قديماً للحيوان فكيف كانت نظرتهم للإنسان؟ ومن أوجه الوقف الخيري النماذج المذكورة أدناه:

١. **بناء المساجد**: أهم الوظائف التي يشتمل عليها المسجد: الإمامة والأذان والصيانة والنظافة والتربية والتعليم والخطابة والوعظ والإرشاد وقراءة القرآن وتعليم أبناء المسلمين.

ومن المرافق الهامة التي ترتبط بالمسجد: محلات الطهارة والوضوء، وتحتاج بدورها إلى دعم متصل لتزويدها بالماء الطاهر وتنظيفها وإصلاحها، وهناك مرافق أخرى: كالإنارة والتدفئة أو التبريد وكل هذه الوظائف دامت واتصلت بفضل الوقف.

٢. **الوقف والجهاد في سبيل الله**: يؤكد مشروعيته هنا ما روى أن خالد بن الوليد رضي الله عنه حبس دروعه وأكراعه في سبيل الله، ويغطي الوقف هنا: تأهيل المجاهدين، إعداد العدة اللازمة من سلاح وطعام، صناعة الأسلحة، فك أسرى المسلمين من أيدي الأعداء.

وقد سجل تاريخ الإسلام أوقافاً كانت مخصصة لهذا الغرض، ولعل أشهرها وقف صلاح الدين الأيوبي الذي كان ببلده بلبيس.

وبفضل ما تدره الأوقاف من أموال سخية في هذا المجال، قاومت الأمة الإسلامية أعداءها على مر العصور، وصدت جيوش الاستعمار في العصر الحديث، ولم ينجح المستعمر في اختراق حدودها إلا بعد أن ضعفت مؤسسة الوقف وتقلص دورها في حياة المسلمين.

٣. **الوقف على المكتبات**: انتشرت المكتبات التي أوقفها المسلمون في جميع بلاد المسلمين في بغداد ومصر والشام والأندلس والمغرب على مَرِّ التاريخ. وهناك أمثله عديدة توضح المستوى الذي كانت عليه تلك المكتبات:

أ. حوت المكتبة التي أوقفها ابن مليس الوزير الفاطمي على غرف عديدة للمطالعة، وقاعات خاصة للمحاضرات والمناظرات، وقاعة خاصة لتوجيه الباحثين والناشئين. وأعطيت من ريع وقفها مرتبات لطلبة العلم والعلماء والقائمين عليها.

ب. يقال إن المكتبة التي أوقفها بنو عَمَّار في طرابلس الشام، كانت آية في السعة والضخامة، وإنها اشتملت على مليون كتاب.

ج. يصف ابن جبير المكتبات التي أوقفها المسلمون في مصر فيقول: "ومن مناقب هذا البلد (أي مصر)، ومفاخره أن الأماكن في هذه المكتبات قد خصصت لأهل العلم فيهم، فهم يفدون من أقطار نائية فيلقى كل واحد منهم مأوى يأوي إليه، ومالاً يصلح به أحواله.

وبلغ من عناية السلطان بهؤلاء الذين يفدون للاستفادة العلمية، أن أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها، وخصص لهم مستشفى لعلاج من مرض منهم، وخصص لهم أطباء يزورونهم وهم في مجالسهم العلمية، وخصص لهم الخدم لقضاء حاجاتهم".

٤. **الوقف في المجال الصحي**: بلغ من عناية المسلمين بالرعاية الصحية وتطوير خدماتها، أن خصصت أوقافا وقفت على رعاية المرضى جميعا دون تمييز بين فقير وغني، ويجب أن نشير إلى أن الخدمات الصحية التي تقدمها هذه المراكز الطبية، من علاج وعمليات وأدوية وطعام، كانت مجاناً بفضل الأوقاف التي كان المسلمون يرصدونها لهذه الأغراض الإنسانية، إذ كانت الرعاية الصحية في سائر

البلاد الإسلامية إلى وقت قريب من أعمال البر والخير، ولم تكن هناك وزارات للصحة العمومية كما في العصر الحاضر.

وكان للأوقاف أثر عظيم في النهوض بعلوم الطب، لأن دور المستشفيات التي ينفق عليها من الأوقاف لم يقتصر على تقديم العلاج، وإنما تعدى ذلك إلى تدريس علم الطب، فكانت تخصص قاعات داخل المستشفيات الكبيرة للدروس والمحاضرات.

ه. **الرعاية الاجتماعية:** لقد تعددت أنواع الوقف في هذا المجال عبر التاريخ الإسلامي فمنه مثلاً:

أ. أوقاف للّقطاء واليتامى لإيوائهم ورعايتهم وختانهم.

ب. أوقاف مخصصة لرعاية المقعدين والعميان والشيوخ والعجزة، وأوقاف لإمدادهم بمن يقودهم ويخدمهم.

ج. وأوقاف لتزويج الشباب والفتيات ممن تضيق أيديهم وأيدي أوليائهم عن نفقاتهم، وفي بعض المدن دور خاصة حبست على الفقراء لإقامة أعراسهم.

د. وأوقاف لإمداد الأمهات المرضعات بالحليب والسكر، ويذكر المؤرخون بإعجاب شديد أن من محاسن صلاح الدين الأيوبي أنه جعل في أحد أبواب القلعة بدمشق ميزاباً يسيل منه الحليب، وميزابا يسيل منه الماء المحلى بالسكر، تأتي إليهما الأمهات في كل أسبوع ليأخذن لأطفالهن ما يحتاجون إليه من الحليب والسكر[1].

هـ. وأوقاف لإنشاء دور للضيافة والاستراحة (الخانات).

و. وأوقاف لقضاء الديون عن المعسرين، وأوقاف للقرض الحسن، وأوقاف لتوفير البذور الزراعية، ولشق الأنهار وحفر الآبار.

ز. ومن أهم المنشآت الاجتماعية التي نشأت في المجتمعات الإسلامية، بفضل الاهتمام بالوقف، أسبلة المياه الصالحة للشرب (السقايات) وكان من تقاليد الوقف أن تلحق الأسبلة بالمساجد، وغالباً ما تكون وسط المدينة أو على طرق القوافل، لتكون في متناول الجميع، وشاع الوقف لهذا الوجه من البِرّ في سائر أنحاء العالم الإسلامي، لعظيم فضلها وثوابها.

المبحث الثاني – الوقف الأهلي –الوقف الذريّ–

[1] مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا (السعودية: دار الوراق)، ط/١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٠٢.

يكون الوقف على الأحفاد أو الأقارب ومن بعدهم إلى الفقراء، ويسمّى هذا بالوقف الأهلي أو الذريّ[٢]، ويمكن تعريف الوقف الأهلي أو الذري على أنه: "الوقف الأهلي أو الذُّرِّي: هو الّذي يوقف في ابتداء الأمر على نفس الواقف أو أيّ شخص أو أشخاص معيّنين، ولو جعل آخره لجهة خيرية، كأن يقف على نفسه، ثم على أولاده، ثم من بعدهم على جهة خيرية"[٣].

إذا اعتبرنا الوقف الأهليّ حسب تلك التعريفات تحبيسا لمنافع للأقارب والأولاد والذريّة من بعدهم، فإنّ هذا لم يؤثر عن النبيّ الكريم ﷺ، ولم يدخل شيء من أوقاف الصحابة ضمن هذا النوع من الوقف.

ويؤثر كما ورد عن الشافعيّ في "السنن الكبرى" للبيهقي "أنّ فاطمة بنت رسول الله ﷺ تصدّقت بمالها على بني هاشم وبني المطلب وأنّ عليّا رضي الله عنه تصدّق عليهم وأدخل معهم غيرهم". ولكنّ صدقة فاطمة رضي الله عنها أعمّ من أن تحصر في الوقف الأهليّ لأنّها رضي الله عنها لم تدخل الحسن والحسين رضي الله عنهما، فلا حقّ لهما في تلك "الصدقة"، فمقاصد الزهراء أنبل و"صدقتها" هذه وقف خيريّ إن كانت "حبسا"[٤].

ما يستشفّ من الروايات المتعلّقة "بصدقات الصحابة" وشروطها هو أنّ الصحابيّ رضي الله عنه يفرد بستانا من ممتلكاته ويجعل غلّته صدقة جارية "لِلْفُقَرَاءِ وَالْقُرْبَى وَالرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ" يتولّى هو نفسه إخراجها وتوزيعها في حياته ثمّ يوصي بأن "تحجب" تلك الأرض من الإرث، وبأن لا تباع ولا توهب وأن يواصل أحد أبنائه أمر الصدقة، وهكذا جيلا بعد جيل.

هذا ولقد اتجه الفقه إلى حلّ النزاعات والإشكالات المتفاقمة في الوقف الأهليّ وإخضاعه إلى مقاييس الشرع لأن الوقف على الذريّة يوصل إلى التنازع والشقاق والفتن أو يؤدي إلى محاباة بعض الورثة وهذا فيه من الشرّ والفساد ما لا يخفى.

يقول سيّد سابق: "يحرم أن يقف الشخص وقفا يضارّ به الورثة لحديث الرسول ﷺ «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)) (رواه ابن ماجه:١/٧٨٤، برقم ٢٨٦٥)، فإن وقف بطل وقفه.

قال في الروضة الندية: "والحاصل أن الأوقاف التّي يراد بها قطع ما أمر الله به أن يوصل ومخالفة فرائض الله عزّ وجلّ فهي باطلة من أصلها لا تنعقد بحال، وذلك كمن يقف على ذكور أولاده دون إناثهم وما أشبه ذلك، فإنّ هذا لم يرد التقرّب إلى الله تعالى بل أراد المخالفة لأحكام الله عزّ وجلّ والمعاندة لما شرعه

[٢] سيد سابق، فقه السنة (القاهرة: الفتح للإعلام العربي)، م٣، ص ٢٥٩
[٣] وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (سورية : دار الفكر) ط/٤، ج٨، ص١٦١.
[٤] الموسوعة العربية العالمية، مقال الوقف، www.mawsoah.net/

لعباده وجعل هذا الوقف الطاغوتي ذريعة إلى ذلك المقصد الشيطاني، فليكن هذا منك على ذكر. فما أكثر وقوعه في هذه الأزمنة. وهذا وقف من لا يحمله على الوقوف إلا محبّة بقاء المال في ذريته وعدم خروجه عن أملاكهم فيقفه على ذريته، فإنّ هذا إنما أراد المخالفة لحكم الله عزّ وجلّ، وهو انتقال الملك بالميراث وتفويض الوارث في ميراثه يتصرّف فيه كيف يشاء"[٥].

قد يكون في الوقف الأهلي، في صورته المعروضة في كتب الفقه، ما يجعل بعضهم يجوّزه ويدافع عنه ويبدي "محاسنه"، ولكن يستبعد أن يجهلوا غاياته الحقيقية عند الواقفين ويجهلون ما ينتج عن مثل تلك الشروط من ضيم وتحيّل ومشاكل بين المستحقين، وقد ابتعد الوقف الأهلي بعد الصحابة عن مقاصده الشخصية والدينية لينقلب تحكّماً غيبياً في بعض الممتلكات من قبل الواقفين وتدخلاً مباشراً في الحياة الفردية والحريات الشخصية لذرية الواقف، وبمثل ذلك التحكّم الغيبيّ وفرض إرادة دائمة من قبل الواقف على الموقوف عليهم ضيّعوا كثيرا من المقاصد الشرعية، كذلك وخوفاً من عدوان السلاطين وجورهم على المال، وبالتالي تحصين هذا المال أيضا من استيلاءهم عليه، وهذا المقصد اشترك فيه السلاطين أنفسهم، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته: (وذلك أن أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية – سلطانهم على من يخلفونه من ذريتهم، لما له عليهم من الرق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركاً لولدهم، ينظر عليها أو يصيب منها"[٦].

لقد تصدّى الفقهاء إلى ذلك بالغوص في ألفاظ شروط الواقف وفق اجتهادات شخصيّة نظرا لإشكاليّات النصّ ونظرا لاختلاف الأوضاع والغايات بطول الزمن وتباعده، فقد تكون اللفظة أو العبارة أو الصيغة تعني أمراً واضحا في ذهن الواقف يوم كتابتها، حسب ثقافته ومذهبه وعرفه وعادات مجتمعه، ثمّ تفقد ذلك المفهوم بمرور الزمن، وقد عمل الفقهاء على تطويعها لتطابق دائما مقاصد الشريعة أو على الأقل حدود خدمة الأفراد أو الصدقة على ذوي القربى.

الوقف الأهلي: أداة المحافظة على الملكية العائلية وعلى مكانة العائلة

جاء في أمثلة الأقوال كما تقدم بأنه ومنذ أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة، لم يكن هناك تفريق وتقسيم للوقف الأهلي، والتقسيم الحالي للوقف جرى كمصطلح منذ أواخر القرن التاسع عشر بمصر.

وقد بدأ استعمال اصطلاح ((الوقف الأهلي)) بالمعنى السابق بشكل رسمي ولأول مرة ((لائحة ترتيب المحاكم الشرعية)) التي صدرت بتاريخ ١٧ يونيه سنة ١٨٨٠ وذلك للتفرقة بين ((الوقف الأهلي))

[٥] سيد سابق، فقه السنة (القاهرة: الفتح للإعلام العربي)، م٣، ص ٥٣٢.
[٦] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر)، ٢٠٠٧م. ص ٤٨٥.

وبين ((الوقف الخيري)) – الذي يكون ريعه مصروفاً على جهة، أو أكثر من جهات البر ابتداءً وانتهاءً – دون أن تشير تلك اللائحة إلى حالة الوقف الذي يجمع بين ((الخيري)) و ((الأهلي))، وهو ما أشارت إليه بعد ذلك لائحة إجراءات ديوان الأوقاف التي صدرت في سنة ١٨٩٥، وأطلقت عليه اسم الوقف ((المشترك))، وهكذا صار هناك تقسيم رسمي للأوقاف إلى ثلاثة أنواع"[٧].

لقد لعب الاستعمار والمتنّفذين وأصحاب المصالح الخاصة، دوراً كبيراً للسيطرة على الوقف سواء بوضع قانون أو مصطلحات جديدة له، أو إلغاءه، ودخل المنادين بالإبقاء عليه المدافعين عنه بجدل حاد معهم طيلة نصف قرن.

"رأى فريق المدافعين أن تقنين تقسيم الوقف إلى أهلي وخيري ومشترك ليس إلا ذريعة – أو حيلة قانونية – لإخضاع ما أطلقت عليه اللوائح الرسمية صفة ((الوقف الخيري)) للإدارة الحكومية من ناحية، والقضاء تدريجياً على النوعين الآخرين (الأهلي والمشترك) من ناحية أخرى؛ ومن ثم رأوا أن هذه العملية ستفضي إلى تدمير نظام الوقف برمته في نهاية المطاف"[٨].

تقدر حجم الأعيان الموقوفة وقفاً أهلياً فقط في مصر حوالي ثلثي الأراضي الزراعية مقارنة بالوقف الخيري والمشترك، ومعلوم أن مآل الوقف الأهلي إلى خيري، ولذلك دور كبير في دورة الاقتصاد، والذي ينعكس إيجاباً على المجتمع، إلا أن المطالبين بإلغائه قالوا أنه يُضعف المركز المالي للدولة ويضر بالاقتصاد.

كذلك تم إعطاء صورة مجتمعية سلبية عن الوقف الأهلي بأنه يؤدي إلى كثرة النزاعات ودليلهم في ذلك التنازع في المحاكم، إلا أن ذلك كان في النادر من الوقفيات لا ترقى بأن تكون ظاهرة.

يرى الباحثان من وجهة نظري بأن الوقف الأهلي وفي حقيقته هو قاعدة من قواعد الضبط الاجتماعي فيما يتعلق بالعلاقات والسلوكيات والرشادة في النظارة على الوقف وإدارة أمور الأسرة والتصرفات المالية، وفي ذلك قوة صلاح المجتمع، وقد وضح ذلك في كثير من الحجج الوقفية ومن تلك الحجج الوقفية الحجة المذكورة أدناه القائمة منذ أكثر من مائتي عام ولا زال الانتفاع منها قائم.

[٧] إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر(القاهرة: دار الشروق) ١٩٩٨م، ط١، ص ٣٣٩
[٨] نفس المرجع، ص ٣٤٠.

نموذج لوقف أهلي قائم منذ ١٢٠٢هـ – ١٧٨٨م

هذه الوقفية للشريف عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله السقاف العلوي[٩] الحسيني[١٠]، وهي وقفية قديمة نسبياً – أكثر من ٢٣١ عام ٩ شعبان– ولكن لازال يُنتفع بريعها الكثير حتى اليوم، وأحد هؤلاء المنتفعين أخا صديق وثقة[١١]، وقد اقتبست هذه المعلومات والبيانات عنه. وأردت ذكر بعض ما تحتويه ببحثي هذا لأن فيها ما يدور والبحث، وما يتوافق ويتعارض القول فيه عن الوقف الأهلي.

الوقفية تضمنت التالي:

في هذه الوقفية تم **إبراز قيمة المكان وهو مكة** وأن الحجة تم توثيقها عن قاضي مكة شيخ مشايخ الإسلام، وتم وصف الأعيان الموقوفة بحدودها ومواقعها وهي دار في حي الشبيكة، العزلة بسوق الليل، الأربعة مخازن، ونصف حوش، وأراضي (البلاد) في البرابرة والمشتملة على أرض ونخيل، والأراضي المسماة بالخطافة بوادي مر والحوضين الكائنة بالبرابر.

وبين الواقف أنه **أوقف على نفسه مدة حياته، ثم بعد وفاته يكون وقفا مصروفا ريعه الثلثين على ذريته ما تناسلوا وبقوا، والثلث الثالث وقفا على أحد أقاربه** هو السيد أحمد بن محمد العيدروس وهو حفيد شيخه الذي أخذ عنه وابن أخ زوجته، ثم على ذريته فإذا خلت بقاع الأرض منهم، يكون على عتقائهم، فإذا انقرضوا على أقارب الواقف وعصبته، فإذا انقرضوا تصرف لفقراء ومساكين مكة. حدد النظر على نفسه مدة حياته، ثم على قريبه أحمد العيدروس، ثم الأرشد من الموقوف عليهم، فإذا وصل إلى الفقراء فالناظر هو الحاكم الشرعي.

كما أشار إلى **بقاء الذرية في البقاع المقدسة**: اهتم الواقف وأهله بإنشاء الأوقاف الذرية في الأماكن الشريفة وبالخصوص مكة والمدينة، لكونها تساعد في استقرار الأسر في مكة وبقاءها، وعدم الحاجة إلى الهجرة منها لطلب المعاش، ولما يكون في ذلك من ضياع للذرية وتشتت الأسر، فبالتالي يضمن بتوفير دخل ثابت لأولاده والبقاء والعيش برفاهية في هذه البقاع الشريفة، وما في ذلك من خير يعود له بحفظ نسله وبقائهم في البلد الحرام.

---

[٩] لقب لمن ينتسب للسادة الأشراف الحسينيون في حضرموت من آل باعلوي.
[١٠] ونسبه هو عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله من ذرية عبد الرحمن السقاف بن محمد بن علي بن علوي بن الفقيه المقدم محمد بن علي بن محمد بن علي بن علوي بن محمد بن علوي بن عبيد الله بن احمد المهاجر بن عيسى النقيب بن محمد بن علي العريضي بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن الإمام علي أمه فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.
[١١] المهندس أحمد العلوي السقاف، زميل دراسة ماجستير الوقف.

وكذلك **حفظ المال من تبديد الأحفاد**: لقد شاهد الواقفون على ذرياتهم أن الجيل الأول كابد المشاق والأسفار حتى كوّن تلك الثروة، وهذا لم يشعر به الأحفاد، فخشيَ أن يبددها أحفادهم من بعده لأنها وصلتهم بيسر وسهولة، فكان الوقف تحصين لهذا المال من أن يبذره الأبناء أو أن يفسد هذا الابن الذي عاش في الترف. كما دلت الوقفية على **حماية المال من جور السلطان**[١٢].

ما نستشفه من هذا الوقف: تمت الاستفادة من الوقف لفترة طويلة (٢٣١ عام) وتم تجديده عدة مرات، ومنذ فترة تم هدم الوقف لدخوله في توسعة الحرم وحصل المستفيدين على تعويض ما يقارب ٨٠ مليون ريال سعودي، تم شراء برجين من ذلك التعويض، ويبلغ المستفيدين من الحجة حالياً ٢٠٠٠ شخص تتفاوت أنصبتهم بحسب طبقتهم وقربهم وشركاءهم في عمود النسب.

من العدد المذكور تبرز سلبية طول أمد الوقف الذري، فهو وصل إلى هذا العدد ولا يحصل أكثر المستفيدين إلا على مبالغ بسيطة، وإن كان يحصل آخرون من المستفيدين على مبالغ مجزية يعتمدون عليها في معاشهم. وحقاً أن ريع هذا الوقف حماهم من ذل الغربة لطلب المعاش.

في فترة إنشاء الوقف (١٢٠٢هـ) كان هناك كثير من الأغنياء، أكثر ثراء من صاحب الوقفية هذه، سواء في البلد الحرام أو في البلدان الأخرى، ولكن غالباً أن الثروات الأخرى ذهبت وتفتتت وتلاشت – بغض النظر عما صرفت فيه – ولكن وقف السيد عبد الله السقاف بقي إلى اليوم وبقي معه ذكره الطيب في البلد الحرام، وبقي معه نسله في مكة المكرمة، ويصله إن شاء الله ثواب صدقته التي وفقه الله لإقامتها.

نصّ القانون المصري (م ١٨٠) لسنة ١٩٥٢، والقانون السوري لسنة ١٩٤٩ على انتهاء أو إلغاء الوقف الأهلي لتصفية مشكلاته المعقّدة"[١٣].

نص قانون الإمارات – إمارة الشارقة (م ٤) لسنة ٢٠١١، الفصل الثالث إنشاء الوقف وشروطه، المادة (١٥)، الفقرة ٤ على أن إذا كان الوقف مؤقتاً فلا تتجاوز المدة خمسين سنة من تاريخ الإنشاء، وإذا أقت الوقف الأهلي فلا يكون على أكثر من طبقتين، وإذا تجاوزهما صح الوقف على الطبقتين الأوليتين ويبطل على ما عداهما من الطبقات، ولا يدخل الواقف في حساب الطبقات.

[١٢] انظر: ما سبق في الوقف الأهلي (الذري).
[١٣] وهبة الزحيلي، مرجع سابق، م٨، ص ١٦١.

خلاصة: هل كان أثر الوقف على الملكية إيجابياً أم سلبياً؟

يشترك الوقف مع الصدقات والوصية والكفارات والنذور ونفقات الأقارب في عملية التكافل، فالتكافل الاجتماعي هو المجال المتروك للأفراد وجهودهم وأموالهم، كل على قدر طاقته في سبيل مجتمعهم وأخوتهم، وكان الإسلام حريصاً كل الحرص ألا يكل الأمر كله للدولة، بل ترك للأفراد مجالاً يبذلون فيه أموالهم ويساهمون في حماية مجتمعهم.

ويتجّسد دور الوقف في التكافل الاجتماعي من خلال نوعيه: الخيري والذري، اللذين حظيا بتنظيم دقيق على مدى العصور وقاما بمد يد العون والمساعدة لأفراد المجتمع على أنواعهم: المحتاج، العجزة، الأيتام، اللقطاء، ولم يقتصر مجال التكافل على الجانب المادي فحسب، بل تعداه إلى الجانب الأدبي والمعنوي من خلال تقوية الروابط العائلية والإنسانية، وللتكافل الاجتماعي من خلال الوقف مميزات مهمة، وقد حافظت على عناصرها على مدى القرون والأجيال، فمن ذلك:

١. **الصيغة الجماعية**: فالوقف في إباحته من خلال الشريعة الإسلامية وحضها عليه هو اتجاه جماعي، لا من حيث إن الوقف ملكية جماعية، ولكن من حيث هو نظام يراد به فتح المجال للمسلم أن يدفع بعض أمواله لوجوه الخير.
٢. يتميز الوقف بتكافله الاجتماعي الذي يختلف عن أنظمة التكافل الأخرى من خلال:

أ. الوقف صورة للتكافل التلقائي أو التطوعي، الذي لم تفرضه دولة ولا ضغوط خارجية ولا يفرض بسلطة قهرية.

ب. عدم التحيز في توزيع المنافع والموارد، فالرعاية التي تغطيها مصاريف الضمان الاجتماعي في الأنظمة والاقتصاديات الوضعية، تتجه أساساً إلى الفئات العاملة التي ترتبط مباشرة بالعملية الإنتاجية، ولكنه في الشريعة الإسلامية يغطي كل أفراد المجتمع، فلا يضيع منهم أحد تعرض لأزمة اقتصاد عامة أو خاصة، ويوفر بذلك مناخاً للاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وقد امتد عدم التحيز ليشمل غير المسلمين في توزيع الموارد، فقد استطاعت الأوقاف أن تشكل الضمانات التي أدت إلى تطور المجتمع في الدولة الإسلامية بكافة عناصره، لأن واردات الأوقاف كانت تصرف أحياناً على المسلمين وعلى سواهم من غير دينهم، بل على الحيوان.

ج. الوقف عمل ينطلق من نصوص دينية، والواقف لا يراه المستفيد عامة، لأنه قد يكون قد فارق الحياة من زمن بعيد، أو لأنه يضع الوقف بين يدي سلطة مختصة، وهذا هو الفارق بين الوقف والضمان الاجتماعي الذي يكون المستفيد فيه تحت رحمة تشريعات وضعية تتغير من زمن لآخر، وربما حرم من الاستفادة لا لعدم حاجته، بل لأسباب قد تكون إيديولوجية أو سياسية أو غير ذلك.

د. ديمومة الرعاية والتكافل: يتصف الوقف بالممارسة المنظمة للعطاء، وعلى الجمع بين عملية التكافل والتمويل لهذه المؤسسات الوقفية، وقد أدى هذا التيار المتدفق من الذين يملكون إلى الذين لا يملكون إلى تحقيق الأخوة الإسلامية والترابط بين الغني والفقير والذي لا يقتصر على توفير الكفاية من الحاجات الاستهلاكية فحسب، وإنما يساهم في زيادة إمكانات الأفراد وقدراتهم الإنتاجية سواء من خلال توفير أدوات الإنتاج على اختلافها أو من خلال ما يوفره من تدريب عملي أو يدوي أو علمي ومن خلال زيادة القدرات التعليمية والذهنية والفنية لهم.

وتتضح عناصر الديمومة من خلال ما يتميز به الوقف من الاستمرارية، وهو يختلف عن الصدقة، بأن منفعته تتسم بالثبات والدوام، ولا تراعي الأجيال الحاضرة فحسب، بل الأجيال المقبلة، فهو ينتقل من جيل لآخر، وبذلك فإن التكافل لا يشمل الجيل الحاضر، بل يتعداه في احتضانه ورعايته إلى المستقبل. فهناك الكثير من الصدقات والتبرعات التي يقوم بها الأفراد رعاية لشؤون الناس ومساعدة لهم في مختلف مجالات الحياة، إلا أن الكثير من هذه الأعمال لا تتكرر، ولا يتابع صاحب الحاجة في حاجته أو شأنه، وترتبط هذه الأفعال بشخص أو أكثر وتنتهي بغيابهم، إلا أن الوقف يُحّول الخير والإحسان إلى مؤسسات، فبالمؤسسات يتطور المجتمع، وإلا فإن المجتمع الذي يرتبط فيه بالأشخاص مجتمع متخلف وشتان بين مجتمع حوّل القيم الخيّرة إلى مؤسسات، فاستمرت وتوورثت، ومجتمع بقيت قيّمه رهينة الأشخاص تحيا بحياتهم وتمرض بمرضهم وتنشط بنشاطهم.

يتحدث الناس في هذا العصر – شرقاً وغرباً – عن التكافل الاجتماعي وعن كفالة الدولة للشيوخ والعجزة، فهل سمعوا عن سماحة الإسلام في هذا الجانب وجوانب أخرى متعددة، والتي تكفل وتحمي الكرامة الإنسانية من المهانة وتحفظها من الضياع، فإذا كان الضمان الاجتماعي لم يتقرر في العالم إلا حديثاً فإن

الإسلام قد قرر ذلك منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، كما جاء توضيحه آنفاً بالآيات البينات من الكتاب والسنة.

لقد عرف الأوروبيين نظام الوقف الإسلامي خلال احتكاكهم بالمسلمين ونقلوا صيغته الوقفية أثناء الحروب الصليبية، حيث تواجد الصليبيون في الدولة الإسلامية خلال فترة ضعف الدولة العثمانية في القرنين الأخيرين من حكمها لأسباب احتلالية، تنصيرية ...الخ، فنقلوا فكرة هذا النظام الإسلامي لأوروبا وكان له أكبر الأثر على تطور مؤسسة الترست، حيث أنه وبسبب التاريخ الأسود للكنيسة والاضطهاد بين الكاثوليك والبروتستانت هرب الجيل الأول من بريطانيا إلى أمريكا ورسخوا وبقوة نظام الترست هناك، (وتقر الباحثة مونيكا قوديوزي بأن قانون الوقف الإسلامي كان له أكبر الأثر على تطور مؤسسة التراست في بريطانيا)[١٤]، فكانت التجربة الأمريكية الأولى حيث أعطى هذا النظام القوة والمكانة لأمريكا التي تعتبر اليوم القوة الأولى في العالم، بسبب تطويرها مؤسسة الترست الذي بنت قاعدتها الاقتصادية عليه.

ادعاءات الكاتب تيمور كوران[١٥]:

يقول الكاتب في مقاله: أسباب تخلف الشرق الأوسط اقتصاديا: الآليات التاريخية للركود المؤسساتي بأنه "وقبل ألف عام خلت، أي في حوالي القرن العاشر، كان الشرق الأوسط إقليماً متطوراً من الناحية الاقتصادية في العالم، وفقاً لمقاييس معيار المعيشة أو التكنولوجيا أو الإنتاجية الزراعية، أو القراءة والكتابة، أو الابداع المؤسساتي، ربما كانت الصين أكثر تطوراً منه، ولكن الشرق الاوسط، على كل حال، فشل بالتالي في مجاراة التحول المؤسساتي الذي تمكنت اوروبا الغربية من خلاله زيادة قدرتها على تجميع أو حشد الموارد وتنسيق الانشطة الانتاجية، وعقود التبادلات"[١٦].

ويقول: "بحلول القرن التاسع عشر، كان الشرق الأوسط برمته "متأخرا" بشكل واضح بالمقارنة مع أوروبا الغربية وفروعها في العالم الجديد، وبحلول القرن الحادي والعشرين، تراجع الشرق الأوسط على نحو ملحوظ ليصبح وراء بعض مناطق الشرق الأقصى أيضاً"[١٧].

---

[١٤] طارق عبد الله، الوقف والعولمة: استشراف ومستقبل الاوقاف في القرن الحادي والعشرين (الكويت: مكتبة الكويت الوطنية) ٢٠١٠، ص ٣٦٠.

[١٥] تيمور كوران، أستاذ الاقتصاد والعلوم السياسية والدراسات الاسلامية بجامعة دووك الأمريكية، تركي الأصل أمريكي الجنسية.

[١٦] تيمور كوران، موقع: مصباح الحرية، المقال ص ٢. http://www.misbahalhurriyya.org/ تم الاسترجاع ٣/مارس/ ٢٠١٣م.

[١٧] المرجع السابق، ص ٢

ثم يقول: "يقدم هذا المقال بعض الأسباب وراء تأخر الشرق الأوسط. كما يشير بشكل خاص الى المؤسسات الشرق أوسطية، بما فيها تلك المتجذرة في الدين المهيمن على الإقليم، بوصفها (أي المؤسسات) عقبات ماضية، ومستمرة أيضا في بعض الحالات، في طريق التطور الاقتصادي"[١٨]. ثم تحدث عن هذه المؤسسات وقال: "وتتضمن المؤسسات التي خلقت عقبات في طريق التطور: ١) قانون الوراثة الإسلامي، الذي حال دون تراكم رؤوس المال. ٢) الفردانية الصارمة للقانون الإسلامي وافتقاره إلى مفهوم الشركة، مما أعاق التطور المؤسساتي وأسهم في إبقاء المجتمع المدني ضعيفاً. و٣) الوقف، النوع الإسلامي المميز للوديعة، الذي حبس موارد جسيمة في منظمات أصبحت عاطلة أو مختلة وظيفياً بتقادم الزمن. لم تشكل هذه المؤسسات سلبيات أو مضار اقتصادية لدى ظهورها، ولم تتسبب في تدهور مطلق في النشاط الاقتصادي، ولكنها تحولت إلى عقبات من خلال ديمومتها إلى فترة طويلة من الزمن، بينما طور الغرب مؤسسات الاقتصاد الحديث"[١٩].

الرد على ادعاءات الكاتب تيمور كوران:

١- فيما يتعلق بقانون الوراثة الإسلامي، الذي حال دون تراكم رؤوس المال كما ادّعى الكاتب فالإجابة عليه جاءت في نسق ما سبق ذكره بالمبحثين في الفصل الثاني حيث الوقف الخيري والأهلي، وفي ذلك دليل شافٍ بدحض ما ادعاه.

٢- يتكلم الكاتب د. تيمور كوران عن الفردانية الصارمة واقتصار مفهوم الشركة؛ مما أعاق التطور المؤسساتي، وإني أشاطره الرأي في موضوع الفردانية وإعاقة التطور المؤسساتي التي لا زالت إلى اليوم قائمة في العالم الاسلامي والعربي بالأخص، حيث إنها جاءت نتاج الحكم الجبري وهذه حقيقة لا تحيّز فيها.

يقول د. نصر عارف:" ارتبطت البذور المؤسسية الأولى في الاسلام بنظام الحكم الشوروي الذي أسسه النبي– صلى الله عليه وسلم– وتبعه الخلفاء الراشدون. ففي تلك الفترة بدأت تظهر بذور مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها، فقد ظهرت مؤسسات مثل: النقباء وأهل الشورى، بل إن مفهوم الصحابة في حد ذاته قد يمثل مفهوماً مؤسسياً خصوصاً في فترة الخلفاء الراشدين. كما برزت هناك مؤسسة أهل الحل والعقد"[٢٠].

---

[١٨] نفس المرجع.
[١٩] نفس المرجع ص٣.
[٢٠] نصر محمد عارف، **نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي**، تحرير: إبراهيم البيومي غانم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) ٢٠٠٣م، ط١، ص٥٣٥.

كذلك وبصوره مؤسسية انتقلت الخلافة بين الصحابة من أبي بكر إلى عمر وعثمان وعلي– رضي الله عنهم أجمعين– حتى جاء معاوية بن أبي سفيان وانتزع الخلافة جبراً وحولها إلى ملك، فقضى على هذه النواة المؤسسية وتراجع الاهتمام بالمؤسسة أو الشخصية الاعتبارية وتم تمجيد الفرد الشخص الطبيعي ونحى الفقه ذلك المنحى مستجيباً للواقع.

فمنذ أن تحول الحكم في الأمة الإسلامية من خلافة راشدة تقوم على الشورى والحرية والعدل والمساواة إلى ملك أموي يقوم على الفرد والعصبية وهناك تعظيم لدور الفرد وتضخيم أسطوري له؛ لأن هذا هو المصدر الأساسي لاكتساب الشرعية"[٢١].

هذا أدى لتوجه الفكر التاريخي والسياسي الاسلامي للاهتمام بالفرد، ومن الطبيعي هنا أن يرتبط الوقف بناظر الوقف إن كان أميناً خبيراً بأمر الوقف والعكس بالعكس. وهذا الأمر يعكس حقيقة ما قاله د. تيمور كوران، إلا أنه لابد أن نشير هنا بأن للوقف شخصيته الاعتبارية ما دام في الملك التام.

يقول د. إبراهيم غانم:" وهناك العديد من الأدلة التي تبرهن على أن فقهاء شريعتنا قد تعاملوا مع الوقف على أن له شخصية اعتبارية بالمعنى المذكور. ومن تلك الأدلة: ما قرروه من ثبوت حق التقاضي للوقف نفسه؛ فهو ((يُقضى له وعليه))"[٢٢].

٣– ادعاء كوران فيما يتعلق بالوقف، وأنه تسبب بسلبيات ومضار بل تدهور مطلق وعقبات في النشاط الاقتصادي، فقد أُثيرت هذه الادعاءات سابقاً وقبل أن يوردها د. تيمور كوران في مقاله، ورد عليها مجموعة من الكتاب والباحثين، وقد كتب في ذلك د. محمد عفيفي إذ يقول: "وبالنسبة للمقولة السائدة عن الآثار السيئة للأوقاف على الحياة الاقتصادية وتأبيد الثروات وعدم دورانها في عجلة الاقتصاد، فلقد اتضح لنا، أن هذه المقولة بها بعض التجني على الأوقاف كنظام اقتصادي، فالموقوفات لم تخرج من إجمالي الثروة الاقتصادية للبلاد، وشاركت في دورة الحياة الاقتصادية – كما اتضح من البحث – ربما بنفس أساليب غيرها من الأراضي والعقارات، أو بأساليب أخرى تتفق مع طبيعة الوقف، بل وآثرت الفكر الاقتصادي بأساليب انتفاع اقتصادي أخرى كالاستبدال والخلو والحكر، بغض النظر عن مساوئ بعضها،"( ) ثم فيما يتعلق بقصور نظام الوقف فيقول: "وبالنسبة لأوجه القصور في نظام الوقف، من حيث تأبيد جزء كبير من الثروة الاقتصادية فهو أمر غير صحيح في مجمله، فلقد تم معالجة بعض أوجه القصور في هذا الشأن من خلال الاستبدال الذي سمح بدوران الأوقاف مرة أخرى في الحركة الاقتصادية، والأكثر من ذلك أننا لاحظنا حدوث

[٢١] المرجع السابق، ص ٥٣٦.
[٢٢] إبراهيم البيومي غانم، **الأوقاف والسياسة في مصر** (القاهرة: دار الشروق) ١٩٩٨م، ط١، ص٥٩.

حالات استثمار واسعة – لاسيما في العقارات – من جانب الأوقاف مما يضيف رصيدا جديدا إلى إجمالي الثروة الاقتصادية للبلاد"[٢٣].

وعليه،، فإنني أشاطر الكاتب تيمور كوران الرأي في قوله بالفردانية وغياب المفهوم المؤسساتي للاقتصاد آنذاك وتم التطرق إليه في الفقرة الثانية آنفاً، ولكني لا أوافقه الرأي بأن نظام الإرث في الإسلام كان سبب في جمود الاقتصاد حيث انه ساهم بشكل مباشر في تفتيت الثروة – أي تبديدها – حسب قوله.

كذلك بيّن الكاتب في مقاله أسباب التباعد التاريخي عن تأخر المسلمين وتقدم الغرب في تلك الحقبة من الزمن دون النظر في الأوضاع السياسية للدولة العثمانية الداخلية منها والخارجية آنذاك.

ولقد اهتمت الدولة العثمانية في مراحل متأخرة من الحكم بعسكرة مظاهر الحياة ولم تهتم بقواعد السياسة الشرعية التي تحمي حقوق العباد، بما في ذلك الاوقاف، بل تم الاستيلاء عليها من النافذين.

كان تركيز الدولة العثمانية منصب على الجانب الذي يمنح الدولة القوة والهيبة، وكان ذلك من حقها، ولكنها أغفلت جوانب أخرى كثيرة مثل التعليم وفي مرحلة أخرى الاقتصاد، بل أتى حين من الدهر على الدولة احتاجت فيه إلى الأموال للمزيد من عسكرة حكمها، فأقدمت على منح الامتيازات لكثير من الدول الاستعمارية التي كانت شهوتها الجديدة البحث عن المناطق الإسلامية الغنية بالمواد الخام والتي تعتبر سوقاً جيدة للتصدير الأوروبي، وظلت تكيد للدولة الإسلامية وتترقب ضعفها حتى تنقض عليها.

ولمزيد من تغطية الاحتياجات المالية لتغطية نفقات إعداد القوة أمام المؤامرات الصليبية الغربية، رضخت الحكومة العثمانية للتغاضي عن الكثير من مساوئ النظام الإقطاعي ونظام الالتزام الذي سيطرت عليه اليهود في النهاية، فأوغلوا ظلما في جسد المسلمين والفلاحين منهم بشكل خاص، وأخذوا يحاربون الدولة الإسلامية اقتصاديا، حتى ضعفت فانقضوا عليها عسكرياً، بعد أن أثقلوا عليها بالديون التي تسببت جراء ذلك تطبيق نظام الامتيازات والاتفاقيات التجارية مع الغرب.

كذلك وأغفل الكاتب الأوضاع الخارجية للدولة العثمانية ومنها: –

١. توسع الدولة وعدم السيطرة على حدودها المترامية الأطراف.
٢. إغفال الكاتب العدوان المستمر والمتلاحق لأوروبا الصليبية تجاه الدولة العثمانية، لينقضوا عليها ويقتسموا تركة الرجل المريض – كما أطلقوا على الدولة العثمانية – وقد ناصبوا العداء لها.

[٢٣] محمد عفيفي، المرجع السابق، ص ٢٥٠.

٣. لتغطية الاحتياجات المالية لإعداد القوة أمام القوة الصليبية، ولسيطرة اليهود على المال لإقراض الدولة، تم السيطرة على اقتصادها فأصبحت لقمة سائغة للاستعمار تحت رحمة الديون الأجنبية.

وبالتالي فاقتصار الكاتب في بحثه على دراسة الجانب الاقتصادي والاجتماعي دون السياسي والتاريخي في تلك الحقبة المتباعدة بين القرن العاشر وأواخر الثامن عشر الميلادي، فترة حكم الدولة العثمانية، والذي ستكون بالطبع فيه الدولة منهكة بسبب الأوضاع السياسية، غير منطقي للمقارنة. فما من بلد أو إقليم به اضطرابات سياسية إلا وكان وضعه الاجتماعي والاقتصادي متردي، وأمثلة ذلك كثيرة ومنها الأوضاع المتردية كما هو الحال في بلدان الربيع العربي وغيرها اليوم.

تحولات منظومة الوقف الحديثة والمعاصرة وأسباب العزوف عن أعمال التضامن العام

المؤسسات الوقفية لها جذور في مجتمعاتها، وتعيش في وجدان الشعوب، وليست مفروضة أو منقولة، فهي تتمتع بمنظومة فقهية وتاريخ طويل وله جذور في هذا البناء الإسلامي الممتد منذ بعثة الرسول ﷺ وهو ينطلق من فعل أو مبادرة ورغبة من الإنسان المسلم، وليس ردة فعل أو طفرة أو رد على سياسة وظرف ما، كما حدث في الغرب، حيث كانت المؤسسات الخيرية رد فعل لظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية، وقد أدت الأموال الموقوفة في المجتمعات الإسلامية، دوراً مهماً في تنمية هذه المجتمعات –كما سبق أن أوضحنا – في النواحي الثقافية، والاجتماعية والاقتصادية( )، في العصور التي كان دور الدولة وإسهامها فيها محدوداً، ثم بدأ هذا الدور يتلاشى وينحسر، حيث اعترى الوقف – في الآونة الأخيرة – الوهن والضعف، وكادت مسيرته تتوقف، ويرجع ذلك لأسباب وعوامل مختلفة نكتفي ببيان شيء منها فيما يأتي:

أولا: ضعف الوازع الديني عند كثير من الأثرياء، الذي يدفعهم إلى التبرع ببعض أموالهم عن طريق الوقف، ويعلي لديهم قيم البذل والعطاء، ومد يد العون للمحتاجين، ومن قعدت بهم السبل، أو أعيتهم الحيل في أن يوفروا لأنفسهم أو ذويهم متطلبات الحياة وضرورياتها، فضلاً عن تراجع الولاء لمبدأ المصلحة العامة والشأن العام، والانسحاب من الاهتمام بالدائرة العامة إلى جعله حول النفس، والانتصار للذاتية المفرطة.

ومنشأ ذلك أن الرعيل الأول من السلف الصالح كانوا بفطرتهم الإيمانية مدفوعين إلى الخير والبذل والعطاء، عن طريق وقف أنفس ما لديهم من الأموال، احتسابا لله تعالى، , إيثاراً لحق الأخوة الإسلامية. وبالقطع فإن هذا الإيثار والعطاء الذي بلغ منتهاه، لم ينقطع فجأة، ولم ينحسر دوره مرة واحدة، وإنما طرأ ما طرأ على المجتمع الإسلامي من ابتعاد تدريجي عن مبادئ الإيمان، وشرائع الإسلام، وروح التكافل الاجتماعي،

وروابط الأخوة الإسلامية، حتى بلغ الحال إلى ما آل إليه الأمر في الوقت الحاضر من تفشي آفات الشح والحرص، وسد الآذان عن معاناة المكروبين، وعن النهوض بالحق العام للمسلمين.

ثانياً: الانحراف بالوقف عن مقاصده الشرعية، وأهدافه الدينية، من التعاون على البر والتقوى، والقيام بالمصالح العامة، ورعاية الفئات المحرومة من الفقراء والمساكين، وصلة الأرحام، والتصدق على ذوي القربة.

هذا الفهم الصحيح وعاه الصدر الأول، الذين كان دافعهم الخير وابتغاء المصلحة العامة، ولكن حدث بعد ذلك أن انحرف بعض الواقفين بأوقافهم عن غايتها الشرعية ومرماها الديني، من الإعطاء والحرمان، وإدخال من يشاءون وإخراج من لا يرغبون، والتحكم فيه بالزيادة والنقصان، إلى غير ذلك من المثالب التي جعلت الوقف وسيلة للتحايل، وباباً للتلاعب في الفرائض الشرعية المقررة للمستحقين.

ثالثاً: سوء استغلال الوقف الأهلي، والتصرف فيه بالمخالفة لشرع الله، وذلك من قبل بعض الواقفين الذين قصدوا بوقفهم مضارة بعض الورثة، والتحكم في إرادتهم، وإخضاعهم لأهوائهم، وهذا من الأسباب التي تقوض نظام الوقف الأهلي، وتصرفه عن مقاصده السامية.

ولا شك أن هذه الممارسات الخاطئة من قبل العديد من الواقفين قد شوهت نظام الوقف وأضرته أيما إضرار، حيث اتخذ الوقف الأهلي ذريعة إلى التسلط، والغبن والإضرار، إلى الحد الذي جعل بعض الدول تتدخل في نظام الوقف بسن القوانين الوضعية التي تحد من إرادة الواقف، ومن حقه في الاشتراط في وقفه، بل إن بعض الدول – مثل مصر– قد ألغت الوقف الأهلي بالقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢م[٢٤]، وقد أدى هذا الإلغاء إلى ضرر أكبر للوقف الخيري حيث مآل الاهلي إلى خيري.

رابعاً: سوء الإدارة وعدم الأمانة من جانب الكثير من النظار، والتي أدت إلى إهمال الأعيان الموقوفة، وعدم الحفاظ عليها، لفقدان الدافع الذاتي في رعاية هذه الأعيان، إذ غاية ما يعنيهم منها هو الحصول على النفع العاجل، دون اكتراث بمصيرها، وهو ما أدى إلى تخريبها، بالإضافة إلى ذلك فقد كان للنزاعات الطاحنة، والتناحر المستمر بين النظار، تأثير بالغ السوء على الأوقاف، وإشاعة العداوات بين أفراد الأسرة، وتفكيك أواصرها.

وكان الافتقاد لمقومات المتولي الكفء لإدارة الوقف، من حيث توفر الكفاءة والخبرة، بجانب الأمانة، هو العامل الأساسي في تدني فاعلية الوقف، وانحسار دوره في التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

[٢٤] انظر: ابراهيم البيومي غانم، **الاوقاف والسياسة، وحل الاوقاف الأهلية**، ص٤٦٠

خامساً: أغلب الدول الإسلامية المعاصرة تقوم أنظمة الحكم فيها على الدساتير والقوانين الوضعية، والتي تأثرت بالأسلوب الغربي في التدخل السيادي للدولة، وتوجيهها للأنشطة الاجتماعية والاقتصادية، وإخضاع العديد من القطاعات الخاصة، والأنشطة الفردية، إلى إشراف الدولة، وجعلها مصالح عامة، ارتكاناً على المفهوم الحديث لدور الدولة في التدخل التشريعي، وصياغة السياسات المنظمة لنواحي الحياة المختلفة.

وتقوم هذه الدول بتحصيل الضرائب والرسوم المختلفة، للإنفاق منها على التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية، الأمر الذي جعل دور الوقف محدوداً، وضعف أثره العظيم الذي كان معروفاً به عبر العصور السالفة.

سادساً: عدم اهتمام وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، بموضوع الوقف، حيث يتعين عليها إبراز دور الوقف وأهميته في المجتمع، وحث الأثرياء والقادرين على أن ينهجوا نهج السابقين الخيرين، فيقفوا بعضاً من أموالهم على أوجه الخير المختلفة، لتكون لهم ذخراً في آخرتهم، وعوناً لإخوانهم المسلمين من الفقراء والمحتاجين.

كل هذه العوامل، وغيرها، أدت إلى عزوف الموسرين والمحسنين عن الوقف، وزهدهم فيه، مما أدى إلى تقلص الوقف وتراجعه وانحسار دوره الذي قام به على مر العصور.

مشكلات نظام الوقف في الوضع الراهن وكيفية علاجها[٢٥]:

أولاً: ضعف ثقافة الوقف من الناحية الفقهية والتاريخية والمؤسسية والرمزية (رواد الوقف، سير شخصياته) هي ضعيفة في الوعي العام، باهتة في الثقافة، ومنها ما يحمل الكثير من السلبيات، ولذلك هي لا تشكل بيئة ملائمة للإصلاح التشريعي وللتشريع، وتواجه بعدم موافقة ومواجهه ومقاومة وعدم تأييد.

العلاج والحل: يمكن بالآتي:

١. تجديد الوعي بها من خلال:

أ. إدخال مادة الوقف في المقررات الدراسية بما يناسب المرحلة العمرية للطالب.

[٢٥] ابراهيم البيومي غانم، من **محاضرات مادة قوانين الوقف المعاصرة، ماجستير الدراسات الوقفية** (الامارات: جامعة زايد)، ٢٠١٣م.

ب. إدخال ثقافة الوقف في البرامج الثقافية في وسائل الإعلام بمواصفات الجودة وبأسلوب متطور جديد جاذب.

ج. إدخال فكرة الوقف ومفهوم الخير في الفنون والآداب (المسرح – السينما – المسلسلات).

٢. **جمود قوانين الوقف القائمة في البلاد التي فيها تشريعات** فهي قديمة مضى عليها أكثر من نصف قرن وتخطاها الزمن ولم تعد ملائمة للواقع الحاضر مثل مصر وسوريا ولبنان، وهذا الجمود يمثل مشكلة لأنه أوجد فجوة بينه وبين الواقع تحتاج إلى ردم ومجهود مضاعف لعودة الثقة، خاصة وأن المشروع الجديد يحتاج إلى تغييرات جديدة، سوف تهتز عندما تظهر المراكز القانونية التي ولدتها الأطراف المتعددة.

العلاج والحل: يمكن باتباع منهجية التعديل الجزئي والتدريجي حتى لا تكون المقاومة والرفض كبير للتشريع الجديد.

٣. ازدواجية وبيروقراطية السلطة الإدارية الحكومية فهي حكومة جافة، لديها بطء في الأداء وكثرة الإجراءات في مجال العمل الاجتماعي التعاوني (التضامني)، ومثال الازدواجية وجود جهتان في بلد واحد مختصان بالعمل الواحد مثل وزارة وهيئة يعملان في نفس المجال ويتنازعان فيما بينهم، تسعى كل جهة للحصول على أكبر المنافع والمسؤوليات عن الأخرى فيحصل التنازع.

العلاج والحل: يمكن من خلال إعادة النظر في التنظيم الحكومي المسؤول عن العمل بين جهتين وأكثر في العمل الخيري، بحيث يتم الربط قانونا بين مؤسسات العمل المدني الخيري ومصادر تمويله معلنة، وعلى رأسها الوقف.

٤. غياب الكوادر المؤهلة لشغل المناصب القيادية في مؤسسات الأوقاف (المدراء، الوكلاء– المدير التنفيذي). والموظف ينتقل لهذه الدائرة كعقوبة، وحال توظيفه لا يشترط معرفته بالوقف، والصورة عن الموظف نازله اجتماعياً (مطوع).

العلاج والحل: يمكن من خلال ضرورة وضع شروط قانونية لمن يتولى مناصب قيادية بشرط حصوله على مؤهل دكتوراه أو ماجستير، ووضع مواصفات في الوصف الوظيفي للعاملين ذات صلة بالمعرفة وفقه الأوقاف.

الخاتمة:

اتضح أن الوقف في جميع أشكاله عمل خيري إيجابي غير سلبي، يأخذ مشروعيته من الكتاب والسنة وعمل الصحابة، وقد دعم الواقفون وخصصوا عائد وقفهم على أهل الاحتياج، والإنفاق عليهم وسد الثغرات الاقتصادية لهم، وأدت الأوقاف إلى ازدهار الحياة الثقافية والعلمية فازدهرت الحركة العلمية تعليماً وتعلماً، وأسهمت كذلك – حينما كانت طليقة اليد عفوية غير مسيّسة – في ازدهار الحركة الاقتصادية وكانت ضمان لمصدر الرزق، وقد اتضح لي من سياق البحث كيف أن الوقف كان استثناء من النظرية العامة للملكية وكيف أنه كنسق ثالث من أنساق الاقتصاد الاسلامي غطى الحاجيات والتحسينيات وربما الضروريات للبعض، وهذا يؤكد الترابط والتكافل الاجتماعي الذي حققته الأوقاف.

يرى الباحثان أن الأسباب الخفية وراء ما أدى إلى عزوف وامتناع المجتمع عن الوقف عما كان عليه في القرون الأولى، ومن أهمها: ضعف الدولة العثمانية في آخر عقدين، والتوجه لتقوية جيوشها وتمويلها وعينها على الأوقاف، أدى إلى خوف الواقفين على تلك الأوقاف وعلى أملاكهم، فتوجهوا للوقف الاهلي على النفس والذرية عن الخيري، مما أعطى الحجة لمثل عزيز خانكي ومحمد علوبه باشا واليوم تيمور كوران للقول بأن الوقف إهدار للاقتصاد، وبانه فساد وكسل وتنبلة للموقوف عليهم، كذلك كان لفساد الذمم سواء من المتنفذين أو النظار والمتولين وحتى القضاة المسؤولين عن امور الوقف دور في ذلك، ناهيك عن الخفي الأعظم وهو الاستعمار وما لعبه من دور حيث كانت المساكنة ثم المزاحمة ثم المغالبة، حتى تمكن الاقتصاديون اليهود من بسط سيطرتهم على مقدرات الدولة الاسلامية خاصة والعالم.

يرى الباحثان في تصوري بأن الشريعة الاسلامية ذهبت الى ما هو أبعد من التكافل الاجتماعي، حيث خططت إلى توزيع الثروة وتقسيمها وعدم حصر المال في يد طبقة صغيرة تتحكم بعصب الحياة، فتعطي هذا وتحرم ذاك، وترفع الاسعار وتخفض الاجور، فالمبدأ العام في الامور المالية الاسلامية هو في قوله تعالى: " كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ" (الحشر: ٧) وها نحن نعيش ذلك الواقع اليوم حيث يتحكم عشرة في المائة (١٠ %) من سكان العالم الأغنياء باقتصاده، وهنا نقطة الاختلاف في مفهوم المسلم للخير وتوزيع المال المؤتمن عليه، ورأي د. تيمور كورن بتفتيتنا الإرث.

يرى الباحثان أن التجارب تثبت أن إصلاح التشريعات الوقفية حسب نظم وقوانين معاصرة هي الأساس، حيث أن هذه النظم والقوانين التي عجز الفقهاء منذ ستون عاماً الخوض فيها لتغيّر الأحوال كما هو في جمهورية مصر كان سبباً لهذا المطلب، والتطوير في هذه النظم ضروري لمؤسسة الوقف أو لغيرها وهي البيئة التي تنبني عليها هيئة المؤسسة، وتتحدد طبيعة أهدافها وتوجهاتها، وتترتب نتائج أنشطتها، فإذا صلحت تلك البيئة صلحت المؤسسة وإذا فسدت الأولى فسدت الثانية، ونقطة الانطلاق في إصلاح حال الوقف هو الاهتمام بإيجاد الإطار التشريعي الملائم، وبناء نظام للحوكمة مشتق من داخل فقه الوقف وأحكامه الخاصة لأن للأوقاف خصوصية، وخصوصيتها تنبع من داخلها.

إن اتساق القوانين الجديدة مع الأحكام الشرعية الخاصة بالوقف، وخلوها مما اعترى القوانين السابقة التي صاغها المستعمر من خلط ولبس في خصائص الوقف الشرعية، حيث نصت تلك القوانين على شروط الولاية وأحكمت الضوابط عليها، وأكدت ضرورة التزام شرط الواقف، وعدم خلط مال الوقف بغيره من المال العام أو الخاص، وما إلى ذلك، وإن إصلاح البيئة القانونية يمهد السبيل إلى بناء أجهزة إشرافية وإدارية احترافية فعالة تتولى تصريف شؤون الوقف، والمحافظة عليه، وتعزيز قدرته على خدمة أهدافه، وهنا يمكن إحياء نظامه كمؤسسة إسلامية وفق تشريعات قانونية معاصرة، هي في أمس الحاجة لها.

أهم النتائج:

نحن في حاجة في العالم الإسلامي إلى تشريع (تقنين) دولي لوضع دليل موحدة ملامحه[٢٦]. ومن ذلك:

١. الموقف من تعريف الوقف وتوحيد الاتجاه بما لا يتعارض والتقنين الاسلامي.
٢. أحكام إنشاء الوقف وإدارته وصرف ريعه والتصرف في أصوله وكيفية انقضائه.
٣. تنظيم علاقة الوقف والمؤسسات الحكومية بشكل عام ليتيسر أداؤه محلياً ودولياً.
٤. تحديد موقف من قوانين الضرائب (مثلا إعفاء أو دفع الضرائب في أكثر من بلد / سياسة ضريبية دولية موحدة عابرة للقارات).
٥. تعدد سياسات الاستثمار ذلك لأن الأنظمة الاقتصادية مختلفة ومثاله المشاكل بين شركة لها فرعين، الأول له نشاط حر في الامارات، وفرعها الثاني نشاط غير حر في سوريا لأنه سوق غير حر، فلابد من وضع سياسة موحدة لاستثمار أموال الاوقاف لتحقيق العائد له.

[٢٦] إبراهيم البيومي غانم، من محاضرات مادة قوانين الوقف المعاصرة لماجستير الدراسات الوقفية (الامارات: جامعة زايد) ٢٠١٣م.

٦. الموقف من وقف الاسهم والسندات، (هو جزء معبر عن الاقتصاد الحديث المعاصر وهو أصول مالية)، ولأن هناك زيادة مضطردة في الأملاك في الأسهم والسندات وهي أصول وملكية يجب وضع لها أحكام، فلا نكرر خطأ وقف النقود التي اعتمدت بعد ضياع ثلاثمائة عام.

٧. الموقف من وقف أموال الدولة حيث اعتباره إرصاد فقهياً، وهناك بلدان عربية وإسلامية لا تزال تُخصص من الاملاك العامة.

٨. الموقف القانوني من شخصية الوقف بأن يكون له شخصية اعتبارية فلابد من توحيد ذلك فالبلدان الاسلامية لها مذاهب متعددة بينها من يقره ومن لا يقره.

٩. الموقف من الاستدانة من البنك على الوقف، يجب حلها إن كان يجوز الرهن بهدف التعمير والاستثمار.

١٠. الموقف من خلط أموال الأوقاف والصغيرة منها خاصة، حيث تتداخل الذمم المالية في ذمة مالية واحدة.

١١. الموقف من توحيد قواعد المحاسبة الوقفية.

١٢. أن يتضمن المشروع إنشاء صندوق للتأمين الوقفي على الاوقاف وأموالها، والموقف من اختلاف الفقهاء حول التأمين أصلا يجوز أو لا يجوز.

١٣. تفعيل نظم الرقابة والشفافية (الحوكمة) في الاوقاف.

١٤. تعتبر الحوكمة بمبادئها ومعاييرها وما تفترضه من شفافية ونزاهة مهمة وأمان لمؤسسات القطاع الأهلي عموماً والأوقاف على وجه الخصوص للأسباب التي أوجبت الحوكمة في الأصل وأهمها الفساد.

١٥. العمل على إيجاد مؤسسات متخصصة للحوكمة الإسلامية وخاصة في الأوقاف، حيث له خصوصيته في المحاسبة والاستثمار وشروط الواقف، تعمل على إيجاد المعايير الموحدة للحوكمة الإسلامية ومن مصادرها الرئيسية القرآن الكريم، السنة النبوية، القواعد الفقهية.. إلخ.

أخيراً:

يرى الباحثان أن يفطن العرب والمسلمون إلى أن التكامل الجغرافي والتكافل الاجتماعي والاتحاد فيما بين الدول العربية والاسلامية، كفيل بأن يعيد لها مجدها الذي كانت عليه، حين فطن الواقفون الاوائل لاحتياجات الامة، فتجاوزوا تلك الحدود، وارتقوا بالوقف من محيطه الضيق الى فضاء وآفاق بعيدة، لا لخدمة المسلمون فقط، بل البشرية جمعاء بعيداً عن التحيّز، حيث إن هذه الامة هي من وصفها الله تعالى بالخيرية، والشاهدة على باقي الامم.

المراجع:

١- إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق) ط١، ١٩٩٨م.

٢- ابراهيم البيومي غانم، فاعلية نظام الوقف في توثيق التضامن بين المجتمع والدولة في دول الخليج العربي.

٣- ابراهيم البيومي غانم، من محاضرة حوكمة الاوقاف والمؤسسات لوقفية الماجستير الدراسات الوقفية (الامارات: جامعة زايد) ٢٠١٣م.

٤- ابراهيم البيومي غانم، من محاضرات مادة قوانين الوقف المعاصرة، ماجستير الدراسات الوقفية (الامارات: جامعة زايد)، ٢٠١٣م.

٥- ابن الشاطئ، أدرار الشروق على أنواء الفروق (بيروت: عالم الكتب).

٦- ابن حزم، المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (دار الجيل، بيروت، لبنان).

٧- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد العبدري الفاسي (القاهرة: دار الفكر) ،١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٨- ابن رجب الحنبلي، القواعد (بيروت: دار الجيل)، سنة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨، ط/٢.

٩- ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، المرجع السابق، (بيروت: دار الفكر) ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٠- ابن قدامة، المقدسي، العدة شرح العمدة، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة (دار الكتب العلمية)، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ط/٢.

١١- ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار لسان العرب).

١٢- أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام (مصر: الدار القومية للطباعة والنشر) .

١٣- أبو زهرة، المكية ونظرية العقد.

١٤- أحمد إبراهيم بك، موسوعة أحكام الوقف على المذاهب الأربعة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، ٢٠٠٩م.

١٥- جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة (القاهرة: دار الفكر العربي)،١٤١٨ هـ١٩٩٨ م.

١٦- طارق عبد الله، البعد الدولي للأوقاف الإسلامية المعاصرة، جامعة زايد، الإمارات.

١٧- طارق عبد الله، الوقف والعولمة: استشراف ومستقبل الاوقاف في القرن الحادي والعشرين (الكويت: مكتبة الكويت الوطنية).

١٨- الزبيدي، تاج العروس شرح القاموس (بيروت: دار صادر).

١٩- سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي (سوريا: دار الفكر) ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، ط/٢.

٢٠- السنهوري، مصادر الحق.

٢١- سيد سابق، فقه السنة (القاهرة: الفتح للإعلام العربي).

٢٢- بن حميد، صالح بن عبد الله وآخرون. (١٤٣٩هـ) المختصر في تفسير القران الكريم. (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية)، ط٤.

٢٣- السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية)،١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، ط/١.

٢٥- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر)، ٢٠٠٧م.

٢٦- عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد (بيروت: دار النهضة العربية).

٢٧- عبد السلام داود، الملكية في الشريعة الإسلامية (عمّان: مكتبة الأقصى)، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ط/١.

٢٨- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، (بيروت دار الكتاب العربي)، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ط/٢.

٢٩- علي الخفيف، الملكية في الشريعة الإسلامية (معهد البحوث والدراسات العربية) ١٩٦٩.

٣٠- على حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني (بيروت: دار الجيل)، ١٤١١ هـ-١٩٩١م، ط/١.

٣١- الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار العلم).

٣٢- القرافي، الفروق (بيروت: عالم الكتب). (مكانه مع بداية الاسماء)

٣٣- محمد عفيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)،١٩٩١م.

٣٤- محمد علي عثمان الفقي، فقه المعاملات (السعودية: دار المريخ)، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م.

٣٥- محمد كمال الدين إمام، الوصايا والأوقاف: مقاصد وقواعد.

٣٦- مصطفى أحمد الزرقا، أحكام الوقف (عمّان: دار عمار)، ١٩٩٧م. ط/١.

٣٧- مصطفى، السباعي، من روائع حضارتنا (السعودية : دار الشروق) ط١، ١٤٩٩هـ - ١٩٩٩م.

٣٨- مصطفى شلبي، المدخل.

٣٩- مصطفى محمد الجمال، نظام الملكية (الإسكندرية: منشأة المعارف).

٤٠- نصر محمد عارف، نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، تحرير: إبراهيم البيومي غانم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ٢٠٠٣م. ط١.

٤١- نماذج الوقف الخيري الإسلامي مذكورة في الفصل الثاني، المبحث الأول.

٤٢- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر)، ١٩٨٥م، ط٢.

ثانياً: المواقع الإلكترونية:

٤٣- د. تيمور كوران، أسباب تخلف الشرق الأوسط اقتصادياً: الآليات التاريخية للركود المؤسساتي، موقع: مصباح الحرية :

http://www.misbahalhurriyya.org/ تم الاسترجاع ٣/مارس/ ٢٠١٣م .

٤٤- تيمور كوران، أسباب تخلف الشرق الأوسط اقتصادياً.

http://menablog.albankaldawli.org/missing-%E2%80%9Ckiller-app%E2%80%9D تم الاسترجاع ٠٣/ مارس / ٢٠١٣

٤٥- الموسوعة العربية العالمية، مقال الوقف، www.mawsoah.net/