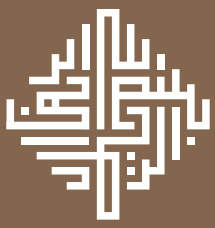
ISSN 2687-4547

المَجَلَّةُ العِلمِيَّةُ

المجلد: ٤ العدد: ١ السنة: ١٤٤٣ هـ/ ٢٠٢٢ م

لِرِئَاسَةِ الشُّؤُونِ الدِّينِيَّةِ التُّرْكِيَّةِ

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية



ISSN 2687-4547

المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٤ العدد: ١ السنة: ١٤٤٣ هـ / ٢٠٢٢ م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor
Doç. Dr. Fatih KURT

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor
Dr. Lamia LEVENT ABUL

EDİTÖR
Editor
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR

KOORDİNATÖR
Coordinator
Yunus YÜKSEL

YAZI TAKİP
Secretary
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication
Altı Aylık, Süreli Yayın

İLETİŞİM
Contact
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: +90 312 295 86 62
E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

GRAFİK TASARIM
Graphic Design
Eyüp Can ÇAĞLAR

BASKI
Printing
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşletmesi
Tel: 0312 354 91 31

BASIM TARİHİ
Publication Date
Haziran 2022, ANKARA

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية : الأستاذ المشارك فاتح قورت

مديرة التحرير الكتابي : الدكتورة لامعة لوند أبول

المحرر : الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

المنسق :يونس يوكسل

المتابعة : أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر : مرة كل ستة أشهر

التواصل : المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+0312 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

التصميم الجرافيكي : أيوب جن جغلار

الطباعة : **شركة** TDV **للنشر والطباعة التجارية**

+0312 354 91 31

تاريخ الطباعة : أنقرة، يونيو 2022

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي أرباش، رئيس الشؤون الدينية
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية الإلهيات أحمد كيليش أوغلو الشرعية بجامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية الإلهيات أحمد كيليش أوغلو الشرعية بجامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الإلهيات بجامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف الله جبجي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة قيصري
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بيازيد بأنقرة
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية بجامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أغلو، كلية الإلهيات بجامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر قره، كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الإلهيات بجامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتورشيخموس دمير، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور حميد قوفي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور حسن الخطاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور نماء محمد البنا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية بجامعة صباح الدين زعيم بإسطنبول
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب بجامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الإلهيات بجامعة سيرت
عضو هيئة التدريس حياتي تورغوت، كلية الإلهيات بجامعة باموككالة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الإلهيات بجامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الإلهيات بجامعة بينكول
عضو هيئة التدريس الدكتور خالد العويسي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة لعلوم الاجتماعية
عضو هيئة التدريس الدكتورعيد فتحي عبد اللطيف، كلية الإلهيات بايبورت
عضو هيئة التدريس الدكتور هاني إسماعيل محمد رمضان، كلية العلوم الإسلامية بجامعة جيرسون
الدكتور محمد أحمد حسن ربابعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك
الدكتور بكر محمد علي

اللجنة القائمة على النشر:
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي
الأستاذ المشارك فاتح قورت
الدكتورة لامعة لوند أبول
الأستاذ الدكتور حاجي محمد كونآي
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار
يونس يوكسل
الدكتورة كبرى جيجكلي

لجنة التدقيق:
أحمد أوغوز
أحمد يلدز
أحمد محمود شن
آدم ساري
محمد أمين أويصال
زاهدة لالة إنجه
الدكتور محمد عبد الرحمن تركي

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Ali ERBAŞ, Diyanet İşleri Başkanı
Prof. Dr. Huriye MARTI, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Kayseri Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hamid GOUFI, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Nama Mohammed ALBANNA, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Khalid EL-AWAISI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi ABDELLATİF, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hany İsmaiel MOHAMED RAMADAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. M. A. HASSAN RABABA, Ürdün Yermük Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Huriye MARTI
Doç. Dr. Fatih KURT
Dr. Lamia Levent ABUL
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
Yunus YÜKSEL
Dr. Kübra ÇİÇEKLİ

İnceleme Komisyonu / Review Commission
Ahmet OĞUZ
Ahmed YILDIZ
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ
Muhammed Emin UYSAL
Zahide Lale İNCE
Dr. Mohamad Abdulrahman TURKEY

DİYANET ARAPÇA İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet Arapça İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet Arapça İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle ilmî ve dilsel açıdan incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin üçüncü bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Arapçadır.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın/yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/araştırma/yorum) vs. yer almalıdır.
11. Makaleler, "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
12. Araştırmacılar, hazırladıkları çalışmaların yayınlanması için hakemlerin önerdiği/belirttiği değişiklikleri yerine getirmekle yükümlüdür.
13. Dergide yayınlanan araştırma ve incelemeler araştırmacı ve yazarların şahsi görüşlerini ifade eder, derginin resmi tutum ve kanaatini anlatmaz.

مبادئ النشر وقواعد الإملاء في المجلة العلمية
المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية

أ) مبادئ النشر

1. المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية مجلة تقدم مقالات وأبحاث في المجالات العلمية والاجتماعية وتنشر مرتين في سنة في شهري يونيو وديسمبر.

2. تورد المجلة في أعدادها دراسات وأبحاثا علمية تلتزم بالقواعد العلمية وتسهم في نشر العلوم الإسلامية والمعلومة الصحيحة وفق هدف رئاسة الشؤون الدينية المتمثل في تنوير المجتموع وتزويده بالمعلومات الدينية الصحيحة. وأي قرار يتعلق بنشر مقالة أو رفضها تتخذه لجنة النشر للمجلة.

3. المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية، مجلة محكمة كما هو واضح من اسمها. والمقالات التي ترسل إلى إدارة المجلة، تخضع لتقييم أولي من قبل لجنة المتابعة والتقييم للمديرية العامة للمنشورات الدينية في رئاسة الشؤون الدينية. وإذا حصلت مقالة ما على موافقة مبدئية من أغلبية أعضاء اللجنة أو كلها، حينئذ تبدأ عملية التحكيم التي تضم محكمين لا يعرف كل منهما الآخر. وقد يكون محكم ثالث في بعض الأحيان.

4. يقيم المقالات محكمان على أقل تقدير. وينظر كل واحد منهما إلى صحة المعلومات أو ضعفها واستخدام الطرق العلمية في البحث، آخذين صحة اللغة و جودة الأساليب والخصائص اللغوية بالاعتبار. ولا تنشر المقالات التي حكم كل واحد من المحكمين بالرفض في حقها. ونشر المقالة التي وافق على نشرها كل من المحكمين خاضع إلى إرادة لجنة النشر. وقد ترتئي لجنة النشر إرسال المقالة التي رفضها محكم وقبلها آخر إلى محكم ثالث.

5. تقرر لجنة النشر ترتيب المقالات وتخطط لنشرها وفق أولويات اللجنة في حال قبولها بعد انتهاء عملية التقييم العلمي.

6. يتحمل الكتاب المسؤولية العلمية والقانونية للمقالات.

7. لغة النشر في مجلتنا هي اللغة العربية.

8. يتلقى الباحثون الذين تنشر لهم أبحاث في المجلة مبلغا معينا يحدد وفق أحكام حق التأليف والتشغيل بشأن أعمال المؤسسات الحكومية في القوانين التركية. ولا تعاد المقالات إلى أصحابها سواء أنشرت أم لا.

9. يجب ألا تكون المقالة المرسلة إلى مجلتنا قد نشرت في دورية أو مجلة أخرى فيما سبق. كما يجب ألا تكون خاضعة لعملية التقييم في مجلة أخرى حين إرسالها إلى إدارة المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية.

10. تحتوي المقالات المرسلة على عبارات تشرح نوعها بحيث تشرح أنها جمع واقتباس بتصرف أو بحث مستقل أو تعليق وتفسير لموضوع معين.

11. يتم إرسال المقالة عن طريق الرابط التالي: "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" في صفحة dergipark التي تهتم بمتابعة المقالات والأبحاث. يذكر صاحب المقالة اسمه وعنوان المقالة والجهة أو المؤسسة التي يشتغل فيها مع معلومات الاتصال مثل رقم الهاتف والبريج الإلكتروني ورقم ORCID في أول صفحة من المقالة.

12. يعدل الباحثون النقاط التي يعترض عليها المحكمان ويلتزمون باقتراحات المحكمين وتوصياتهما لنشر أبحاثهم في المجلة.

13. المقالة التي نشرت في المجلة تمثل كاتبها وآراءه الشخصية فقط ولا تمثل موقف المجلة الرسمي ورأيها.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara, Türkçe başlık ve Öz (150 kelime), Türkçe başlık ve Öz ile uyumlu İngilizce başlık ve Abstract (150 kelime) ve Arapça başlık ve الملخص (150 kelime) , en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dörtkenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Traditional Naskh yazı tipinde, 14 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 14 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Times New Roman yazı tipinde 14 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gerekli-dir.
6. Çalışmada kullanılabilecek şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Traditional Naskh yazı tipinde 12 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ismi, sûre ve âyet numarası dipnotta verilmelidir.

   Örnek: "İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl, 8/2).
10. Kaynakça araştırmanın sonuna yerleştirilmeli ve referans gösteriminde aşağıdaki sıralama uygulanmalıdır.
11. Makale bölüm başlıkları şu şekilde atılmalıdır;

    الملخص - Öz - Abstract

    المدخل (Giriş)

    الخاتمة (Sonuç)

    المصادر والمراجع (Kaynakça)
12. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir:

    Yazarın ismi, *kitabın ismi*, cilt sayısı, sayfa sayısı.

ب) قواعد النشر

1. تكتب المقالات المرسلة إلى مجلتنا عن طريق برنامج وورد ويجب إرسال المقالات (الأبحاث والدراسات) على صيغة وورد لتكون صالحة للنشر في المجلة ويجب ألا تجتاز ثلاثين صفحة.

2. يجب أن تحتوي المقالات على عناوين وملخصات باللغة التركية والإنجليزية والعربية ويجب أن تكون الملخصات متوافقة مع بعضها البعض ولا تتعدى 150 كلمة وكذلك تشتمل المقالة على كلمات مفتاحية يتراوح عددها بين 5 كلمات و 8 كلمات وعلى قائمة المصادر التي تذكر المصادر المستخدمة في المقالة.

3. يجب أن يكون ترتيب الصفحة على معيار A4 ويتم ضبط حدود الصفحة بفراغ يقدر ب2،5 سم من جوانب الصفحة.

4. يجب أن يكتب البحث المراد نشره بخط Traditional Naskh وبحجم 14 مع تباعد 1،15 سطر. ويجب أن تكتب العناوين بنفس الخط وبخيار .bold

5. إذا كانت المقالة تحتوي على أشكال وكشوفات وجداول تعود لبعض الكتب بحيث تتعلق هذه الأشكال بحق التأليف ففي هذا الحال يجب أن يسمح الكاتب لصاحب المقالة باستخدام الأشكال في المقالة بنسختها الإلكترونية والمطبوعة ويذكر صاحب المقالة مصدر الشكل.

6. يجب ألا يتعدى عدد الجداول والأشكال عشرة جداول.

7. يجب أن تكتب الهوامش بحجم 12 وبتباعد مفرد.

8. يتم وضع علامة/رقم التهميش بعد النقطة.

9. لا تكتب الآيات والأحاديث بخط مائل ويذكر اسم السورة ورقمها ورقم الآية أو كتاب الحديث وبابه في الهامش.

مثال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾. (سورة الأنفال، 2/8)

10. تكون قائمة المصادر في آخر المقالة والتوثيق ينبغي أن يكون مثل النموذج المقدم.

11. يجب أن تكون العناوين في المقالة على النحو الآتي:

الملخص – Öz - Abstract

المدخل (Giriş)

الخاتمة (Sonuç)

المصادر والمراجع (Kaynakça)

12. يجب أن تقع الهوامش في أسفل كل صفحة مرقمة بالترتيب. وطريقة التوثيق في الهوامش على النحو الآتي:

اسم المؤلف، *اسم الكتاب*، رقم الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.

- **Kitap**

  Dipnot Örnek:

  Yazarın meşhur ismi, tam ismi, *kitabın ismi*, (muhakkikin ismi, yayınevi, yayın mekanı, basım tarihi).

  Merğînânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (thk. Ahmed Mahmûd Şehhâde, Dâru'l-Ferfûr, Dımaşk, , 1427/2006).

  المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدي*، (تحقيق: أحمد محمود الشحادة، دار الفرفور، دمشق، 1427 هـ / 2006 م).

  Kaynakça Örnek:

  Merğînânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (thk. Ahmed Mahmûd Şehhâde, Dâru'l-Ferfûr, Dımaşk, Birinci Baskı, 1427/2006)..

- **Makale**

  Dipnot Örnek:

  Mehmet Bulut, "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

  Kaynakça Örnek:

  Bulut, Mehmet. "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

- **Diğer Kaynaklar**

  Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

  Dipnot Örnek:

  Süleyman Uludağ, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

  Kaynakça Örnek:

  Uludağ, Süleyman, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/361, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

  İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

  Örnek:

  http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html (تاريخ الوصول: 21.07.2014)

  Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir.

  İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

أمثلة على التوثيق الصحيح

الكتاب في الهامش في أول مرة ذكر فيها:

اسم المشهور المؤلف، اسم الكامل، *اسم الكتاب*، (اسم المحقق، دار النشر، مكان الطبعة، تاريخ الطبعة)

المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدي*، (تحقيق: أحمد محمود الشحادة، دار الفرفور، دمشق، 1427 هـ / 2006 م).

في قائمة المصادر:

المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدي*، (تحقيق: أحمد محمود الشحادة، دار الفرفور، دمشق، الطبعة الأولى 1427 هـ / 2006 م)

المقالة

في الهامش:

Mehmet Bulut, "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

المقالة في قائمة المصادر:

Bulut, Mehmet. "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

المصادر الأخرى

طريقة التوثيق المطبقة بشأن المقالات تنطبق على ورقات علمية منشورة ومواد من الموسوعات وأجزاء من الكتب.

مثال:

في الهامش:

Süleyman Uludağ, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

سليمان أولوداغ، "عارف"، *الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة*، (إسطنبول : دار نشر TDV، 1991)، 361/3.

في قائمة المصادر:

Uludağ, Süleyman, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/361, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

أولوداغ، سليمان، "عارف"، *الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة*، 361/3 إسطنبول : دار نشر TDV، 1991.

يجب أن يكتب عنوان وموقع المصادر من الشبكة العنكبوتية بصراحة وبشكل كامل مع ذكر تاريخ الاتصال بالموقع.

مثال:

http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html

(تاريخ الوصول: 21.07.2014)

يجب أن تذكر أسماء الكتب بشكل كامل في أول توثيق كما هو مبين أعلاه

وتكتب في التهميش الثاني لقب الكاتب أو كنيته المشهورة واسم الكتاب المختصر ورقم المجلد أو الجزء إذا كان الكتاب متشكلا من جزئين أو أكثر ورقم الصفحة.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN 16
PROF. DR. OUSAMA EKHTIAR

ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN HADİS KÜLTÜRÜNDEKİ YER 18
POSITION OF OMAR NASUHI BILMEN IN THE CULTURE OF HADITH
DOÇ. DR. HÜSEYİN AKYÜZ

RASYONALİZM BAĞLAMINDA DİLBİLİM VE DİN DİLİ İLİŞKİSİ 54
THE RELATIONSHIP OF LINGUISTICS AND RELIGIOUS RHETORIC IN THE CONTEXT OF RATIONALISM
DOÇ. DR. HARUN ÇAĞLAYAN

MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE'DE YER ALAN
FIKIH KÜLLİ KAİDELERİNİN FARKLI AÇILARDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 84
AN EVALUATION OF FIQH KULLI RULES IN MAJALLA AL-AHQAM AL-ADLIYYA FROM DIFFERENT POINTS
DR. AHMET TEMİZKAN

FIKIH USULÜ İŞLEVİNİ TAMAMLADI MI? 112
HAS FIQH METHODOLOGY COMPLETED ITS FUNCTION?
PROF. DR. AHMET YAMAN

İSLAM VASİYET VE MİRAS HUKUKUNDA GÖZETİLEN
ŞERÎ MAKSATLARA DAİR BİR DEĞERLENDİRME 148
THE WISDOM AND OBJECTIVES OF THE PROVISIONS ON LEGACY AND WILL IN ISLAMIC LAW
DOÇ. DR. MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DOĞUM ÖNCESİ CİNSİYET SEÇİMİ 186
PRENATAL GENDER SELECTION IN ISLAMIC LAW
DOÇ. DR. AHMET EKŞİ

المحتويات

كلمة من المحرر.....16
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

مكانة عمر نصوحي بلمن في ثقافة الحديث.....18
الأستاذ المشارك حسين آقيوز

العلاقة بين اللسانيات واللغة الدينية في سياق العقلانية.....54
الأستاذ المشارك هارون جغليان

تقويم القواعد الفقهية في مجلة الأحكام العدلية من نواح مختلفة.....84
الدكتور أحمد تميزقان

هل أكملت أصول الفقه وظيفتها؟.....112
الأستاذ الدكتور أحمد يامان

تقويم في مقاصد أحكام المواريث والوصايا المرعية في الشريعة الإسلامية.....148
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

اختيار جنس الجنين في الشريعة الإسلامية..... 186
الأستاذ المشارك أحمد أكشي

أسامة اختيار
الأستاذ الدكتور

كلمة من المحرر

يطيب لنا أن نرحب بالقراء الكرام في هذا العدد الجديد من المجلة العلمية الصادرة عن رئاسة الشؤون الدينية في تركيا، وقد تضمن هذا العدد من المجلة جملة من المقالات المنوَّعة، سعينا جاهدين في أن تنال رضا الباحثين المهتمين في مجالات اختصاصاتهم العلمية، وأن تسهم إسهاماً طيباً في النهوض بالبحث العلمي في الدراسات الدينية.

جاءت المقالة الأولى في هذا العدد تحت عنوان «مكانة عمر نصوحي بلمن في ثقافة الحديث» بقلم الأستاذ المشارك حسين آقيوز. أما المقالة الثانية فقد حملت عنوان «العلاقة بين اللسانيات واللغة الدينية في سياق العقلانية» للأستاذ المشارك هارون جغليان، وفي المقالة الثالثة تناول الباحث الدكتور أحمد تميزقان موضوع «تقويم القواعد الفقهية في مجلة الأحكام العدلية من نواح مختلفة»، وفي المقالة الرابعة يتساءَل الباحث الأستاذ الدكتور أحمد يامان عن جوهر وظيفة أصول الفقه ويبحث في مسائلها في مقالته التي وسمها بعنوان «هل أكملت أصول الفقه وظيفتها؟». أما المقالة الخامسة فتبحث في أحكام المواريث من جهة المقاصد الشرعية، وهي بقلم الباحث الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش، وتتناول المقالة الخامسة التي أعدها الأستاذ المشارك أحمد أكشي موضوعَ «اختيار جنس الجنين في الشريعة الإسلامية».

نأمل أن تلبي هذه المجلة طموحات الباحثين والمهتمين بالدراسات الدينية والعربية، وأن تبقى المجلة في صورتها المثلى

التي ترضي رغبة القراء الكرام في العلم والمعرفة، وفي الختام نتقدم بجزيل الشكر لمجلس المجلة وهيئة تحريرها والقائمين عليها، كما نخص بالشكر الأساتيذ المحكِّمين والباحثين المؤلفين، وكل من أسهم في إخراج هذا العدد حتى يرى النور.

AKYÜZ, H., "Ömer Nasuhi Bilmen'in Hadis Kültüründeki Yeri"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 4 (2022): 18-53

ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN HADİS KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ

POSITION OF OMAR NASUHI BILMEN IN THE CULTURE OF HADITH

HÜSEYİN AKYÜZ
DOÇ. DR.
ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ

Ömer Nasuhi Bilmen, gelenekçi bir Osmanlı âlimidir. Eserleriyle ilmî dünyamıza zengin katkılarda bulunmuştur. Klasik yönü ağır basan Bilmen, kitaplarında birçok hadis nakletmiştir. Ancak bu hadisleri bazen metniyle mealini birlikte, bazen sadece metnini bazen de sadece mealini vermekle yetinmiştir.

Şüphesiz ki Bilmen'in düşünce yapısını oluşturan unsurlardan birisi de hadislerdir. Ona göre Hz. Peygamber'in hadisleri esasen Kur'ân-ı Kerîm'e dayanmaktadır. Bilmen, eserlerinde naklettiği hadislerin sıhhat derecelerine ise pek değinmez. Ancak zayıf hadisin terğîb, terhîb ve faziletle ilgili konularda delil alınabileceği görüşüne sahiptir. Bundan dolayı eserlerinde zayıf hatta uydurma birçok rivayet vardır. Bilmen, gerek Hz. Peygamber'e ve gerekse ashâbına karşı büyük bir hürmet göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Bilmen, Hz. Peygamber, Sahâbe, İsnâd.

ABSTRACT

Omar Nasuhi Bilmen was a traditionalist Ottoman scholar. He contributed to our world with his works. Because of his predominantly classical tendency, he narrated several hadith in his books. But he used these hadith sometimes just with their text or with their meanings or both with their texts and meanings.

Definitely one of the elements which formed Bilmen's frame of mind was hadith. For him, hadith of the Prophet Muhammad based on Kur'an in fact. In his works, Bilmen rarely spoke about the strongness of hadith. But he thought that weak hadith could be evident in issues related the invitation and intimidation. So there are many weak, even fabricated narratings in his works. Bilmen had a great respect to the Prophet Muhammad and his companions.

Keywords: Hadith, Sunna, Bilmen, The Prophet, The Companions, İsnad (Attribution).

آقيوز ، ح.، «مكانة عمر نصوحي بلمن في ثقافةِ الحديث»
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية 4 (2022): 53-18

مكانة عمر نصوحي بلمن في ثقافة الحديث*

حسين آقيوز
الأستاذ المشارك
جامعة أنقرة حجي بيرم ولي/كلية العلوم الإسلامية

الملخص

عُمر نصوحي بلمن هو عالمٌ عثمانيٌّ تقليدي. قدّم مساهماتٍ غنيةً لعالمنا العلمي من خلال مؤلفاته وأعماله. وروى بلمن الذي يغلب عليه الطابع الكلاسيكي، أحاديث كثيرة في كتبه. ومع ذلك فقد اكتفى بتقديم هذه الأحاديث أحيانًا مع النصِّ والتّرجمة وأحيانًا بالنص فقط وأحيانًا بالترجمة فقط.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الحديثَ الشريف هو أحدُ العناصر التي تشكّل البنية الفكرية لبلمن. وبحسب بلمن، فإنّ أحاديثَ الرسول صلى الله عليه وسلّم تستندُ أساسًا إلى القرآن. ولم يتطرّق بلمن إلى صحّة الأحاديث التي رواها في مؤلّفاته. ومع ذلك فهو يرى أنّ الأحاديثَ الضعيفة يمكنُ أن تُؤخذ كدليلٍ في الأمور المتعلقة بالترغيب والترهيب والفضيلة. لذلك، نجد في مؤلفاتهِ الأحاديث الضعيفة والموضوعة أيضا. كما أن بلمن يظهر احترامًا كبيرًا للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، بلمن، النبي، الصحابة.

* إن هذه الدراسة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

Hüseyin Akyüz, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Hadis Kültüründeki Yeri", *Diyanet İlmi Dergi*, yıl; 2016, cilt; 52, sayı; 2, sayfa; 69-95.

المدخل

إنّ لأحاديث النبي أهميةً كبيرة في فهم القرآن ونقل مثالية النبي إلى الأجيال القادمة. لذلك كانت أقواله وأفعاله صلى الله عليه وسلم مصدر العديد من الأعمال والمؤلفات التي كتبها علماء المسلمين. وأحد هؤلاء العلماء هو عمر نصوحي بلمن (1883–1971)، الذي كان من أبرز علماء الدين في عصره. لقد عاين بلمن أواخر العهد العثماني ونصف قرن من بداية عهد الجمهورية التركية التي كانت تعيش فترات تاريخية واجتماعية مهمّة.

كان عمر نصوحي بلمن، خامسَ رئيسٍ للشؤون الدينية في الجمهورية التركية وكاتبًا غزير الإنتاج. قضى معظم حياته في أنشطة الكتابة والتأليف والنشر. معظم مؤلفاته في مجالات التفسير والحديث والعقيدة والفقه والأخلاق والآداب[1]. ذكر الباحثون أنّه كان كاتبًا مكثرا للرواية[2] وذا فهم تقليدي[3]. ولم يستغن بلمن مثل كل عالم، عن رواية الأحاديث في أعماله التي كتبها من أجل القضاء على الارتباك والتشوّش العقلي السائد في عصره. وشارك عمر نصوحي في المناقشات والمناظرات العلمية في عصره بمنظور قائم على القرآن والحديث. وفي هذا السياق، فإنّ مسألة مقاربة بلمن للسنة/الحديث، بصفته عالمًا في التفسير والفقه، في ظل ظروف ذلك اليوم، هو موضوع يستحقّ الدّراسة.

---

1 Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı -Eserleri-Anılar*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1975, s. 27–59; Rahmi Yaran, "Bilmen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, c. VI, s. 162–163; Ahmet Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011, s. 44–53.

2 Ahmet Yazıcı'nın Ömer Nasuhi Bilmen'i "gelenekçi" diye nitelemesinin gerekçesi, muhtemelen onun eserlerinde makulattan ziyade menkulata önem vermesi ve dinde reformu kabul etmemesi olabilir. Bkz. Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen*, s. 46- 47.

3 Bektaş Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsîri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001, s. 17.

I. ثقافة الحديث/السنة عند عمر نصوحي بلمن

اعتَبر بلمن أحاديث الرسول مصدرًا مهمًّا للدين بعد القرآن، وأفاد أنّ علماء المسلمين مسؤولون عن شرحها وتأويل أحكامها. وأثناء تناول الموضوعات التي يتعامل معها كالاستدلال والشرح والإيضاح، غالبًا ما كان يشير إلى الأحاديث بعبارات مثل: «هذه ثابتة في الأحاديث الشريفة[4]» أو «إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم»[5] أو «كما ورد في الحديث الشريف»[6]. ومن ناحية أخرى، اكتفى في بعض الأماكن بالقول: «توجد أحاديث كثيرة في هذا الموضوع»[7] دون أن يروي أي حديث.

عندما نلقي نظرة فاحصة على مؤلفات بلمن وأعماله، نرى أنّه يركّز على العديد من المصطلحات المتعلقة بأصول الحديث وشروط الراوي للحديث، والجرح والتعديل للرواة، وفضائل المحدثين، وكتابة الأحاديث. كما يقدّم معلوماتٍ عن موضوعات منهج أصول الحديث كالحديث المتواتر، والمشهور، والآحاد، والصحيح، والحديث القدسي وأقسام هذه الأحاديث. ويقدّم معلومات عن القضايا المهمّة في علم الحديث مثل؛ ماهية السنة النبوية وأهميتها، وأقسام السنة، وماهية الأخبار وأنواعها، والأحاديث الضعيفة والعمل بها، وأقسام الحديث الضعيف وأنواعه، والحديث الموضوع، والحديث المرسل وأنواعه وأحكامه.[8]

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, c. IV, s. 1846; c. VII, s. 3546.

5 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul trz., s. 156, 164, 219, 227; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I; s. 149, 190.

6 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I; s. 459; c. V, s. 2521; c. VII, s. 3538.

7 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I; s. 147.

8 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, c. I, s. 47, 134–135, 152–153, 187, 235–241, 245; Ömer Nasuhi Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1959, s. 22–28, 94–99; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1972, s. 26–27; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, c. I, s. 25–30; 133–162.

وكثيرًا ما يؤكّد بلمن على مكانة النبي صلى الله عليه وسلم وضرورة اتّباع سنته.[9] وفي هذا الصّدد، ومن أجل فهم نظرته للحديث/السنة، من الضروري إلقاءُ نظرةٍ مختصرة على فهمه للنبي صلى الله عليه سلم.

1. أفكارُ عمر نصوحي بلمن عن النّبي صلى الله عليه وسلم

وصف عمر نصوحي بلمن النبيَّ صلى الله عليه وسلم بأنّه شمسُ الحقيقة للكون كلّه، ومصدرُ الرحمة واللّطف، والمصباحُ المضيء الذي ينير الليالي المظلمة الحالكة، والشعلة المقدسة. وبحسب بلمن فإنّ النّبي قد ميّز وفرّق بين الحق والباطل، وبين الحلال والحرام، وبين العادات الحسنة والقبيحة، ولم يقاطع صلّى الله عليه وسلم كلام أحد، ولم يكسر قلب أحد، ولم يناد أحدًا بلقب (يكرهه)؛ بل دعا كل واحد باسمه الذي يرضى به. وكان النبي صلى الله عليه وسلم متسامحًا كثيرًا، ومبتسمًا، وذا قلبٍ واسع، وصبورًا، وكان أكرم الناس عند معاملته معهم. كان لا يحب اللغو، ولا يتحرى عيوب الناس بل يسترها.

يؤكّد بلمن، وخاصة في الجزء الأخير من كتابه المسمى بـ «تعاليم الإسلام العظيمة» (*Büyük İslâm İlmihali*)، على المحاسن الأخلاقية للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى أهمية التمسك بسنته بشكل خاص. وبحسب قوله، فإن النّبي صلى الله عليه وسلم كان بيانه موجزًا، وكلامه فصيحًا؛ أي أنه صلى الله عليه وسلم كان يعبّر عن مقاصده العليا بوضوح وطلاقة، وكانت كلماته المباركة تحمل في طياتها جُملا حكيمة وأدبية تجمع معاني كثيرة لا مثيل لها.[10] ولا يُعَدُّ كلام النبي صلى لله عليه وسلم شعرًا، ولكن يمكن رؤية بعض كلماته منظوما؛ مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب».[11] وعلى الرغم من أنّ أحاديثه القصيرة مثل هذه تعتبر أشعارًا، إلّا أنّها ليست كلمات قيلت بقصد الشعر. فإن مثل هذه الأقوال النادرة للنبي صلى الله عليه وسلم، ومثل هذه

---

9 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 140; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 232, 442, 445; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hikmet Gonceleri (500 Hadîs-i Şerîf Tercümesi ve İzahı)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963, s. 100.

10 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 567–571.

11 البخاري، الجهاد، 52، 61، 97، 168، المغازي، 54.

البيانات والكلمات هي تعبيرات صدرت عنه صلى الله عليه وسلم بشكل مفاجئ.[12]

ووفقا لِبلمن فإنّ مصدر كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو القرآن.[13] فقد كان نبيّنا يستوحي من آيات القرآن. حيث كان يقول أقواله ويفعل أفعاله كليًا وفقًا للقرآن.[14] ووفقًا لبلمن أيضا، لا يمكن أن يكون هناك تعارض حقيقي بين الحديث والآيات أو الأحاديث الأخرى؛ وذلك بموجب هذه الآيات: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى *إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾.[15] وبما أنّه ينطق بوحي الله تعالى فلا يمكن أن ينطق بكلام متناقضٍ مع القرآن.[16] وفي هذا السّياق، من الضروري معرفة الأحاديث لفهم الحقائق القرآنية وإدراكها جيّدًا.[17]

وأوضح بلمن أنّ كل فعل أو قول أو إقرار صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم يسمى حديثا.[18] ومع ذلك، فقد عدّ السنن القولية فقط من الحديث، في كتاب آخر له.[19] وعلى الرّغم من أننا نفهم من هذا التعبير أن بلمن يميّز بين السنة والحديث، إلا أنّه عندما ننظر في تعريفاته للسنة[20]، يمكننا أن نقول إنّه ينظر إلى السنة والحديث على أنّهما مفهومان مترادفان. كما أن بلمن ذكر أنّ النوع الثاني من الوحي، -وهو الوحي غير المتلو-، هو الحديث القدسي. ووفقًا له، فإنّ هذه الأحاديث كانت ملهَمة من الله سبحانه وتعالى في قلب النبي بدون وسيط.[21] وفي مؤلف آخر له، وسّع بلمن نطاق مفهوم الوحي غير المتلو وقال:

---

12 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. VI, s. 2953.

13 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. IV, s. 1813.

14 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 47.

15 سورة النجم 53/5-3

16 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 154.

17 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 134.

18 Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 22; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. III, s. 1539.

19 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 133.

20 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 133; Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 94-95.

21 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. II, s. 706; c. VII, s. 3257.

«أقوال النبي وأفعاله خيرُ مثال يجب على الأمة اتّباعه. وكلّ كلام النبي هو نتاج وحي إلهي. إذ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾.[22] ومن أجل ذلك فإن الأحاديث النبوية هي آثار الوحي الإلهي، أو الإلهام الرباني الذي يسطع أو ينعكس على قلب النبي. لذلك تُسمّى هذه الأحاديث ب»الوحي غير المتلو»، وتعدُّ جزءًا من أجزاء الوحي «الظاهر». وأيّ حكم من الأحكام التي أفادها الرسول نتيجة الاجتهاد والتأمّل، يشكل الجزء «الباطن» من أجزاء الوحي غير المتلو.[23]

لقد أكّد بلمن أن السنة النبوية مهمّة جدّاً، وأنّ أصول الدين مقدّسة ويجب على الأمة اتباعها. ولكنه ذكر أيضا أنه من الضروري تدقيق ما إذا كان كلّ ما أسند إلى النبي ونُسب إليه كسنة نبويّة هي بالفعل صادرة عنه أم لا.[24]

وقد عدَّ عمر نصوحي بلمن الأحاديثَ من مصادر الدين. وفي الواقع، تعتبر الأحاديث أحد المصادر الرئيسية التي يعتمد عليها المسلمون عند التعامل مع القضايا الصعبة. لذلك فإن من واجبات علماء المسلمين أن ينقلوا هذه الأحاديث إلى الأمة الإسلامية ويشرحوا أحكامها.[25]

ويرى بلمن أنّ الأحاديث تقيّد وتنسخ الآيات التي تعبر عن العمومية. وعلى سبيل المثال قال الله سبحانه وتعالى:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[26] وفسّر بلمن هذه الآية وعقوبة الزنا الواردة فيها على النحو التالي: «تشمل هذه الآية الحكم الأول في هذه السورة. وهو يتعلق بالمحصنين وغير المحصنين (يعني غير المتزوّجين) من الرجال والنساء. أما بالنسبة للمتزوجين فتطبق عقوبة الرجم عليهم حسب الأصول والأحكام. وإن العمومية في هذه الآية تمّ نسخها وتقييدها بالحديث الشريف.[27]

---

[22] سورة النجم 53/5-3

[23] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 133–134.

[24] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 134.

[25] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 388, 428, 485; c. III, s. 1528.

[26] سورة النور، 24/2

[27] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. V, s. 2320.

وممّا لا شكّ فيه أن أصحابه صلى الله عليه وسلم كانوا قد استخدموا الأحاديث كمصدرٍ لحلّ المشكلات في القضايا الصعبة، وهم روّاد الرجوع إلى الحديث فيماً استشكل من المسائل. ولذا، من المهمّ عرضُ أفكار بلمن بشأن الصحابة الكرام الذين هم أول المخاطبين للنبي صلى الله عليه وسلم.

2. أفكار بلمن بشأن الصحابة الكرام

يعرِّف الشيخ بلمن الصحابي بقوله: «الصحابي هو كلّ من لقي النبي صلى الله عليه وسلم ولو لمرة واحدة وآمن به، ومات وهو على دين الإسلام»[28] ووفقا له، فإنّ المحادثة مع الرسول ولو للحظة واحدة، فضيلة وخصوصية مهمة.[29] ويصف بلمن الصحابة بأنّهم شخصيات صادقة ومتميّزة، وأنهم لا يتردّدون في قول الحقيقة، ولا يخضعون للباطل، لا يملون من الأعمال الشاقة، ولا يخرجون عن طاعة الرسول، ولا يقذفون أحدا ولا يكذبون؛[30] ويؤكّد على ضرورة إظهار الاحترام والمحبة والمودة لهم[31] لأنهم قدّروا قيمة بعضهم البعض، وأظهروا الاحترام المتبادل والحب لبعضهم البعض.[32]

وبحسب بلمن، فإنّ جميع الأشخاص الذين رأوا النبي وآمنوا به هم مباركون ومقدسون ويستحقون الاحترام من كلّ النواحي. إن قيمة الصحابة وشرفهم أعلى بكثير من جميع أفراد الأمة الآخرين. وهذه ثمرة شرف اللّقاء به صلى الله عليه وسلم، وكونهم أول من خدموا دين الإسلام. ولذلك، يجب احترام كلّ أصحاب النبي، النبلاء والنجباء ويجب محبتهم دون استثناء.[33] وبالنسبة لعمر نصوحي بلمن فإن جميع الصحابة عدول.[34]

---

28 Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İ'tikâdları (Hazreti Muâviye Hakkındaki Suâllere Cevaplar)*, Bilmen Yayınevi, trz., s. 23; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 538.

29 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 23.

30 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 50, 60.

31 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 34.

32 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 34–36.

33 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 538.

34 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 127–128, 175; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 235, 245.

ويلزم عند الحديث عنهم استخدام تعابير محترمة.[35] والكلام السيّئ عن الصحابة الكرام هو فعل يعارض سنة الرسول، ويخالف رضاه.[36]

هناك مسألة أخرى مهمة تتعلق بثقافة الحديث عند بلمن وهي معرفته بالمؤلفات التي وردت فيها الأحاديث التي اقتبسها. وفي هذا السياق، من الضروري البحث عمّا إذا كان لديه وعي بالمصادر وما إذا كانت هناك مشكلة مرجعية.

3. القيمة المرجعية لكتب الحديث التي استشهد بها بلمن

عندما ننظر إلى مؤلفات عمر نصوحي بلمن نرى أنّه يذكر أحيانًا الكتب التي هي مصدر الأحاديث التي رواها، وأحيانًا لا يذكرها. وفي المواضع التي يستشهد فيها يكتفي بذكر اسم المصدر، دون ذكر المجلد أو أسماء الأبواب؛ فيقول مثلا: «هكذا يُروى في البخاري، ومسلم يروي هكذا». أو «بحسب رواية أبي داود والنسائي».[37] بالإضافة إلى ذلك، لا يذكر بلمن في مقدمة كتابه «تفسير القرآن الكريم ومعانيه العالية» إلّا الأعمال المتعلّقة بالتفسير والتي استفاد منها كمرجع في كتابة تفسيره. ولكنه لا يقدّم أيّ معلومات حول كتب الحديث التي استخدمها كمرجع. ومن ناحية أخرى، يقدم بلمن في بعض مؤلفاته قائمة بالمصادر التي نقل منها الأحاديث كدليل لموضوعاته.[38] وعندما نفحص هذه القائمة، يمكننا القول إنه استفاد من مصادر غنية للحديث.[39] ويثق بلمن بصحيحيّ البخاري ومسلم ثقة كبيرة من بين كل المؤلفات والمصنفات التي يذكرها، ويصف الشيخين

---

[35] وعادة ما يستخدم العبارات التالية عن الصحابة: أصحاب كرام، أصحاب كوزين (يعني الصديق المختار والرفيق والصديق المحبوب.) صحاباء كوزين (يعني الصديق المختار والرفيق والصديق المحبوب.)انظر Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, c. I, s. 154، ووصف نسب صفات من القتل والفساد والشكاوة والمهرج والكلب العاض إلى أي من الصحابة بأنها «إهانة». وانتقد بشدة أولئك الذين تصرفوا على هذا النحو. (انظر Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 53–54)

[36] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 10–13.

[37] Örnekler için bkz. Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 377, 519; c. II, s. 654, 1597–1598.

[38] Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 2.

[39] Selçuk Coşkun, "Ömer Nasuhi Bilmen'in 500 Hadîs-i Şerîf Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tahlili", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 1998, c. I, sy. 2, s. 183–184.

بأنّهما أعظم علماء الحديث.[40] ووفقًا له فإن أصحّ الكتب بعد القرآن الكريم هي الكتب الستة.[41]

ومن بين الكتب التي أشار إليها بلمن، هناك كتب تتعلق بعلم الحديث، وكتب لا تتعلق بهذا الفرع من العلم. وهو قد طالع وقرأ العديد من كتب الحديث و التفسير و غيرها من العلوم وبحث فيها، قديمها وحديثها. ومن بين هذه الكتب التي استخدمها بلمن كمصدر، كتب الحديث التي تحتوي على روايات ضعيفة وأحاديث موضوعة بالإضافة إلى الأحاديث الصحيحة. وفي الواقع فإن بلمن لا يعتقد بأنّ كلّ كتاب يحتوي على أحاديث صحيحة. ولكن على حدّ قوله فإنّ المؤلفين نقلوا مثل هذه الروايات لنقدها، والتمييز بين الصحيح وغير الصحيح منها، والتعرّف على القوي والضعيف من الأسانيد كذلك.[42]

وعندما ننظر إلى الكتب والمؤلفات التي استخدمها بلمن كمصدر،[43] يمكننا القول بأنه تصرف بشكل متساهل عند اختيار الأحاديث. وأهم دليل على ذلك هو اقتباسه الأحاديث والروايات من مصنفات التفسير والفقه والتصوف. وكما هو معلوم، فإن تحري الدقة في البحث عن الأحاديث الصحيحة ليس أمرا شائعا بين مؤلفي هذه المصنفات. وتساهُل الصوفيين في رواية الأحاديث الضعيفة المتعلقة بمواضيع الزهد والرقائق أمرٌ مشهور.[44] و لم تكن العديد من كتب التفسير خالية من الأحاديث الضعيفة والإسرائيليات. ومع ذلك، فمن الحقائق التّاريخية أنّ العديد من المؤلفين الذين عاشوا قبل بلمن نقلوا الأحاديث في مؤلفاتهم، من المصادر الفرعية للحديث؛ لا من المصادر الأولية. ومن الجدير بالذكر هنا، أنّ نقد المصادر المذكورة من حيث المصداقية لا يعني أنّ جميع الروايات الواردة فيها، روايات تحتوي على الإشكال والضعف والوضع. وفي هذا السياق، يجب

---

40 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 153, 168; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. VII, s. 3545.

41 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 154, 167–171.

42 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 108–109.

43 انظر Coşkun, "Ömer Nasuhi Bilmen", s. 183–184.

44 Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 39-64; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 671-676.

تحديد النقاط التي يهتم بها بلمن عند اختيار الأحاديث. وبمعنى آخر يجب أن نسأل: هل استخدم بلمن الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وهل قسّم بين الأحاديث من ناحية الصحة؟

4. صحة الأحاديث التي ذكرها عمر نصوحي بلمن كدليل

فيما يخص طريقة تناول بلمن للأحاديث في كتبه، فقد اكتفى بلمن أحيانًا بنقل النص العربي للأحاديث، بينما أورد أحيانًا أخرى الأحاديث باللغة العربية والتركية معًا، أو ذكرها بترجمتها التركية فقط، وذكر أحيانًا النصوص العربية للأحاديث في الحاشية. وهو نادرًا ما كان يعبر عن آرائه حول صحّة الحديث. فعلى سبيل المثال؛ في نهاية سورة يٰسٓ، ذكر ثلاثة أحاديث تتعلق بفضيلة السورة المعنيّة. وقال عن صحة هذه الأحاديث ما يلي: «من قرأ يٰسٓ، ابتغاء وجه الله غفر له ما تقدم من ذنبه، فاقرؤوها عند موتاكم»[45] إن هذا الحديث صحيح. لكنْ هناك حديثان رُوِيا بالمعنى نفسه: (إن لكلّ شيء قلبًا، وقلب القرآن يٰسٓ، من قرأها فكأنما قرأ القرآن عشر مرات)[46]، (من قرأ يٰسٓ مرة فكأنما قرأ مرتين).[47] هذان حديثان ضعيفان، وليسا من جملة الروايات الصحيحة»[48].

ووفقا للسيوطي (ت. 1505/911)، فإن أولى هذه الروايات الثلاثة ضعيفة[49]؛ والاثنين الآخرين موضوعان[50] عند الألباني (ت 1999/1420).

---

[45] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, Şuabü'l-îmân, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî ez-Zağlul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410, c. II, s. 479.

[46] الترمذي، "فضائل القرآن"، 7; Bu hadisin zayıf bir rivayet olduğu konusunda bkz. Mahmut Karakış, *Yâsîn Sûresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 18–24.

[47] ورد ككلام أبي سعيد في المصادر. Bkz. Beyhakî, Şuabü'l-îmân, c. II, s. 481.

[48] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. II, s. 2959.

[49] عبد الرحمن بن بكر السيوطي، *الجامع الصغير من حديث البشير النذير*، (تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، 1996/1417، 952/2. وانظر عن ضعف هذا Karakış, *Yâsîn Sûresiyle İlgili Rivayetler*, s. 72-75.

[50] السيوطي، *الجامع الصغير*، 283/1، 951/2، وأيضًا انظر: محمد ناصر الدين الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وآثارها السيئة في الأمة*، (مكتبة المعارف، الرياض، 2000/1421) 312/1 ، 158/10.

وقال بلمن في حديث: « (أمرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين)،[51] هذا الحديث ضعيف أو بحكم الضعيف، وإن صحّ فمؤوّل، ولا يُعرف صراحةً بحق من وَرَد».[52]

وكذلك عدّ بلمن حديث: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه»[53] حديثا موضوعًا. ويعتقد بلمن أنّ مثل هذه الكلمة لم تصدر من فم النبي صلى الله عليه وسلم.[54] كما كان يرى بلمن وجوب تجنب الروايات الضعيفة والموضوعة في تفسير القرآن. إذ شدَّد في كتابه «طبقات المفسرين» على أنّ المفسرين يجب أن يتجنبوا الأحاديث الضعيفة والموضوعة[55].

كان بلمن مهتمًا أيضًا بأسانيد الأحاديث كما يُفهم من بعض أقواله. فجُمَلُه حول أهمية سند الحديث تدعم رأينا: «إذا كان رجال السند العالي من الثقات يكون السند مرجّحا وقيمته عظيمة. لأنّه عندما يقلّ عدد الرواة يقلّ احتمال النسيان والسهو، وتزيد قوة الحديث. لذلك بحث المحدثون عن السند العالي، واهتموا بذلك اهتمامًا بالغًا. ولمّا كانت أسانيد الأحاديث التي رواها الرواة مثل الإمام مالك والبخاري اللذين عاشا في زمن التابعين، أوثق من أسانيد الأحاديث التي وردت من بعدهما، كانت قيمة أحاديثهما أكبر.[56] وعلى الرّغم من ذلك، لم يأخذ بلمن هذه المعلومات -التي قدّمها من الناحية النظرية- بعين الاعتبار أثناء نقل الأحاديث. وركّز في روايته للأحاديث على المعنى لا الإسناد. وفي الواقع، يُلاحظ أنّ الكثير من الأحاديث التي استدلّ بها في مؤلفاته حَكَم عليها المحدثون بالضعف. نذكر بعض الأمثلة على هذا الوضع:

---

[51] أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، *البحر الزخار (مسند البزار)* (تحقيق: عادل بن سعد محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، 1988/1409)، 215/2، 27/3.

[52] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 67.

[53] أبو العباس بن يحيى بن جابر بن البلاذري، *أنساب الأشراف*، (تحقيق: سهيل ذكار، رياض، زركلي، دار الفكر، بيروت 1996)، 136/5.

[54] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 136.

[55] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 143.

[56] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 26.

حديث: «حياتي خير لكم، وموتي خير لكم»[57] استدلالًا بهذا الحديث قال بلمن إنّ حياته في الآخرة رحمة لمن يتّبعون أوامر النبي وتوصياته.[58] لقد وردت هذه الرواية في مصارد الحديث بأسانيد ونصوص مختلفة.[59] وعلى الرغم من أنّ بعض هذه الروايات قيل عنها بأنّها «صحيحة السند» إلّا أنّ معظم العلماء مثل زين الدين العراقي (ت 1404/806) والمناوي (ت 1622/1031) يعتبرونها «ضعيفة».[60] وقال الألباني إن جميع الروايات حول هذا الحديث «ضعيفة»، وبعضها موضوعة.[61]

وأكد بلمن على ضرورة تفضيل الطريقة الوسطى في حب أهل البيت بالابتعاد عن الإفراط والتفريط من حيث إظهار الاحترام والمودة تجاههم. واستدل على ذلك بحديث: «خَيْرُالْأُمُورِاَوْسَطُهَا»[62]

وذكر العجلوني (ت. 1749/1162) عن هذا الحديث أنّ ابن الغرس (ت. 1489/894) حكم عليه بالضعف.[63] وكذلك وصف زين الدين

---

[57] السيوطي، *الجامع الصغير*، 436/1.

[58] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 7.

[59] البزار، *البحر الزخار*، 308/5.

[60] أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، *المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار* (تحقيق: أبو محمد أشرف بن المقصود، مكتبة الطبارية، الرياض، 1995/1415)، 1051/2، محمد عبد الرؤوف المناوي، *فيض القدير شرح جامع الصغير*، (دار الكتب العلمية، بيروت 1994/1415)، 531/3، أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، *تخريج أحاديث إحياء العلوم الدين*، (دار العاصمة، الرياض، 1987/1408)، 2190/5.

[61] الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة*، 404/2-406.

[62] أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، *المصنف* (تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1409)، 179/7؛ البيهقي، *شعب الإيمان*، 261/5. Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 21.

[63] إسماعيل بن محمد العجلوني، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*، (تحقيق: يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة علم الحديث، دمشق، 1421)، 346/1.

العراقي[64] (ت. 1404/806)، والسخاوي،[65] (ت. 1496/902) والألباني[66] أن هذا الحديث ضعيف. وروى ابن عبد البر (ت.1071/463) أن هذا القول من أقوال الفلاسفة.[67]

كما استدلّ بلمن بالروايات الضعيفة على وجوب إظهار الاحترام والمودة تجاه الصحابة.[68] ومن هذه الأحاديث الضعيفة: «لعن الله من سبّ أصحابي».[69]

«إنَّ اللهَ تَبارَكَ وتَعالى اختارَني، واختارَ لي أَصحابي، فجَعلَ لي مِنهُم وُزراءَ وأَنصارًا وأَصهارًا، احفظونِي في أصحابِي، فمَن حَفِظَني فيهِم، كان عليه من اللهِ حافِظٌ، ومَن لم يَحْفَظْنِي فيهِم، تَخَلَّى اللهُ عنه، ومَن تَخَلَّى اللهُ عنه يُوشِكُ أن يأخذَه».[70]

«ذَرُوا لِي أَصْحَابِي أَوْ أُصَيْحَابِي فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَوْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، لَمْ يُدْرِكْ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ».[71]

لقد ذكر بلمن حوالي 169 حديثًا ضعيفًا في كتابه المسمّى بـ

---

[64] العراقي، *المغني*، 740/2–758، الحداد، *تخريج الأحاديث إحياء علوم الدين*، 1803/4.

[65] شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *المقاصد الحسنة في بيان كثيرين من الأحاديث المشتهرة على الألسنة* (تحقيق: عبد الله محمد الصديق، عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1979/1399) ص. 205.

[66] محمد ناصر الدين الألباني، *ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)* (المكتبة الإسلامية، بيروت 1988/1408)، ص. 181.

[67] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البار، *الاستذكار*، (تحقيق: عبد المطيع أمين قلعجي، دار كتيبة، دمشق 1993/1414) 143/2.

[68] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 107.

[69] أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، *المعجم الأوسط*، (تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة 1415) 94/5. قال المناوي في *فيض القدير* 350/5، حسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد* (تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت 2001/1422)، 553/9؛ الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة*، 146/7.

[70] أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، (دار الكتب العلمية، بيروت 2001/1422) 553/9، الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة* 146/7.

[71] أبو القاسم بن علي الحسن ابن العساكر، *تاريخ دمشق*، (تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت 1998)، 392/19. قال الألباني إن هذا الحديث مرسل وضعيف. الألباني، *ضعيف الجامع الصغير*، ص. 734.

Büyük İslâm İlmihali ومن هذه الأحاديث: «ما عال من اقتصد».[72] و«التمسوا الجار قبل الدار، والرفيق قبل الطريق».[73] و»إذا جاءكم زائر فأكرموه»[74] و«إنّ الله يحبّ السهل الطلق الوجه».[75]

يجب أن يكون لبلمن سببٌ في استخدام هذه الأحاديث دون نقد لها.[76] عندما ننظر إلى مؤلفاته، نرى أنّه يعتقد جواز العمل بالأحاديث الضعيفة

---

[72] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 489; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 277;

وللحديث انظر: أحمد بن حنبل، 447/1، ضعّفه الهيثمي والعراقي، ومحمد درويش الحوت والألباني. انظر: الهيثمي، *مجمع الزوائد*، /10329، العراقي، *المغني*، 896/2، محمد درويش الحوت، *أسنى المطالب في أحاديث محتلفة المراتب*، (دار الكتاب العربي، بيروت 1983/1403)، ص. 270، الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة*، 448/9.

[73] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 487.

وللحديث انظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، *المعجم الكبير*، (تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل 1983/1404)، 268/4، وضعفه الهيثمي في *مجمع الزوائد*، 211/8، العجلوني، *كشف الخفاء*، 162/1، الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة*، 14/7.

[74] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 486;

للحديث انظر: أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي القضاعي، *المسند*، (تحقيق: عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986) 445/1. وللآراء حول هذا الحديث انظر: عبد الرحمن بن أبي حاتم ممد بن إدريس الرازي التميمي، *علل الحديث*، (تحقيق: محبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت 1405)، 342/2، العراقي، *المغني*، 355/1، الألباني، *دافع الجامع الصغير*، ص. 64.

[75] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 482

وللحديث انظر: شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسره الحافظ أبو شجاع الديلمي، *الفردوس بمأثور الخطاب* (تحقيق: سعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت 1986)، 156/1، وصف العلماء الحديث بضعف. انظر: محمد طاهر المقدسي، *ذخيرة الحفاظ*، (تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفروائي، دار السلف، الرياض، 1996/1416) 606/2، العراقي، *المغني*، 493/1: *سلسلة الأحاديث الضعيفة*، 123/7.

[76] نودّ أن نشير إلى أننا لا نعتقد أن الحديث الضعيف لا فائدة منه. لأنه قد لا يكون من الممكن إيجاد آيات والوصول إلى حديث صحيح حول كل قضية تنتظر الحل. لذلك، يجب تقييم الأحاديث الضعيفة بشكل منفصل حسب خصائصها والموضوع الذي ستستخدم فيه، ويجب أخذ الأدلة. والواقع أن علماء الحديث لم يتردّدوا في نقل الروايات الضعيفة التي وصلت إليهم بشرط عدم صحة الرواية. حتى الفقهاء قدموا الحديث الضعيف إلى القياس.

Bkz. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 109-129; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i*

مع عدم التصديق الجازم بصحتها. ولا يقبل بلمن أبداً الرفض الكامل للأحاديث الضعيفة. وبالنسبة له عندما يُروى الحديث الضعيف يجب أن يقال: «لقد رُوِيَ عن النبي» بدلا من: «قال رسول الله».[77]

كما أن بلمن قد استدلّ في مؤلفاته بالأحاديث التي رآها علماءُ الحديث موضوعة، منها: «الخليفة بعدي أبو بكر ثم عمر ثم يقع الاختلاف.»[78] ما أكرم النساء إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم».[79] « قِوَامُ المَرْءِ عَقْلُهُ، ولا دِينَ لِمَنْ لا عَقْلَ لهُ».[80]

وذكر عمر نصوحي بلمن في موطن آخر -على عكس موقفه الموضح أعلاه- أنّ الأحاديث الموضوعة تحتوي على علامات تبيّن بطلانها كظلام الليل، وأن القلوب الطيبة تكرهها وتنفر منها. وعرّف بلمن في أحد كتبه الحديثَ الموضوعَ على النحو التالي: «هو حديث أُسند إلى النبي خلافًا

Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum), Akdem Yayınları, İstanbul 2011, s. 276-283.

77 Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler*, s. 24.

78 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 54-57;

وللحديث انظر: علي بن عمر الدارقطني، *تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان*، (خليل محمد العربي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1994/1414)، ص. 61 واتّهم عبد الرحمن بن عمرو بن جبل بوضع الحديث، انظر: محمد طاهر المقدسي، *كتاب معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوعة*، (تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1985/1406)، ص 263، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، (تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت 1995)، 26/2، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد بي معوض، دار الكتب العلمية بيروت 1996/1416)، 28/2.

79 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 480;

وللحديث انظر: ابن عساكر، *تاريخ دمشق*، 313/13 ولتقييمات حول هذا الحديث انظر: الألباني، *ضعيف الجامع الصغير*، ص. 428، الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة* 241/2.

80 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 479;

وللحديث انظر: البيهقي، *شعب الإيمان*، 157/4، الديلمي، *الفردوس*، 217/3، ولتقييم على هذا الحديث أنه حديث موضوع انظر: أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني في *الكامل في الضعفاء الرجال*، (تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، 1988/1409)، 100/3، الحوت، *أسنى المطالب*، ص. 203؛ الألباني، *سلسة الأحاديث الضعيفة*، 546/1.

للحقيقة».[81] وقال بلمن في كتاب آخر عن الحديث الموضوع: «وقد أسند بعض الناس بعض الأقوال والأفعال إلى رسول الله، خلافًا للحقيقة، لإثبات ادعاءاتهم أو تحقيق مقاصدهم. وتُسمى هذه الأقوال أحاديث موضوعة. وهذا إجرام وذنب كبير».[82] وحسب بلمن فإن الحديث الموضوع كذب؛ ورواية مثل هذه الأحاديث عمدًا حرام؛ ومع ذلك، فلا يمكن القول بأن كلّ حديث حكم عليه بالوضع موضوع فعلًا. ووفقًا له، ينبغي إجراء بحث دقيق بشأن هذه المسألة أولا وإصدار الحكم عليها بعد ذلك.[83]

وحسب ما علمنا، فإن بلمن يحكم بوضع الحديث بطريقتين:

أ. إنّ معارضة الرواية للأحاديث الصحيحة والحسنة في المعنى دلالةٌ على أن هذه الرواية موضوعة. فعلى سبيل المثال رواية: «إن معاوية في تابوت من النار».[84] قال بلمن عنها: هذا حديث موضوع. فيجب أن نفكّر جيّدًا: هل يصح أن يدعو الرسول لشخص هو من أهل النار فيقول: «اللهم اجعله هاديًا مَهْديًّا واهدِ به»؟[85] وهذا الحديث حديث حسن؛ وهل بعد دعاء النّبي صلى الله عليه وسلم يبقى هذا الرّجل في تابوت من النار؟[86]

ب. يجب فحص آراء علماء الحديث ومؤلفاتهم لمعرفة وضع حديث ما. فعلى حدّ قوله لا توجد قيمة دينية للروايات التي تقول: (من فاتته صلاة في عمره ولم يحصها منذ 60 و70 سنة، فليقم في آخر جمعة من رمضان وهي تكفر عن الصلوات الفائتة)، لا توجد قيمة دينية لهذه الروايات. والحديث الذي روي في هذا موضوعٌ[87] على حسب آراء المحدثين. ولا يوجد هذا الحديث في مصادر الحديث، ورواته ليسوا من المحدثين.[88]

---

81 Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler*, s. 27.

82 Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 275.

83 Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 275.

84 Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler*, s. 27.

85 البلاذري، *أنساب الأشراف*، 136/5.

86 ابن أبي شيبة، *المصنف*، 397/6، الترمذي، المناقب، 47.

87 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 137.

88 محمد بن علي الشوكاني، *الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة*، (تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت 1995/1416)، ص. 54.

يوجد في مؤلفات بلمن بعض الأحاديث، لا يمكن العثور عليها في المصادر الموثوقة. مثل: «صنعة في اليد أمان من الفقر».[89] «السّؤال آخر كسب العبد،[90] «نفسك مطيتك فارفق بها»[91] «عزّ من قنع وذلّ من طمع»[92] «الظلم أسرع شيء إلى تعجيل نقمة».[93]

وعلى الرغم من أن بلمن انتقد هذه الأحاديث بقوله: «أولًا يحتاج هذا الحديث أيضًا إلى فحص من حيث صحته»،[94] و«لا يُستند إلى الأحاديث المتروكة»[95] إلا أنه ذكر وأورد الأحاديث الضعيفة والموضوعة في مؤلفاته وكتبه دون ذكر المصادر. أليس هذا تناقضًا؟ وهل قام بكل ما يلزم من تدقيق النص والسند في الأحاديث التي استدل بها في كتبه؟ قد تتبادر هذه الأسئلة وما يشابهها إلى الذهن. يجب أن نوضح في البداية أن بلمن ذكر أنه من الضروري تقرير ما إذا كان يمكن القول إنّ الحديث صحيح أو حسن أو ضعيف بناءً على ما إذا كان من رووه أناسًا موثوقا بهم أو لا. وعلى حسب قوله فإن النقطة التي لا ينبغي إهمالها في هذا الصدد، هي أن الحديث المُسمّى صحيحا يمكن أن يكون ضعيفًا، والحديث الذي يعتقد أنه ضعيف يمكن أن يكون صحيحًا أيضًا. لأنه من الممكن أن يخطئ الراوي الذي يُعدُّ من الثقات. ويمكن أيضًا للراوي الذي يُنظر إليه على أنه ضعيف أن يكون مترجمًا ومفسرًا للحقيقة. ومع ذلك، بما أنّه لن يكون من الممكن معرفة حقيقة الأمر، من الضروري تحديدُ صحة الحديث من خلال النظر في خصائص الرواة وشروطهم بشأن السند فقط.[96] وكما نرى فإن بلمن لم يذكر أسانيد الأحاديث في مؤلفاته وكتبه.[97] بل أخذ نصوص الأحاديث في الاعتبار غالبا. فيمكن القول إن بلمن تناقض مع نفسه في هذه القضية. فهو يقول عن الحديث: «شفاعتي لأُمّتي إلى من أحبّ أهل بيتي»[98] أنه يجب أن

89 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 450.
90 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 450.
91 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 479.
92 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 505.
93 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 505.
94 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 138.
95 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 136.
96 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 148.
97 Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 136.
98 الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 146/2.

يُعالَج من حيث الرواية والسند. ومع ذلك فهو يقدّم تفسيرات حول المعنى الصحيح للحديث فقط دون أن ينتقد إسناد الحديث؛ ويؤكّد على أنّ من لا يحب أهل البيت لا يمكن أن يُعدُّ من أمّة محمّد، وبالتالي لا يمكنه أن ينال الشفاعة. ووفقًا له، فإنّ حبّ أهل البيت هو علامة على الإيمان، وثمرة للهداية، ووسيلة لنيل شفاعة الرسول[99] صلى الله عليه وسلم. إلا أن القاسم بن جعفر، أحد رواة هذه الرواية، اتُّهم برواية أحاديث منكرة عن أبيه.[100] وقد ضعّف الألباني هذه الرواية بالنظر إلى حال الراوي.[101]

ويبدو أن سبب استدلال بلمن بهذه الأحاديث هو أنه قيّم هذه الروايات من حيث الترغيب والترهيب والفضائل.[102] ولم يرَ جمهور المحدثين بأسًا في رواية الأحاديث الضعيفة المتعلقة بالترغيب والترهيب وفضائل الأعمال والأمثال والزهد والأخلاق،[103] وتسامحوا مع الأحاديث الضعيفة التي لم يكن ضعفها شديدًا وعملوا بها.[104] لذلك ربما تساهل عمر نصوحي بلمن برواية الأحاديث الضعيفة بناءً على هذا الجواز والرخصة. ومن ناحية أخرى يمكن القول إنه باستخدام هذه الرخصة في مجال الحديث تصرّف كالعلماء السابقين. وبالإضافة إلى ذلك، لجأ إلى الأخبار الضعيفة في الأمور التي لم يرد فيها خبر صحيح. ويمكننا القول إنه اهتم بالوصول إلى رواية حتى لو كانت ضعيفة. ربما كانت فكرته الأساسية أثناء شرحه للمسائل هي الاستدلال والاحتجاج بالقرآن والسنة أولًا. وعند الاستشهاد بالأحاديث النبوية، كان يكتفي بالاعتماد على الكتب الإسلامية، سواء كانت تتعلق بعلم الحديث أو لا. وبسبب هذا الاعتماد، نقل الأحاديث دون نقدها ومراجعتها.

وقد يكون بلمن قد حكم بصحة الأحاديث –التي اعتُبرت موضوعة– باجتهاده. ويمكن أن يكون روى هذه الأحاديث بناءً على حسن ظنّه بها.

---

[99] إذ إن القرآن يدعو إلى حبّ أقارب النبي صلى الله عليه وسلم، انظر: الشورى 23/42.

[100] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 148.

[101] الألباني، *سلسلة الأحاديث الضعيفة*، 222/8.

[102] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 147.

[103] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 147.

[104] Babanzâde Ahmet Naim Bey, *Hadis Usulü ve Istılahları*, haz. Hasan Karayiğit, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 341.

وأن سبب روايته للأحاديث التي لم نتمكن من الوصول إلى مصدرها هو أنّ معاني هذه الأحاديث تتطابق مع القرآن والأحاديث الصحيحة. في واقع الأمر، أعرب بلمن عن نظرته هذه في ردّه على المزاعم التي تفيد بوجود الأحاديث الضعيفة والأحاديث الموضوعة والمجهولة في كتب الغزالي (ت.1111/505)، قائلا: «والحقيقة أن هناك أحاديث مثل هذه في كتاب إحياء علوم الدين وكتب مماثلة. وفي الحقيقة لا ينبغي وصفها بأنّها أحاديث. إلا أن هذه الروايات لا تتعلق بالأحكام، بل تتعلق بالفضائل والترغيب والترهيب. ولطالما تم التساهل في ذكرها باسم الحديث منذ زمن طويل. وقد نقل الغزالي الأحاديث إلى كتبه من كتب العلماء والصوفية قبله. ومن المحتمل أنّه نقل هذه الأحاديث بناءً على صحتها أو بناءً على حسن ظنّه بها. فلا يمكن أن يكون أراد أن يحشو كتبه بالأحاديث الموضوعة والمجهولة. كما أن العديد من هذه الأحاديث المذكورة دون إسناد تتّفق مع الأحاديث الصّحيحة في المعنى.[105]

وقد روى بلمن في مؤلفاته الأحاديث الصحيحة والحسنة وكذلك الأحاديث الضعيفة والموضوعة. ونادرًا ما قدّم توضيحاتٍ حول صحة الروايات. وعلى سبيل المثال قال بلمن في فضل معاوية: «وهناك بعض الأحاديث المتعلقة بهذه المسألة في كتب الأحاديث النّبوية. وهذه الأحاديث صحيحة وحسنة من ناحية الإسناد». وهكذا أشار إلى صحة الأحاديث.[106] وعلاوةً على ذلك فقد تناول العديد من الأحاديث الصحيحة والحسنة في مؤلفاته واستدل بها. منها: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِه».[107] «الحياء شعبة من الإيمان».[108] «حسن العهد

[105] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. II, s. 454.

[106] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 40; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 143–144; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. VIII, s. 4116; Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 105, 152.

[107] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 113;
ولمصادر الحديث انظر: البخاري، الإيمان: 5، الرقاق: 26.

[108] Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 113; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 480; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 235;
ولمصادر الحديث انظر: البخاري، الإيمان، 14.

من الإيمان».[109] وهو يرى وجوب الاحتجاج والاستدلال بالأحاديث الصحيحة والحسنة في مسائل الحلال والحرام وفي المعاملات أيضا.[110]

وعرّف بلمن الحديث الصحيح بأنّه حديث ذو سندٍ متّصل من الرواة العدول الضابطين، ومسندٌ إلى النبي وأصحابه والتابعين ولا يوجد فيه علة قادحة. ووصف الحديث الحسن بأنه حديث مرويّ من قِبَل الرواة المشهورين برواية الحديث في بلدانهم،[111] ومن الواضح أنّ هذا التعريف للحديث الحسن يختلف عن التعريفات الواردة في مناهج الحديث التقليدية[112] وقد اهتم بلمن بالأحاديث المتواترة والمشهورة أيضا. ووفقًا له، لا يمكن معرفة نسخ الحكم الشرعي إلا بآية أو حديث متواتر أو حديث مشهور.[113] ويُعتبر الحديث النبوي أو السنة المتواترة من ناحية الحكم حكمًا قطعيًا، ومثل هذه الأحاديث حجة في مواضيع العقيدة، والعبادات والمعاملات.[114] وإضافة إلى ذلك فإنّ الأحاديث المتواترة هي مقياسٌ لتحديد ما إذا كانت الرواية موضوعة أو صحيحة. وبعبارة أخرى فإن الرواية المسندة للنّبي لا يمكن أن تتعارض مع الأحاديث المتواترة.[115] ويشير بلمن أحيانًا إلى أهمية الحديث المشهور بقوله: «هذا ثابت بحديث مشهور»[116] ويرى أن من أنكر الحديث المشهور فهو من أهل البِدع والضّلال.[117] و يصف بلمن في كتاب آخر له، من أنكر الحديث المشهور بالفاسق والمنحرف.[118]

---

[109] Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 70; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 504; وللحديث انظر: البخاري، الأدب، 23.

[110] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 147.

[111] Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler*, s. 24.

[112] ومع ذلك، في مؤلفاته الأخرى له، يعرّف بلمن الأحاديث الصحيحة والحسنة تمامًا كما وردت في تعريفات أصول الحديث. أنظر:
Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 146–147.

[113] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 102–103.

[114] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 135; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. II, s. 1119.

[115] Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler*, s. 27.

[116] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 573.

[117] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. IV, s. 1846.

[118] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 135.

وقد عرّف بلمن حديث الآحاد بأنّه الخبر الذي ينقله شخص واحد أو أشخاص محدودون (كشخصين أو ثلاثة) من شخص آخر أو من أشخاص محددين (شخصين أو ثلاثة). فالخبر الذي يُروى عن الرسول بهذه الطريقة يسمى حديث الآحاد. والخبر الذي لا يجمع شروط التواتر يسمى أيضا «خبر الآحاد». وعلى هذا فإنّ الخبر المشهور هو في الأساس خبر آحاد.[119]

ووفقًا لبلمن فإنّ خبر الآحاد يفيد الظنّ الغالب، ولذلك يُعمل به. ومع ذلك لا يُقبل كدليل في العقيدة ولكن في الفقه والأخلاق.[120] ومن أنكر خبر الآحاد لا يكفر، لكن يُعَدّ من أهل البِدعة.[121] وقال بلمن في كتابه المُسمّى بتفسير القرآن الكريم ومعانيه العاليةِ إن من أنكر خبر الآحاد فقد أخطأ. بالإضافة إلى ذلك، فقد أشار بلمن أيضًا إلى أنواع الأحاديث التي كان يستخدمها من وقت لآخر، من حيث مصادرها. وعلى سبيل المثال فقد ذكر أنّ الأحاديث التي استدلّ بها في تفسيره في ثلاثة مواضع هي أحاديث قدسية.[122] ولكن لم يقم بأي تقييمات حول هذه الأحاديث من ناحية صحتها.[123]

II. غرض عمر نصوحي بلمن من استخدام الأحاديث وتأويله لها

عندما نلقي نظرة على مؤلّفات عمر نصوحي بلمن يتبيّن لنا أنه روى أحاديث كثيرة. فهو استفاد من الأحاديث الشريفة لتأصيل أفكاره وآرائه. حيث إنه ذكر في كتابه المُسمّى ب»تعاليم الإسلام العظيمة» 169 حديثًا، ومعظم هذه الأحاديث متعلقة بالأخلاق.

---

[119] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 26; Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler*, s. 95.

[120] Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi, c. VIII, s. 4119; Bilmen, Ashâb-ı Kirâm, s. 67, 138; Bilmen, Büyük İslâm İlmihali, s. 383; Bilmen, Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler, s. 96..

[121] Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye, c. I, s. 135; Bilmen, Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler, s. 96.

[122] Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi, c. IV, s. 1846.

[123] Geniş bilgi için bkz. Günay, Ömer Nasûhî Bilmen, s. 108; Ayrıca krş. Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964, s. 17; Bilmen, Hikmet Gonceleri, s. 226.

1. استدلاله بالأحاديث

أثناء شرح عمر نصوحي بلمن للمواضيع في كتابه «تعاليم الإسلام العظيمة» استشهد واستدل بالأحاديث لتأييد الأحكام التي استنبطها أو نقلها، دون إبداء أي تعليق حول هذه الأحاديث. لأنه في مثل هذه الأعمال، حاول عمومًا سرد معلومات عامة بدلًا من تحليل المعلومات التي قدّمها. فالأحاديث التي نقلها في قسم العبادات تشكّل ٪18 فقط من مجموع الروايات في كتابه، وتشكل الأحاديث الموجودة في قسم العقيدة ٪1 من مجموع الروايات، أما الروايات في قسم الكراهية والاستحسان فتبلغ ٪18 من مجموع الروايات، وتصل عدد الروايات في قسم سيرة الأنبياء ٪13 من مجموع الروايات، والروايات في قسم الأخلاق ٪50 من مجموعها.

ويلاحظ أنّ بلمن ينظر في محتوى الأحاديث فقط، وهو ينقل الأحاديث المناسبة للموضوع الذي يحاول شرحه والذي لا يتعلق بالعقيدة بشكل عام. وعلى سبيل المثال؛ عندما يتحدث عن أهمية النظافة للعبادة يذكر هذه الأحاديث: «النظافة من الإيمان»،[124] «مفتاح الصّلاة الطّهور»[125] وعندما يتطرق إلى موضوع الاستبراء من البول يذكر الحديث:[126] «تنزَّهوا مِنَ البَولِ فإنَّ عامَّةَ عَذابِ القَبرِ منهُ.»[127] وعند إفادته أنه لا ينبغي للإنسان أن يترك صلاة التهجد[128] التي داوم على أدائها باستمرار، دون عذر يذكر هذا الحديث[129]: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:» أَحَبُّ الأعمالِ إلى اللهِ أدْومُها وإن قَلَّ.»[130] ويحاول بلمن أن يؤصِّل بهذا الحديث: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اذكروا محاسن موتاكم، وكفّوا عن مساويهم»،[131]

---

[124] انظر أيضًا مصدر الحديث: «الإسلام هو دين النظافة» أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، *صحيح ابن حبان*، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1414/1993) 12/294.

[125] أبو داود، الطّهارة، 31، الصّلاة، 74.

[126] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 48.

[127] علي بن عمر الدارقطني، *السنن*، (تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المحاسن، القاهرة 1386/1966)، 1/128 رقم الحديث: 7–9.

[128] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 207; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 294.

[129] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 71.

[130] البخاري، الرقاق، 18.

[131] أبو داود، الأدب، 50، الترمذي، الجنائز، 34.

فكرة أنّ من واجب المسلمين ذكر من ماتوا مسلمين بالخير والتحدث عن محاسنهم الطيبة.[132]

ومثال آخر على هذه الأحاديث التي رواها بلمن لإثراء الموضوع وتأصيله ما ورد في مسألة زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم. فقد ذكر بلمن في هذا الموضوع هذه الأحاديث: «من زارني بعد موتي فكأنّما زارني في حياتي»[133] و«من زار قبري وجبت له شفاعتي»[134] وبعد ذكره لهذه الأحاديث قال: «يجب على كل مسلم، وخاصة على كلّ مؤمن يؤدي عبادة الحج أن يزور قبر سيدنا فخر العالم محمد صلى الله عليه وسلم، ما لم يواجه مانعًا وعائقا».[135] ولم يكتفِ بلمن بذكر هذه الروايات، ونقل حديثًا آخر لتأييد القضية وتأكيدها قائلًا:[136] رُوي في الحديث الشريف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من حج ولم يزرني فقد جفاني».[137]

كما يشير بلمن أحيانًا إلى محتوى الحديث فقط دون ذكر الأحاديث. وعلى سبيل المثال يقول بلمن في شرح موضوع أن ارتكاب الذّنب يوجب التوبة فورًا: «من يرتكب مثل هذه المعصية ثم يندم في قلبه يُغفر له. وقد ورد في الحديث الشريف أن المؤمن العازم على عدم ارتكاب الذنب مرة أخرى إذا سأل الله المغفرة ينال العفو.[138]

يستخدم بلمن أيضًا العديد من الأحاديث في مؤلّفه "تفسير القرآن الكريم ومعانيه العالية "وهذه الأحاديث ليست فقط تفسيرات النبي للآيات، بل هي أيضًا روايات تتطابق مع الآيات من حيث المعنى. وفي هذا السّياق، من المهمّ التساؤلُ عن سبب ومقصد إدراج بلمن للأحاديث التي استخدمها في تفسيره. وبقدر ما يمكننا تحديده في هذا الصّدد، فإنّ له أربعة أغراض.[139] منها: أولاً: أن بلمن روى الأحاديث لتفسير معاني الآيات

---

[132] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 207; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 294.

[133] الدارقطني، *السنن*، 278/2، رقم:193، الطبراني، *المعجم الكبير*، 309/12.

[134] الدارقطني، *السنن*، 278/2، رقم:194.

[135] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 408.

[136] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 408.

[137] ابن العدي، *الكامل*، 114/7.

[138] Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 209; Kastedilen hadis için bkz. Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 92–93; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, s. 470.

[139] bkz. Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen*, s. 95–120.

وتأييدها وتقويتها. و بعبارة أخرى، استخدم معظم الأحاديث الموجودة في تفسيره لتأكيد معنى الآية المعنية. وعلى سبيل المثال، فسّر الآيات 187 و 188 من سورة آل عمران على النحو التالي: «تشير هذه الآيات المباركة إلى أنّه يجب على الإنسان أن يكون إنسانًا مسلمًا مخلصًا. ويجب عليه أن يحاول أداء الواجب الديني الذي يقع على عاتقه بالوجه الصحيح. ويجب أن يكون خاليًا تمامًا من النفاق. كما يجب عليه تبليغ حقائق دينه ومسائل الفقه والأخلاق لمن يسأل عنها ما إستطاع. لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال:[140] (مَنْ سُئِلَ عن عِلْمٍ فَكَتَمَهُ، أُلْجِمَ يوم القيامةِ بِلِجَامٍ مِنْ نارٍ)».[141]

والثاني: أنّه روى الأحاديث في بيان معنى كلمة في الآية. وعلى سبيل المثال؛ قال الله سبحانه تعالى: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ)[142] ذكر بلمن هنا هذا الحديث كدليل وشرح لهذه الآية:[143] «الصّلاة الوسطى صلاةُ العصر».[144] وكذلك، في الآية 201 من سورة البقرة قال تعالى: «مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» شرح بلمن كلمة «حسنة»[145] (أي الزوجة الصالحة) بالحديث التالي: قال رسول الله صلى الله عليه سلم: « إِنَّ الدنيا كلّها متاعٌ، وخير هذا المتاع الزوجة الصالحة».[146]

الثالث: أنّه نقل الأحاديث للاستدلال على فضائل السور. وعلى سبيل المثال قال بلمن عن آخر آيتين من سورة البقرة: «هناك أحاديث عن فضيلة هذه السورة وخاصة آخر آيتين فيها، وقد رُوي في الكتب السّتة عن ابن مسعود رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ قَرَأَ بِالْآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي لَيْلَةٍ كَفَتَاهُ»[147] يعني؛ يحفظه من الدّواب والشيطان أو يكون كأنّه قد قضى اللّيل في العبادة.»

---

[140] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 519–520.

[141] أبو داود، العلم، 9؛ الترمذي، علم: 3.

[142] البقرة 238/2.

[143] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 248

[144] أحمد بن حنبل، *المسند*، 12/5، 13، 22.

[145] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 203.

[146] مسلم، الرضاعة، 17، 64.

[147] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 315;
وللحديث انظر: البخاري، المغازي، 12، فضائل القرآن، 10، 27، 34.

الرابع: وقد تناول أيضا الأحاديث التي تشرح الجوانب المبهمة في الآيات. فعلى سبيل المثال؛ في سورة النساء في الآية 164 ذكر الله تعالى أنّ من الأنبياء من أخبر عنهم في كتابه العزيز، وأن منهم من لم يخبرعنهم. ولم يذكر في الآية عدد الأنبياء الذين أرسلوا إلى الناس. ومن أجل شرح إبهام هذا الموضوع، أفاد بلمن بهذه الإيضاحات: «والله تعالى يَعلم عدد الأنبياء، وقد ورد في الحديث أنّ عدد الأنبياء مئة وأربعة وعشرون ألفًا. ثلاثمئة وثلاثون منهم رسول. وفي رواية أخرى ورد أنّ عدد الأنبياء مئتان وأربعة وعشرون ألفا».[148]

ومع ذلك، ادّعى بلمن في مؤلفاته الأخرى أنّه من غير المناسب تحديد عدد الأنبياء. لأنّه إذا تمّ تحديد العدد وتم تحديد الأسماء، فمن الممكن الخلط بين الذين هم أنبياء والذين ليسوا كذلك. ووفقًا له فإنّ الأحاديث المرويّة في هذا الموضوع لا يمكن أن تكون حجّة، لأنّها وردت بطرق الآحاد.[149]

2. تأويله وشرحه للأحاديث

لقد جمع بلمن كلًّا من الأحاديث التي استشهد بها كأدلة والرواياتِ التي نقلها تقوية أو شرحًا للموضوع الذي تناوله، في كتابه «براعم الحكمة» (Hikmet Gonceleri). ونرى أن معظم هذه الأحاديث الخمسمئة التي فسرها في هذا الكتاب هي روايات ذكرها في أعماله الأخرى. وعلى سبيل المثال نذكر بعضًا من هذه الأحاديث:[150] «السِّواكُ مَطهرةٌ للفَم، مرضاةٌ للربِّ»[151] «ارحموا مَن في الأرض يرحمكم من في السّماء»،[152] «يسّروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا».[153]

---

148 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. II, s. 707; Hadis için bkz. İbn Hanbel, c. V, s. 178.

149 Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 143.

150 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, s. 11; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 91–92.

151 Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 140; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 206; وللحديث انظر: مسلم، «الطهارة»، 15، أبو داود، «الطهارة» 25.

152 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, s. 507; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 46; وللحديث انظر: البيهقي، *شعب الإيمان*، 7/476

153 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, s. 510; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s.185; وللحديث انظر: البخاري، «العلم»، 11، مسلم، «الجهاد»، 3.

عندما ننظر إلى الأحاديث التي جمعها بلمن والتفسيرات التي قام بها، يمكننا القول إن بلمن حاول أن يلفت النظر إلى رسائل هذه الأحاديث بدلًا من صحتها. وفي واقع الأمر، فإنّ بعض الروايات في مؤلفاته ضعيفة من حيث الصحة. وهذا يؤكّد تعليقنا ورأينا. وبالإضافة إلى ذلك، لم يقم بلمن بجمع الخمسمئة حديث فحسب في كتابه هذا، بل فسّرها وعلّق عليها أيضًا بإيجاز أحيانًا، وأحيانًا أخرى مطوّلًا على حسب الحاجة. إنّ بلمن في تأويلاته وتفسيراته خاطب الناس في عصره واستخدم لغةً يمكن أن يفهمها الناس في القرن الذي عاش فيه. وبالإضافة إلى ذلك، عرض بلمن مناهج معاصرة في تفسيرات بعض الأحاديث. ومن وقت لآخر، سلّط الضوء في تفسيراته وتعليقاته على المبادئ المتعلقة بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية. حتى إنه حاول تحذير المسلمين من هذه القضايا.[154] وفي واقع الأمر، وكما يمكن فهمه من المقاطع والفقرات في بعض أعماله، أراد بلمن أن يعمل المسلمون جاهدين دائمًا ويكافحوا مثل الأمم الأخرى. وعبّر بأسلوب ساخر عن أنّ الدول الأخرى تعمل من أجل تقدّمها المادي، وأنّهم توصّلوا إلى اكتشافات جديدة؛ لكن المسلمين لم يعملوا لا من أجل الجانب الروحاني ولا من أجل الجانب المادي، بل تشاجروا مع بعضهم البعض من خلال مناقشة الأحداث التي حدثت منذ قرون.[155]

وذكر بلمن في مؤلّفاته أنّ معرفة المعاني العامة أو الخاصة لألفاظ الأحاديث النبوية لها دور كبير في فهم الأحاديث. وعلى سبيل المثال قال عن هذا الحديث: «أوّل من يغيّر سنّتي رجل من ابن أمية»؛[156] إنّ كلماته تفيد العمومية. لأنّ عبارة «رجل من بني أمية» في الحديث يمكن أن تعني أي شخص. ولذلك لا يجوز حمل الألفاظ على معاوية رضي الله عنه،[157] وكذلك قال إن ألفاظ هذا الحديث تفيد العمومية أيضا، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:» سَتَكُونُ فِي أُمَّتِي هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ وَهَنَاتٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ وَهُمْ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَائِنًا مَنْ كَانَ»؛[158] فلا يجوز حمل ألفاظ هذا الحديث على طلحة، والزبير ومعاوية رضي

[154] Geniş bilgi için bkz. Coşkun, a.g.m., s. 186–187.

[155] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 204.

[156] لم نجد هذه الرواية في المصادر.

[157] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 138.

[158] مسلم، الإمارة، 59–66، أبو داود، السنة، 30.

الله عنهم.[159] كما ذكر بلمن أنّ كلمة «أصحاب» في الحديث التالي تفيد العموم أيضًا. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سبَّ أصحابي لعنه الله والملائكة والناس أجمعون»،[160] وذكر أنه بناء على هذا لا يجوز لعن الصحابة.[161]

ووفقًا لبلمن، فإنّ مواقف الصحابة وسلوكياتهم وممارساتهم لها دور مهمّ في فهم الحديث. وانطلاقًا من هذا المبدأ، قال عن حديث: «إِذَا رَأَيْتُمْ مُعَاوِيَةَ عَلَى مِنْبَرِي فَاقْتُلُوهُ»؛[162] إن هذا الحديث موضوع ومختلق. لأنه من الواضح أنّ مثل هذه الكلمة لا يمكن صدورها من لسان الرسول. وبغضّ النظر عن أن المحدّثين يعتبرون هذه الرواية موضوعة، فكيف يمكن لمن أمر النبي بقتله أن يعيّنه عمر وعثمان رضي الله عنهما واليًا؟ ومن غير المعقول أن تخفى عنهم مثل هذه الرواية. ومن ناحية أخرى، ماذا سيكون حال الصحابة الذين لا ينفّذون مثل هذا الأمر من النبي صلى الله عليه وسلم؟ كان علينا أن نقول إنهم يعارضون أمر النبي، وهذه المقاربة ليست نّهجا صحيحا.[163] ويتوقّف بلمن أحيانًا عند المعاني المحتملة للكلمات في الأحاديث، وبعد ذلك يذكر الرأي الراجح عنده نتيجة تقييماته. وعلى سبيل المثال يقول بلمن في شرح هذا الحديث: «الْخِلاَفَةُ فِي أُمَّتِي ثَلاَثُونَ سَنَةً، ثم يكون ملك عضوض»،[164] إن معنى كلمة العضوض ليس فقط معنى «الكلب العاض» بل هناك معانٍ أخرى لها. ووفقًا له فليس واضحًا أي المعاني هو المقصود. لذلك فإن الاحتمال في هذا الأمر يصعّب استخراج الحكم من هذا الحديث.[165] وقال بلمن عن روايتين أخريين: «من كنت مولاه فعلِيٌّ مولاه»[166] و«لكلّ نبيّ وصيّ ووصيّي عليّ»[167] أنه

[159] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 150.

[160] الطبراني، *المعجم الكبير*، 142/12.

[161] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 82.

[162] البلاذري، *أنساب الأشراف*، 136/5.

[163] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 136.

[164] أبو يعلى أحمد بن علي المثنى التميمي الموصلي، *المسند* (تحقيق: حسين أسد، دار المأمون للتراث دمشق 1404/1984) 177/2؛ ابن أبي شيبة، *المصنف*، 91/9.

[165] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 54–57.

[166] ابن أبي شيبة، *المصنف*، 356/7، 374؛ الترمذي، المناقب، 19.

[167] انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، *تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة* (تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد صديق، دار الكتب العلمية، بيروت 1401/1981)، 357/1.

لا يمكن أن يكون هذان الحديثان دليلًا على خلافة علي رضي الله عنه. والمقصود من هذين الحديثين أنّ لكل نبيّ صديقه ومساعده؛ وصديق النبي صلى الله عليه وسلم ومساعده هو علي رضي الله عنه. ولا شكّ أن لكلّ نبيّ وصيًا ووارثًا، وأن عليًا رضي الله عنه وصيُّ النبي صلى الله عليه وسلم ووارثُه. و المقصود في هذه الرواية ليس أن يكون علي وارثا للنبي في أمورٍ مثل الملكية والخلافة والنبوة، ولكن المراد منه أنه رضي الله عنه وارثٌ للنبي من ناحية العلم.[168]

الخاتمة

عمر نصوحي بلمن من أبرز العلماء المميّزين في العصر الماضي. إذ كتب مؤلفات مهمّة جدًّا في مجالات الفقه، والتفسير، والعقيدة. وإلى جانب ذلك ألّف كتابًا واحدًا في مجال الحديث. وجدير بالذكر هنا أنّ أحد العناصر التي تتكون منها عقلية بلمن هي بلا شك السنة أوالحديث. ووفقًا له فإنّ الأحاديث /السنن مستندة إلى القرآن الكريم. ومن التعريفات التي قدّمها في مفاهيم السنة والحديث يتبيّن أنّه استخدم هذين المفهومين بمعانٍ متشابهة.

وقد تعامل بلمن مع كلّ موضوع تطرّق إليه في أعماله من منظور يستند إلى القرآن والحديث. وفي الواقع ذكر في مؤلفاته العديد من الأحاديث الشريفة. وعندما ننظر إلى صحة الأحاديث التي ذكرها في مؤلفاته، يمكننا القول إنّها تحتوي على جميع أنواع الأحاديث. بمعنى أنّ في مؤلفاته روايات ضعيفة وموضوعة بجانب الأحاديث الصحيحة والحسنة. و لم يُشر بيلمن عموما إلى حالات هذه الأحاديث من حيث صحتها. ويبدو أنّ سبب ذكر بلمن للأحاديث الضعيفة والموضوعة كدليل هو أنّه قيّم هذه الروايات من حيث الترغيب والترهيب والفضائل. ووفقًا له فإنّه لا حرج في ذكر هذه الأحاديث في مثل هذه المسائل والمواضيع. وقد نقل بلمن مثل هذه الروايات من خلال النظر في محتوياتها ومعانيها فقط دون تدقيق إسنادها بشكل عام. وربّما لم ينظر إلى مثل هذه الروايات على أنها ضعيفة. وبالطبع، لا ينبغي أن نتوقّع من بلمن الذي يسود جانبه الفقهي

[168] Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm*, s. 146–147.

والتفسيري، أن يتصرّف كعالم حديث أثناء نقل الأحاديث. وربما يكون قد أراد إحالة التقييمات والانتقادات المتعلقة بإسناد الأحاديث إلى المنهج العلمي لعلماء الحديث. وربما فكّر أنّ موضوع نقد الحديث خارج عن نطاقه.

ومن ناحية أخرى فإنّ جمهور المحدثين لم يروا بأسا في رواية الأحاديث الضعيفة إلا في مسائل الإيمان والحرام والحلال. بل إنّهم تسامحوا مع الأحاديث الضعيفة التي لم تكن نقاط ضعفها شديدة، وتصرفوا على هذا الأساس. لذلك، ربما استخدم بلمن هذه الأحاديث التي تختلف درجات صحتها، تأثّرًا بهذا الجواز والرخصة. بالإضافة إلى ذلك، من المحتمل أن يكون تركيز بلمن على الاحتجاج والاستدلال بالسنة جعله يستشهد بروايات مختلفة من حيث الصحة في المسائل التي لم يستطع أن يجد فيها أحاديث صحيحة. وفي رأينا أن هذا العالِم المحترم نقل الروايات التي توصل إليها والتي يمكن أن نصفها بالضعيف والموضوع، من خلال مقارنتها بأصول الإسلام وقواعده ومقاصده.

ويتضح أيضا أنّه ليست كل مصادر الحديث التي استخدمها بلمن في أعماله ومؤلفاته موثوق بها. وإن استفادة بلمن من الكتب التي تحتوي على أحاديث ضعيفة بل موضوعة تسبب مشكلات من حيث صحة الأحاديث ومصداقية مصادرها. ومع ذلك فإنّ العديد من المؤلفين الذين عاشوا قبله نقلوا الروايات في أعمالهم، من مؤلفات فرعية وليست من مصادر موثوقة ومقبولة. ومن ناحية أخرى يمكن الإشارة إلى أن رواية بلمن للأحاديث الضعيفة والموضوعة غير الموجودة في مصادر الحديث الكلاسيكية في مؤلفاته، تتعارض مع نفسه. ولكنّنا نعتقد أنّه وقع في هذا التناقض بنقل الأحاديث بالاعتماد على كتب المؤلفين المختلفين.

والسبب الآخر لذكر بلمن بعض الروايات التي تعد موضوعة، إلى جانب الأحاديث الصحيحة والحسنة والضعيفة، هو أنه اتّبع نهج أسلافه من العلماء. لأنّ هناك روايات ضعيفة وغريبة في مؤلفات كثيرٍ من العلماء، كما في الهداية للإمام المرغيناني (ت 1197/593). بالإضافة إلى ذلك، يمكننا وصف بلمن بأنه عاشق للنبي صلى الله عليه وسلم ومدافع عن الصحابة الكرام، لدرجة أنّ ولعه بالنبي وأصحابه انعكس على أعماله فنقل كل ما نُسب إليه. حيث إنّ بلمن عبّر بصراحة في جميع مؤلفاته عن حبه

وتفانيه تجاههم. وكان يستخدم دائمًا عبارات المديح التي تحتوي على الاحترام عند حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام رضي الله عنهم. وقد ذكر بلمن أنه يجب احترام جميع الصحابة بدون استثناء؛ ولم ير جواز سبّ أو إهانة أي منهم باتهامات لا أساس لها، لأن جميع الصحابة عدول في رأيه.

المصادر والمراجع

أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، *الكامل في ضعفاء الرجال*، (تحقيق: يحيى مختار غزاوي)، دار الفكر، بيروت، 1988/1409.

أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، *البحر الزخار (مسند البزار)* (تحقيق: عادل بن سعد محفوظ الرحمن زين الله)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، 1988/1409.

أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، دار الكتب العلمية، بيروت 2001/1422.

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، *كتاب المصنف في الأحاديث والآثار* (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، المكتب الرشد، الرياض، 1409.

أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، *صحيح ابن حبان*، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت 1993/1414.

أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، *تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة* (تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد صديق)، دار الكتب العلمية، بيروت 1401.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، *السنن*، دار الدعوة، إسطنبول، 1992/1413.

أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، *تخريج أحاديث إحياء العلوم الدين*، دار العاصمة، الرياض، 1987/1408.

أبو العباس بن يحيى بن جابر بن البلاذري، *أنساب الأشراف*، (تحقيق: سهيل زكار، رياض، زركلي)، دار الفكر، بيروت 1996.

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، *الاستذكار*، (تحقيق: عبد المطيع أمين قلعجي)، دار كتيبة، دمشق 1993/1414.

أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، *المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار* (تحقيق: أبو محمد أشرف بن المقصود)، مكتبة الطبارية، الرياض، 1415.

أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، *المعجم الأوسط*، (تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، دار الحرمين، القاهرة 1415.

أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، *المعجم الكبير*، (تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل 1983/1404.

أبو القاسم علي بن الحسن ابن العساكر، *تاريخ دمشق*، (تحقيق: علي شيري)، دار الفكر، بيروت 1998.

أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي القضاعي، *المسند*، (تحقيق: عبد المجيد السلفي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986.

أبو يعلى أحمد بن علي المسنى التميمي الموصلي، *المسند* (تحقيق: حسين أسد)، دار المأمون للتراث دمشق 1984/1404.

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، *المسند*، دار الدعوة، إستانبول، 1992/1413.

الألباني، محمد ناصر الدين، *ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)*، المكتبة الإسلامية، بيروت 1988/1408.

-----، *سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة*، مكتبة المعارف، رياض 2000/1421.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، *السنن*، دار الدعوة، إسطنبول، 1992/1413.

العجلوني، إسماعيل بن محمد، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*، (تحقيق: يوسف بن محمود الحاج أحمد)، مكتبة علم الحديث، دمشق، 1421.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، دار الدعوة، إسطنبول، 1413/ 1992.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن حسين بن علي، *شعب الإيمان*، (تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت 1410.

حسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد* (تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطاء)، دار الكتب العلمية، بيروت 2001/1422.

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، (تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلمية، بيروت 1995.

شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة* (تحقيق: عبد الله محمد الصديق، عبد الوهاب عبد اللطيف)، دار الكتب العلمية، بيروت 1979/1399.

شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد بي معوض،) دار الكتب العلمية، بيروت 1996/1416.

شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسره الحافظ أبو شجاع الديلمي، *الفردوس بمأثور الخطاب* (تحقيق: سعيد بن بسيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت 1986.

عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي التميمي، *علل الحديث*، (تحقيق: محب الدين الخطيب)، دار المعرفة، بيروت 1405.

عبد الرحمن بن بكر السيوطي، *الجامع الصغير من حديث البشير النذير*، (تحقيق: عبد الله محمد الدرويش)، دمشق، 1996/1417.

علي بن عمر الدارقطني، *السنن*، (تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني)، دار المحاسن، القاهرة 1966/1386.

علي بن عمر الدارقطني، *تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان*، (تحقبق: خليل محمد العربي)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1994/1414.

محمد طاهر المقدسي، *ذخيرة الحفاظ*، (تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفروائي)، دار السلف، الرياض، 1996/1416.

محمد درويش الحوت، *أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب*، دار الكتاب العربي، بيروت 1983/1403.

محمد بن علي الشوكاني، *الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة*، (تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني)، دار الكتب العلمية، بيروت 1995/1416.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، دار الدعوة، إستانبول، 1992/1413.

المناوي، محمد عبد الرؤوف، *فيض القدير شرح جامع الصغير*، دار الكتب العلمية، بيروت 1994/1415.

Babanzâde Ahmet Naim Bey, *Hadis Usulü ve Istılahları*, haz. Hasan Karayiğit, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.

Bilmen, Ahmet Selim, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı-Eserleri-Anılar*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1975.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İtikatları (Hazret-i Muaviye Hakkındaki Suallere Cevaplar)*, Bilmen Yayınevi, trz.

-----, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul trz.

-----, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.

-----, *Hikmet Gonceleri (500 Hadîs-i Şerîf Tercümesi ve İzahı)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963.

-----, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.

-----, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964.

-----, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.

-----, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1972.

-----, *Sualli-Cevaplı Dinî Bilgiler*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1959.

Coşkun, Selçuk, "Ömer Nasuhi Bilmen'in 500 Hadîs-i Şerîf Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tahlili", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 1998, c. I, sy. 2, s. 181–188.

Günay, Bektaş, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsîri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001.

Karakış, Mahmut, *Yâsîn Sûresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları -Tarih, Usul, Tenkid, Yorum-*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

Yaran, Rahmi, "Bilmen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

Yazıcı, Ahmet, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.

ÇAĞLAYAN, H., "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 4 (2022): 54-83

RASYONALİZM BAĞLAMINDA DİLBİLİM VE DİN DİLİ İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP OF LINGUISTICS AND RELIGIOUS RHETORIC IN THE CONTEXT OF RATIONALISM

HARUN ÇAĞLAYAN
DOÇ. DR.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ

Yirminci yüzyılın başlarında dilbilim hakkında başlayan tartışmalar, başlangıçta sadece insan zihninin çevresini nasıl anladığına bağlı olarak üretilen dilin imkânı ve mahiyeti üzerineyken, sonraları kapsam alanını genişleterek din dilinin niteliklerini de bünyesine dâhil etmiştir. Bu dönemde din dili hakkında yapılan değerlendirmelerin özünü, din dilinin mahiyeti ve bu dilde kullanılan ifadelerin mantıkî statüsü oluşturmaktadır. Din dili, Tanrı hakkında konuşmak hariç tutulacak olursa, normal dil ve mantık kurallarına bağlıdır. Ancak din dilinin metafizik değerleri konu edinmesine bağlı olarak kullandığı bazı ifadeler dolaylı ve karmaşık olabilir. Bundan dolayı mantıkçı pozitivizmin katı doğrulamacı kurallarının din dili üzerinde uygulanması durumunda bazı kavram ve değerlendirmeler tutarsız gibi görünebilirler. Bu çalışma genel olarak, Hristiyan ve Müslüman teolojisinde Tanrı hakkında konuşmanın zorlukları ve klasik din dilinin günümüz açısından ne anlam ifade ettiğiyle ilgilidir. Ancak din dili tartışmaları ve rasyonalizm bağlamında Kur'an'ın anlaşılabilirliği ve evrenselliği hakkında bazı çözümlemelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, Tanrı, Din Dili, Akıl, Pozitivizm, Kur'an.

ABSTRACT

The debates about linguistics, which began in the early 20th century, were initially limited to the ability and nature of the language produced based on how the human mind comprehends its environment, but later expanded to include the characteristics of religious rhetoric. The essence of the evaluations of the religious language during this time period is the nature of religious language and the logical status of its expressions. With the exception of mentioning God, the language of religion is governed by the rules of normal language and logic. Depending on the subject matter of metaphysical values, however, some religious expressions may be indirect and complex. If the strict verificationist rules of logical positivism are applied to the language of religion, then certain concepts and evaluations may appear inconsistent. This study examines the complexities of discussing God in Christian and Muslim theology, as well as the contemporary significance of the language of classical religion. The intelligibility and universality of the Qur'an will be analysed, however, in the context of religious language discussions and rationalism.

Keywords: Linguistics, God, Religious Rhetoric, Reason, Positivism, Qur'an.

جغليان، هـ، «العلاقة بين اللسانيات واللغة الدينية في سياق العقلانية»
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية 4 (2022): 83-54

العلاقة بين اللسانيات واللغة الدينية في سياق العقلانية*

هارون جغليان
الأستاذ المشارك
جامعة كيركالي/كلية العلوم الإسلامية

الملخص

إنّ النّقاشات والأبحاث حول علم اللّسانيّات التي بدأت في أوائل القرن العشرين، كانت مركَّزة على إمكانية استثمار اللغة بما يناسب العقل البشري في فهم بيئته والوسط الذي يعيش فيه فقط. وقد توسّع نطاق هذا العلم ليشملَ سماتٍ دينيةً لغويةً فيما بعد. كما أنّ جوهر التقييمات التي أُجريت حول لغة الدين في هذه الفترة منبثِقٌ من طبيعة اللغة الدينية العام وحالة التعبيرات المنطقية المستخدَمة فيها؛ إذ تعتمد اللغة الدينية على اللغة العامة ذات القواعد المنطقية المتسلسلة فيها، ويُستثنى منها الحديث عن الله سبحانه وتعالى؛ فقد تكون بعض التعبيرات التي تستخدمها اللغة الدينية غير مباشرة ومعقّدة أحيانًا؛ وذلك لأنّها تتناول قضايا ميتافيزيقية. ولهذا في حال تطبيق القواعد الصارمة للوضعية المنطقية على اللّغة الدّينيّة يجعل بعض المفاهيم الدينية خالية من الاتساق والانسجام.

تُعنَى هذه الدراسة -بشكل عام- بالصعوبات المتعلِّقة بالحديث عن الله في كلٍّ من الدين المسيحي والإسلامي. وتعنى أيضاً بتحديد معنى اللغة الدّينيّة الكلاسيكيّةً وفق مصطلحات العصر الحاضر. ومن جانب آخر سيتمّ تقديم بعض التحليلات والنتائج في هذه الدراسة لنتعرّف من خلالها على مدى وضوح القرآن الكريم وعالميّته في سياق النقاشات حول لغة الدين والعقلانية.

الكلمات المفتاحية: علمُ اللّغة، اللهُ، لغةُ الدين، العقلُ، الوضعيةُ، القرآنُ.

* إن هذه الدراسة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

Harun Çağlayan, “Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, yıl; 2014, cilt; XVIII, sayı; 58, sayfa; 41-58.

المدخل

إنَّ البشرَ في أصل خلقتهم ضعفاءُ مقارنةً بالكائنات الأخرى التي خلقها الله تعالى. وقد استطاع الإنسان التغلّب على تلك الكائنات بفضل العقل الذي يفكّر وينتج المعرفة ويطوّر المعلومات؛ فجوهر نجاح الإنسان حقيقةً يكمنُ في امتلاكه لهذا العقل الذي يجعله قادراً على التواصل مع أبناء جلدته وإثرائه للمعرفة المستمرّة. وإنّ هذه القيمة المعرفية العلمية متجذِّرة في تاريخ كلّ الحضارات. إذ إنها تولي أهمية كبرى للعقل وللمعلومات المتنَاقَلة عبر الأجيال. ولطالما كانت اللغة محطّ أنظار الجهود الإنسانية المتعاقبة. بفضل اللغة تمكّنت المجتمعات من إدراك وجودها الحقيقي وتحقيق الذات. ولن نبالغ حقيقة إذ قلنا إن اللغة تُعدُّ عنصراً من عناصر الحياة الاجتماعية والثقافية الأساسية؛ وذلك لأن الإنسان هو مصدر اللغة، وأي محاولة لتعريف اللغة هي في الواقع محاولة لمعرفة الطبيعة البشرية وماهيتها.[1]

بشكلٍ عام تُعَدُّ اللغة أساساً للاتصال الذي يساعد على إقامة علاقة سليمة ذاتٍ مغزى بين أيّ طرفين.[2] ولقد تطوّرت اللغات من مستويات مختلفة تبعاً للأحداث والظواهر والموضوعات المختلفة، وكانت اللغة الدينية واحدة من تلك التطورات المشهودة.[3]

وتُعتبر الأبحاث التي تتناول مكانة اللغة الدينية في إطار اللغة العام وعلاقاتها بتنوع اللغات الأخرى مُهمَّةً لأنّها تُسهِم في تشكيل المفاهيم الأساسية لطبيعة اللغة الدينية.[4] وهذه المفاهيم التي وُضِعت على أساس علاقة الدين بالأخلاق والعلم والقانون وسائر الفنون مهمّة من حيث كونها مؤشراً لكيفية فهم الدين وتطبيقه عملياً.[5] وقد بات من الضروري إيجاد

1 Turan Koç, *Din Dili,* İz, İstanbul, 1998, 268.

2 Türk Dil Kurumu [TDK], 1998, 526; Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 1995:I/ 655-656.

3 Turan Koç, *Din Dili,* 22-25.

4 Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil,* Ankara Okulu, Ankara, 2006, 100.

5 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, İzmir, 1999, 136.

نظام لغوي مفهوم ومتماسك لجميع المواقف والمواطن التي يتعرّضُ لها المرء ليتسنّى له التعبير عنها تعبيراً سليماً مفهوماً.[6]

إنّ كلّ مجتمع قد تشكَّل لديه تعريفٌ خاص لِلُغته الدينية، وهذا التعريف ذو صلة بالمعتقدات والرواسخ الثابتة. ومن الصعوبة بمكان أن نجعل لِلُغة الدين تعريفاً عاماً شاملاً؛ فهناك لغة دينية تُقِيمُ الحجة وتُثبت الدليل على حقيقة الإيمان وصحته، وهناك لغة دينية أخرى ترفض ذلك، وترى تناقضًا في طبيعة الإيمان. ولذلك من الخطأ التفكير في لغة الدين ضمن حدود فلسفة الدين فقط، وسيكون من الخطأ أيضاً التّعامل مع مفاهيم اللغة الدينية والخطابات الدينية كتعاملنا مع أيِّ نص أو أيِّ لغةٍ من مستوى آخر.

وإذا ما جئنا إلى الدين الإسلامي وجدنا أنّ الوحيَ القرآنيَ بات مشكِّلاً أساسيّاً لهذه اللغة الدينية الإسلامية؛ لأنّنا إذا أردنا فحص اللغة التي يستخدمها القرآن لوجدناها ترتبط ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر بالمسائل ذات الصلة بلغة الدين. ولذلك من الطبيعي أن نجد بعض الإشكالات والاختلافات في فهم مدلول بعض آيات هذه اللغة الدينية القرآنية، وقد سعى المفسرون سعياً حثيثاً للتّأويل والتّفسير المناسب بما يخدم فروع علوم الدين الأخرى كالتفسير والفقه والفلسفة وغيرها. وفي هذا الجانب نشير إلى أن إعادة النظر في طبيعة الدراسات التي تناولت هذه اللغة الدينية كعلوم القرآن مثلاً بات أمراً محتَّما؛ إذ لا ينبغي تجاهل الأساليب والمناهج الحديثة المتعلقة باللغة وبنظرية اللغة الدينية. لأن لغة الدين بشكل عام، ولغة الوحي بشكل خاص هي التي تقف أمامنا كوسيلة لتبيينِ رسالة السماء التي قُصد بها أن توهَب للإنسانية قاطبة. وفي هذا المقام من المهمّ جداً كذلك تحديد ما تعنيه لغة الدين، والتعرف على الحقيقة والمجاز فيها من أجل فهم الرسالة القرآنية فهماً صحيحاً على النمط الذي أُريد له.

1- القوة التعبيرية لكل من العقلانية واللغة الدينية:

عندما فتح الإنسانُ عينيه على هذه الدنيا كان لا يَعِي منها شيئاً، وكان عقلُه المرشدَ الأوّلَ لاكتشاف ذاته وحقيقة خلقه ولِكلّ الكون من حوله. وهذا العقل هو الذي جعل الإنسان أهلاً لِتحمُّلِ الأمانة والمسؤوليات

[6] Turan Koç, *Din Dili,* 15-27; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil,* 101-103.

الكبرى الملقاة على عاتقه. وبفضل هذا العقل الذي أسبغه الله على الإنسان فطريّاً استطاع أن يتعرف على الأشياء التي تقع تحت حواسه والتي يراها مِن حوله ويطلق عليها التسميات المختلفة، كما استطاع أن يطوّر مفاهيم وقوانين جديدة من خلال تعميق التفكير في تلك الموجودات والعناصر حوله بغية الوصول من خلالها إلى نتائج منطقية سليمة في نهاية المطاف.[7] إنّ العقل بلا شك أهم خصلة يمتاز بها الإنسان عن غيره؛ فبِهِ يَعلو قدرُه ويُعزُّ شأنه. وثمة علاقة وثيقة بين الإنسان وبين ذكائه الفطري وذكائه المكتسب.[8]

إنّ امتلاكَ العقل يعني القدرة على الوعي والإدراك والتفكير واتخاذ القرارات اللازمة.[9] والعقل لغةً يعني: الإدراك والإمساك والحماية والحبس.[10] وأما العقل اصطلاحاً فيعني: القوة الروحية التي نستطيع من خلالها إدراك حقيقة الوجود وماهية الحياة، وبه أيضاً نستطيع توليد المفاهيم والمبادئ الكلية الضابطة للحياة وعلاقاتها، ووفقاً لهذه المبادئ يمكننا تعريف العقل على أنه مهارة يمكننا من خلاله التَّعرُّف على كل الموجودات، وإجراء المقارنات فيما بينها.[11] وبالنظر إلى ما ورد في القرآن الكريم من مادة العقل نجد أنه وردت تسعة وأربعين مرة.[12] وقد ورد ذكر «أولي الألباب» كذلك في أربعة عشر موضعاً من القرآن الكريم.[13] ولا ننسَ أنّ هناك عدداً هائلاً من الآيات في القرآن الكريم تعبر عن التأمل والتدبر والمعرفة والتفكر، وكلّها ترتبط بشكل غير مباشر بالعقل والفكر.

---

7 Baymur, *Genel Psikoloji,* İnkılap, İstanbul, s. 208-209; İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Gül, Ankara, 1996, s. 95

8 Baymur, *Genel Psikoloji*, 207.

9 TDK, 1998, 34; MEB, 1995, I/64.

10 ابن منظور محمد بن جلال الدين بن مكرم بن نجيب الدين الرويفعي الأنصاري، *لسان العرب*، القاهرة، د. ت، ص 3046–3048؛ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم، *مفردات ألفاظ القرآن*، (تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص 341–342.

11 الراغب، *المفردات*، ص 342.

12 عبد الباقي، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، (دار الكتب المصرية، مصر، 1945)، ص 468–469.

13 عبد الباقي، المصدر السابق، 1945، ص 98–99.

إنّ هذا العقلَ الذي وُهِب للإنسان -والذي امتاز به عن غيره من الكائنات- ينبغي إعماله بالوجهة الصحيحة وبالطريقة القويمة حتى يقوده إلى الخير ولا يكون وبالاً عليه. ومن أجل سلامة هذا الأداء احتاج العقل إلى معلومات سليمة وثابتة. ودقة المعلومات يتم التوصل إليها من خلال المعطيات والظواهر التي يتعامل معها العقل حتى يخلص إلى نتائج منضبطة ودقيقة؛ ومن أجل التّوصل إلى المعلومات الصحيحة الدقيقة اكتشف الإنسان أنواعاً من العلوم المختلفة. ثم إنه بفضل العلم يمكن للبشرية التوصل إلى معلومات دقيقة ومفيدة، وتوليد معلومات أخرى جديدة منبثقة عنها. وبسبب هذه الخصائص المتنوّعة ظلّ العقلُ المرجعَ الوحيد الذي ساعد الفلاسفة وعلماء الكلام في البحث عن ماهية الأشياء وحقيقتها.[14]

إنّ أهمَّ ما يميّز العقل البشري أنّه يستطيع تسمية الأشياء والظواهر والأحداث التي تقع تحت حواسه ومشاعره؛ فالتسمية تصنِّف الأشياء وتصوِّر مفاهيمها، ومعنى تصور الإنسان للأشياء: التحكم بها.[15] وبناء عليه فإنّ تسمية الأشياء وتحديدها تُعدُّ ميزةً فريدةً لبني البشر.[16] وبعد أن شَرَعَ الإنسان وعقلُه بتسمية الأشياء اكتشفَ اللغةَ أولاً ثم العلم.[17] ونظرية المعرفة المستندة إلى اللغة لا تقل أهميتها في العلوم الدينية فضلاً عن باقي العلوم الأخرى.[18] إذ لا يمكن الفهم الدقيق للمعلومات وضمان التواصل السليم بين أيّ طرفين من الأطراف إلا إذا اتّفقا على لغة مشتركة فيما بينهما. وقد يختلف التفاهم بين صاحب النص وبين المتلقي تبعًا لمدى معرفة الطرفين لنطاق المعاني الدالة على المراد، وإذا كان المعنى المتضمّن في النص مجهولاً أو أُسِيء فهمه من قِبَل المتلقي فهذا لا شك

[14] الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، *كتاب التوحيد*، (تحقيق: فتح الله خليف) دار الجامعة المصرية، د.ت، ص 10.

[15] İkbal, Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. A. Asrar, İstanbul: Birleşik, t.s, s. 31.

[16] Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Araştırma, Ankara, 2009, s. 26.

[17] Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, Atay, Ankara, 2012, s. 43.

[18] Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, s. 41.

أنه سيؤدي إلى خللٍ في التّواصل فيما بين الطرفين.[19] ويتوقف التواصل السليم على مبدأ أنّ المعلومات المقدّمة مفهومة ومقبولة لدى الجميع.

وبناءً على هذا فإنّ الطريقة العلمية هي الطريقة الأكثر موثوقيّة لإنتاج العلوم وحلِّ المشكلات الواقعية.[20] وذلك لأنّ المنهجَ العلميَ واضحٌ وحيادي ومنطقي وقابل للتدقيق والدراسة؛[21] ففي العلوم التطبيقية يتمُّ استخدام المعادلات الرياضية، ولغة الأرقام والقوانين الدقيقة، وأما في العلوم الاجتماعية فإنّنا نلاحظ اعتمادها على الافتراضات المنطقية.[22] وانطلاقاً من هذا الأساس فقد تمّ إيجاد أبجديات علمية مشتركة عبر العصور تمثّلت في المنهج التجريبي للرياضيات، والمنهج العقلاني للفلسفة والمنطق. ونحن لا نبالغ إذا ما قلنا إن عِلمَيّ الرياضيات والمنطق هما العِلمان اللّذان يعطياننا معلومات دقيقة دون غيرهما من العلوم والفنون الأخرى.[23] وفي هذه الحالة يجبُ إعداد لغة توافقية للعلوم الاجتماعية وفقًا للقواعد المنطقية، والتعبير عنها بطريقة مفهومة يستحسنها العقل.[24] وعلى هذا المعنى فإن كلّاً من علمي الفلسفة والمنطق يستخدمان كلمة العقل استخداماً وظيفيّاً له.[25]

ولا نستطيعُ هَهُنا سوى أن نُسلِّم ببروز اللغة المنطقية الفلسفية مقابل اللغة العلمية القائمة على حقائق ملموسة مدروسة منضبطة؛ لأنه وفقًا لتجربتنا نرى بأنه لا يتغير مجال الاحتمالات التي تُبنى عليها المعرفة العلمية، على الرغم من أنّها ليست ضرورة مطلقة في سياق العلاقات بين

---

19 Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve insan,* Yeni Ufuklar, İstanbul, 233-234, İbrahim Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam,* Elis*,* Ankara, 2011b, s. 21, 57-58, 95-116, 135.

20 Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Nobel, 1998, s. 12.

21 Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri,* s. 17.

22 Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, 1993, s. 125; Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis, İstanbul, 1998, s. 57.

23 Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri,* s. 11.

24 النسفي، أبو المعين محمد بن ميمون، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، (تحقيق: حسين آتاي، أنقرة، تركيا، 2004)، 1/27–33.

25 Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, s. 33.

الأسباب ومسبّباتها.[26] وفي هذه الحالة، يمكننا أن نقول إن طريقة التفكير لن تتغيّرَ ما لَم يتغير العالم الذي يوجد فيه المرء. إنّ تجسيدَ المفاهيم التي تشكّلت في العقل نتيجة لعملية التعلم في العالم الخارجي يتحقّق من خلال الكلام الذي يتكوّن من الحروف والأصوات التي يُنسب إليها المعنى.[27]وبشكل عام يُعَدُّ الكلام مهارة للتواصل بين الأشخاص يمكنهم من خلالها مشاركة أفكارهم ومواقفهم وأحاسيسهم الداخلية والتعبير عن احتياجاتهم المختلفة من خلال قوالب وتعبيرات لغوية مفيدة. وثمة اختلاف بين العلماء فيما إذا كانت اللغة فطرية أو مكتسبة، وهي مسألة لا صلة لها بموضوعنا ههنا.[28] ومع ذلك إذا أردنا الحديث عن عملية تصنيع الكلام في علم اللغة فنستطيع أن نقول: إنه يشكّلُ بدايةً لعملية تحويل الألفاظ المعجمية إلى تصورات مفهومة من خلال تسمية الأشياء.[29] وتمثّل عملية القدرة على الكلام الطريقة الأكثر جدوى وفاعلية لدى البشر؛ لأنّ التحدّث مسألة متعلقة بالتواصل البشري الدائم.[30]

وبالنسبة لعلماء الفلسفة والمتكلمين فهم يعدُّون الكلام عبارة عن مفردات تجري على اللسان، وتُدوَّن على الأوراق، وتحفظ في القلوب.[31] وهم أنفسهم يَعدُّون العقل عاجزاً عن الفهم والإدراك بذاته، رغم قدرته على التمييز المطلق بين الخير والشر.[32] إنّ الكلام عبارة عن مجموعة معينة من الأصوات متّفق عليها بين جماعة من البشر. واللغة في هذا الصّدد هي الحلّ الوسطي الأمثل، وهي ممارسة لغوية شخصية.[33]

---

[26] الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، (تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص 239
Ludwig Wittgenstein, Tractacus logica-philosophicus (çev. O. Aruoba), Metis, İstanbul, 2011, 165.

[27] أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*،)القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1950(، 247/2؛ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، *كتاب الإرشاد*، (تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، بغداد: مكتبة الخانجي)، 1950/1369، 102.

[28] TDK, 1212, 1213; MEB, I/ 1732.

[29] Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu,* s. 27.

[30] Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 218, 223

[31] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، 99/2.

[32] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 8.

[33] Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 16-17.

إنّ عمليةَ نقلِ المعنى من خلال الكلام عمليةُ اتصال أحادية الجانب، أو تكون متبادلَة. ولكن في كلتا الحالتين نلحظ أن العنصر الرئيسي في تلك العملية هو الصياغة وسلامة التركيب الذي يؤدي إلى سلامة الاتصال. وهذه العملية إذا ما اختل فيها شرط ما فسوف ينعكس على فشل في التواصل والفهم بين الطرفين. والألفاظ الخالية من المعنى عند هذه الطائفة لا تُعدُّ من فئة الكلام.[34] وههنا تبرز مكانة الصياغة اللغوية وانتقاء الألفاظ لأداء المعاني الدقيقة والتي تؤثر تأثيراً كبيراً في عملية تصنيع الكلام. ولنا أن نعترف مقدَّماً بأنّ فكرة مَن يقرّ ببعض الأخطاء في الأخبار والنصوص الدينية فكرة غير صائبة؛ لأن الكلمات أساساً لا تُخبِر سوى عن المعنى الذي تريد التعبير عنه.[35] وكلمات المرء إذا ما جُرّدت من السياق تصبح رموزاً لا معنى لها.[36] وهذه الرموز ودلالاتها الذاتيةَ والمفاهيمية هي مسألة خارجة عن موضوع نقاشنا هذا.[37]

2- حدود علم اللغة والدين:

إنّ علمَ اللغةِ يدرسُ بِنيةَ اللغة وانتشارها وتطوّرها والمقارنة فيما بينها وبين لغة أخرى. كما يدرس الأصوات والتراكيب والمعنى العام للجملة.[38] وإذا ما أردنا التحديد أكثر فإنّنا نقول: إن علم اللغة يدرس أشكال التواصل البشري.[39] إنَّ تدخّلَ الفلسفة في علم اللغة يعني التعامل مع طبيعة تلك اللغة وهيكلها ومعناها بالطريقة التحليلة المفاهيمية.[40]

نستطيع أن نقولَ إنّ الدراساتِ المقدَّمةَ في مجال علم اللغة في القرن العشرين ساهمت بشكلٍ كبيرٍ في ازدهار العلوم الاجتماعية عموماً. وقد تأثرت اللغة الديني (religious language) بتلك الدراسات التحليلية

---

[34] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، 2/68؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 102-103.

[35] Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi,* (çev. A. Çınar), Elis Yayınları, Ankara, 2006, s. 132.

[36] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 132.

[37] Tillich, *Ahlak ve Ötesi,* s. 133-138.

[38] TDK, 1998, 529; MEB, 1995, I/663.

[39] Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 384.

[40] Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma: İstanbul, 2010, s. 450.

التركيبية المستمَدَّة من علم اللغة.[41] إن النقاشات والأبحاث التي تخصّ علم اللغة، بدأت في القرن العشرين. وكانت تتمحورُ في أولِّ أمرها حول طبيعة اللغة وإمكانياتها وعلاقاتها مع محيط الإنسان وتصوّره فيه، ووسعت هذه النقاشات نطاقها فيما بعد لتشمل تقييم خصائص لغة الدين. وكانت مباحث لغة الدين حينذاك عبارة عن نشأة لغة الدين وماهيتها ومنطقية ألفاظها وعقلانيتها.[42]

في سياق لغةِ الدّين يتميّز موضوع ماهية اللغة بأهمية بالغة لكونه مرتكزاً ومستنداً يساعد على فهم لغة الدين. ويجدر بنا هنا الإشارة إلى أنّ معنى اللغة وجوديّاً وماهيةً، أمرٌ معقّد للغاية، له أبعادٌ متعدّدةٌ. ولكن يمكننا أن نعرّف اللغة بأنها التعبير عن وجود شيء بالمعاني والدلالات.[43] ويُمكننا كذلك تقسيمُ عناصر اللغة إلى ثلاثة أقسام: اللغة المركبة من حروف وأصوات وكلمات(syntactic) ، والمتكلم الفاعل الذي يستخدم اللغة (interpretic) والمحتوى موضوع الاتصال (semantics).[44] فيما يتعلق بطبيعة لغة الدين، من الممكن إضافة نظرية المعرفة التفسيرية أو الميتافيزيقية إلى هذا التصنيف.[45]

تنبع فكرة استقلاليّة لغة الدين بمكانة منفصلة في الفلسفة اللغوية العامة من عدّها لغة مشتملة على مشكلات جدية من حيث المعنى. وفقًا لذلك، فإن عبارات مثل "الإله موجود" أو "الإله يحب الناس" ليست فقط بلا معنًى معرفيًا، ولكنها تفتقر أيضاً إلى معنى واضح. لا تنبع معضلة مثل هذه العبارات من النقاشات حول وجود الله، ولكن من نقص المعرفة بما تعنيه عبارة "الله موجود" من حيث علم اللغة في تلك الفترة.[46] إنّه مجال يتطلب بحثاً جاداً حول لغة الدين وإمكانيتها وطبيعتها ونطاقها، بوصفها وحدة فرعية ضمن نطاق علم اللغة.[47] كما أنّ هناك من يزعم بأن لغة الدين

41 Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 9.

42 Koç, *Din Dili*, 9.

43 Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 36.

44 Koç, *Din Dili*, s. 268.

45 Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 13.

46 Evans, C. S., Manis, R. Z., *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme* (çev. F. Akdemir), Ankara: Elis, 2012, s. 52.

47 Koç, *Din Dili*, s. 15.

هي لغة مستقلة ضمن العلوم الاجتماعية بسبب أسلوبها الفريد في التعبير؛ هناك أيضاً من يرى استحالة التحدث عن لغة دينية منفصلة.[48] وبغض النظر عن مدى صحة الادعاءات القائلة بأن لغة الدين لا يمكن أن تقوم على أساس لغوي صحيح بسبب العناصر الميتافيزيقية التي تتعامل معها، فإن من الخطأ القول بأنها لغة خاصة ذات معانٍ خفية.

إن اللغة في أبسط معانيها وأوجز تعاريفها هي اتصال الفرد بالبيئة التي يحيط بها.[49] والشرط الأساسي للتواصل والاتصال هو أن يفهم الفاعل ما يدور حوله بشكل صحيح.[50] لأنّ الغرض الرئيس من اللغة هو نقل الرسالة إلى الطرف المخاطب بطريقة صحيحة، وقد يلاحظ أحياناً إجراء تغييرات مقصودة في معنى الرسالة وذلك لنقل الرسالة.[51] وهذه التغييرات، تظهر الحاجة إلى التحليلات اللغوية الوظيفية لاكتشاف هذه التحولات الدلالية داخل اللغة.[52] لأنّ مصدر اللغة هو الإنسان، فإنّ كلّ تعبير مستخدم في اللغة يسبّب بعض ردود الفعل المعرفية والعاطفية والسلوكية المتبادلة بين الفاعلين. وبناءً على ذلك، فإن العنصر الرئيس في الكلام أو الاتصال هو المعنى.[53] ومن المستحيل التحدث عن اتصال لا يقوم على علاقة هادفة. ومن أجل أن يكون الاستفسار عن المعنى سليماً، يجب تقييمُ أمور مثل الإدراك، والقضية، والمفهوم، والمعرفة، والكلمة، والجملة، والحقيقة معًا.[54] يقع المعنى في قلب الكلام فيما يتعلّق بعلاقة اللفظ بالمعنى. فالمحتوى المعرفي يشكّلُ الصّورة الداخلية للمعنى بينما اللفظ يشكل الصورة الخارجية له.[55] يمكن وصف التفاعل في الاتصال بأنه صحيح أو غير صحيح، اعتماداً على مدى ملاءمة التسميات لما وقع. ومن أجل تفاعل صحيح، من المهم أن يفهم الفاعلون/المتفاعلون ما يدور حولهم بشكل صحيح. وفي هذا السياق، يسهّل الفهم السليم بناء الأفراد

48 Aydın, *Din Felsefesi,* s. 117; Koç, *Din Dili,* s. 17 vd.

49 TDK, 526; MEB, I/655,656; Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 221.

50 Hüseyin Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, Atay, Ankara, 1993, 227.

51 Koç, *Din Dili,* s. 249; Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam,* s. 107.

52 Koç, *Din Dili,* s. 29, 250.

53 Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam,* s. 11.

54 Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 10-11.

55 Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam,* s. 18.

القيم المشتركة من خلال التفكير المفاهيمي حول البيئة من خلال الفئات والتصنيفات اللغوية.[56]

تعتمدُ بنيةُ اللغةِ على الحقائق في العالم الخارجي.[57] ففي واقع الأمر، يعبّر الناس عن أفكارهم من خلال لغة تعتمد على العلاقة بين الكلمات/العبارات والجمل/القضايا. وفي هذا السياق، تعبر جميع التعبيرات اللغوية، بما في ذلك لغة الدين عن نفسها من خلال افتراضات تعمل وفقًا لقواعد المنطق.[58] وثبات القضية داخليّاً لا يعني صحتها. وينطبق هذا الأمر على مزاعم الحقيقة (truht claims) للغة الدين. وإنّ تحديد صحة الكلام هو تحليل لمدى تمثيله للحقيقة بينما يقتضي الحكم بصحة القضية اللغوية تحديد صحة التعبير وفقًا لقواعد اللغة.[59] وليعتبر النص الديني قضية منطقية فلا بد أن يتحلّى بالثبات ويسمح بالتحقق من صحته أو بطلانه وبأن يقابَل بالرفض والقبول.[60] وأهم مسألة في قبول القضية المنطيقة هو ثباتها.[61] ومن المستحيل الكلام عن قبول قضية أو رفضها. ومن المهم جدّاً الاحتفاظ بالموضوعية عند فهم معنى النصّ الديني والتّحقق من القضية ذات الصلة بطريقة صحيحة.[62] لأن النتيجة الصحيحة والمتّسقة لا يمكن توقّعها من قضية ذات مقدمات خاطئة.[63] مثلما يقع الناس في اللامنطقية عندما يعارضون قواعد المنطق، فإن المتدينين سوف يقعون أيضاً في اللامنطقية واللاعقلانية إذا تبنّوا فكرة حصول نتيجة صحيحة من قضية فاسدة.[64] لذلك، ليس من الصواب القبول بوجود تعبيرات متناقضة في لغة الدين.[65]

---

56 Koç, *Din Dili*, s. 268.

57 Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 222-223.

58 İbrahim Bor, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*, Ankara Okulu, Ankara, s. 203.

59 Koç, *Din Dili*, s. 48.

60 Koç, *Din Dili*, s. 49-50.

61 Koç, *Din Dili*, s. 53.

62 Koç, *Din Dili*, s. 27, 29, 54.

63 Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Konya: Hüer, s. 130-131.

64 Atay, *Kur'ana göre araştırmalar I-III*, 238.

65 Atay, *Kur'ana göre araştırmalar I-III*, 247.

تستخدم لغة الدين أساساً اللغة الطبيعية التي تعمل وفقاً لقواعد المنطق. فاللغة الدينية لا تنزع إلى أن تحلّ محل اللغة العادية.[66] وتعمل اللغة الطبيعية وفقًا للهوية الأساسية ومبادئ عدم التناقض للعقل البشري.[67] وفقًا للفلسفةِ اللغوية الوضعية، لا يمكنُ للناس التفكير إلّا في الأحداث والظواهر التي يدركونها. والتفكير وخلق قيمة ما، ممكنان من خلال تحليل اللغة. ولذلك، فإنّ القيمة المعلوماتية للتعبيرات التي ليس لها مثيل داخل حدود اللغة خاضعة للجدل. وفي هذا السياق، قد يكون من المفيد أكثر، استخدام الأساليب التحليلية بدلاً من طرق التجميع في التعبير عن لغة الدين بطريقة صحيحة.[68]

من أجل تمكينِ اللغةِ من التواصل الصحيح، يجب أولاً التأكد من أن اللغة تعطي معلَومات صحيحة. وفي هذا السياق، تم تطوير طرق مختلفة لتحديد مدى صحة العبارات التي تسمح بالاتصال وفقاً للعلاقات المنطقية المتفق عليها، معرفة الحقيقة. وفي مقدمة هذه الأفكار توجد الوضعية المنطقية التي اشتهرت في القرن العشرين وتحليلاتها اللغوية في علم اللغة.[69] بعد الحرب العالمية الأولى، تم طرح الوضعية المنطقية من قبل مجموعة من الفلاسفة، الذين استفادوا من أعمال لودفيج جوزيف يوهان فيتجنشتاين (ت 1951)، والمعروفين من خلال طرح منهج التجريبية المنطقية ألذي تم تطويره من قبل باحثين مثل ألفريد جول آير (توفي عام 1989) في إنجلترا. حيث إنّهم طوّروا مبادئ التحقق والقابلية للتكذيب.[70]

يريدُ فيتجنشتاين أن يرسمَ حدّاً للغة التي في أصلها التعبير عن الأفكار، قائلاً بأنّ البناء الخاطئ لمنطق اللغة غالبًا ما يكون فعّالاً في ظهور المشكلات الفلسفية.[71] وفي الأساس، يريد أن يرسم حدّاً للفكر. ولكنّه لا يمكنه تحقيق ذلك لأنه يجب معرفة كلا جانبي هذه الحدود (المادة، والميتافيزيقيا)، حتى تكون الحدود المرسومة ذات مغزى. فقد

66 Koç, *Din Dili*, s. 55-56.

67 Necati Öner, *Klasik Mantık, Ankara Üniversitesi*, Ankara, 1978, s. 26 vd.

68 Koç, *Din Dili,* s. 29.

69 Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil,* s. 114.

70 Evans, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme,* s. 53; Aydın, *Din Felsefesi,* s. 118.

71 Wittgenstein, *Tractacus logica-philosophicus*, s. 11, 47.

رسم فيتجنشتاين الحدودَ على اللغة نفسها، لأنه لا يقدر أن يقيّد الفكر إذ لا يمكن التفكير في شيء لا يسمح بالتفكير فيه. ووصف ما هو خارج هذا الحد بأنه مجرد هراء.[72] وفقاً لنظرية اللغة لفيتجنشتاين، لا يمكن للناس إلا التحدث عن عالم الظواهر التي تقف أمامنا. ويجب أن تظل صامتاً بشأن الكيانات الميتافيزيقية والعوالم المعنوية التي ليس لها دليل مادي.[73] لأن العالم الخارجي، الذي يتكوّن من حقائق في الفضاء المنطقي الذي ندركه بحواسنا، يشكّل حدود لغتنا. والفكر هو التصميم المنطقي لعالم الحقائق.[74] نظراً لأنّنا لا نعرف شكل العالم غير المنطقي، فلا يمكننا التفكير فيه بشكل منطقي.[75] وفي رأينا، فقد ألغى فيتجنشتاين إمكانية الفلسفة بينما كان يحاول ترويض اللغة وتأهيلها من خلال حصرها في أنماط معيّنة لعدِّه اللغة مصدر المشكلات الفلسفية.[76] وأدت محاولته في ترويض اللغة التي كان يأمل أن تقضي على المشكلات الفلسفية إلى بروز خطر يهدد وجود إمكانية الفلسفة نفسها.

لم يمضِ وقت طويل حتى أدرك فيتجنشتاين أنّ الحدود التي رسمها زلقة وغير مؤكدة. لأنّ اللغة، على حد تعبيره، كانت لعبة لغوية.[77] وفقاً لنظرية الألعاب اللغوية،[78] لا تختلف اللغة عن عالم الألعاب الذي له جانب اجتماعي ويتغيّر ويتطوّر باستمرار.[79] وتتمثّلُ مَهمّةُ الفيلسوف في اللعبة اللغوية في إيجاد الطريق إلى الواقع.[80] واللغة ليست بالبسيطة بحيث يتمّ اختزالها في حقائق رتيبة كما هو الحال في الأوامر والتقارير. إنّها مدينةٌ بها عدد لا يحصى من الشوارع وتحيط بها مدن أخرى.[81] وحتى إذا جاء المرء إلى المكان نفسه أثناء التجول في متاهاته، فلن يقوم بالعمل نفسه.[82]

72 Wittgenstein, *Tractacus logica-philosophicus*, s. 11.

73 Wittgenstein, *Tractacus logica-philosophicus*, s. 11, 173.

74 Wittgenstein, *Tractacus logica-philosophicus*, s. 15.

75 Wittgenstein, *Tractacus logica-philosophicus*, s. 27.

76 Wittgenstein, *Tractacus logica-philosophicus*, s. 11.

77 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. H. Barışcan), Metis, İstanbul, 2010, s. 26.

78 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 26, 184.

79 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 32.

80 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 69,70.

81 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 29.

82 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 168.

لأن اللغة عبارة عن صندوق أدوات ولا نفعل دائماً الأشياء نفسها باستخدام الأدوات الموجودة فيها. مثلما نقوم بأشياء مختلفة باستخدام نفس الأدوات، فإننا نخلق نطاقات معاني مختلفة بنفس الكلمات.[83] لذلك، لا يمكننا التحدث عن لغة ثابتة وموحّدة، ولكن نتكلم عن العديد من اللغات المتغيرة والمتطورة باستمرار أو ألعابها.[84] إن فهم جملة من لغة ما يعني في الواقع فهم منطق تلك اللغة.[85] تؤكد هذه الآراء الجديدة لفيتجنشتاين حول اللغة أن استخدام الكلمة أكثر أهمية من نطاق المعاني.[86] وقد أوصلته إلى نقطة أنه يمكن أن تكون هناك لغة دينية، وإن كانت محدودة، يمكنها أن تكون وظيفية في المسائل الميتافيزيقية.[87]

ووفقاً للوضعية المنطقية، فإنّ الغرابة أو التّعقيد في اللغة غالباً ما تتسبّب في ظهور أو تعميق المشكلات الفلسفية .ستختفي معظم الخلافات إذا كان من الممكن وضع حدود ومبادئ للغة بطريقة صحيحة.[88] لهذا السبب، يجبُ اختبار اللغة بخصوص إلى أيّ مدى تمثل اللغة الحقيقة وذلك بإخضاعها للتحقق أو التكذيب. وحسب قولهم، يجب أن يكون للغة، التي تحمل المعنى من خلال الافتراضات والقضايا المنطقية، تحققاً يمكن أن يوفر معلومات معرفية ووصفية حول الظواهر الحقيقية، كما هو الحال في العلوم التجريبية.[89] وبعبارة أخرى، فإن صحة القضايا اللغوية حسب للمبادئ المنطقية تعتمد على ما إذا كانت هذه القضايا تتوافق مع واقع العالم الخارجي التجريبي أو على كونها تشمل منطقاً متّسقاً داخليّاً كما في القضايا التكرارية. لا يمكننا إصدار أي حكم حول صحة أو خطأ القضايا التي لا تستوفي هذه الشروط.[90]

ومن المستحيلِ تمثيلُ الشكوك الحقيقة لأنها تمنع الناس من اتخاذ قرار محدد وتجعلَهم يترددون. وفي هذا السياق، ما لم يكن منفتحاً على

83 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 27,29,168.

84 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 32.

85 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 99.

86 İmamoğlu, 2007, s. 27.

87 Koç, *Din Dili,* s. 243.

88 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 11, 47.

89 A.J, Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. V. Hacıkadiroğlu) Metis, İstanbul, 2010, s. 13.

90 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık,* s. 9, 13.

التحقق من الافتراضات والقضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية، أو بعبارة أخرى، الحقائق الخارجة عن اللغة (extralinguistic realities) التي لا تندرج تحت التعبير اللغوي، ليس لها علاقة بالعلم ولا نصيب منها.[91] والطريقة التي تكون بها القضايا ذات مغزًى أو علمية تعتمد على قابليتها للتحقق. وبناءً على ذلك، فإن الافتراضات والقضايا التي لا يمكن التحقق منها بالتحليل التّحقّقي هي فرضيات لا معنى لها، ولم تصل إلى مستوى القانون/القانون العلمي.[92] لأنّ المعرفةَ العلميةَ تعتمدُ على القدرة على التحقق من الناحية التجريبية، والتعميم من حيث المبدأ، والصياغة في وحدة منسقة قانونية صالحة دائماً.[93] بعبارة أخرى، لا يمكن حسب المعرفة العلمية، إصدار حكم محدد حول صحة أو خطأ عبارة "الإله موجود".[94] وفقاً لهذا النّهج، فإن كلّاً من اللّا إرادي والمنكر/الملحد مخطئٌ لأنّ كلّاً منهما توصل إلَى حكمٍ حول المفاهيم الميتافيزيقية التي ليست من شأنها أن تكون صحيحة أو خاطئة. والميتافيزيقا هي مجال لا معنى له، ولا يمكن القول بأي شيء عنه.[95]

يعتمد تطبيق المبادئ التحقّقية على القضايا المنطقية وقبول القضايا على أنها ذات مغزى من حيث علم اللغة على ما إذا كانت القضية يخبر عن ظاهرة ذات طبيعة تحليلية أو إذا كان يصف ظاهرة ذات طابع تركيبي/ تجريبي. ومع ذلك، فإنّ هذا الموقفَ يُسبّب شكوكاً حول صحة الافتراض نفسه.[96] لذلك، من أجل الوصول إلى أحكام سليمة حول اللغة، ينبغي تطبيق تحليلات لغوية أكثر شمولاً من شأنها التغلب على الجمود في التحليلات التحققية الصارمة على منطق اللسانيات .إن التحليلات التحققية تفقد وظيفيتها عندما تواجه مفاهيم مثل الحقيقة والتفسير والقضية والفكر في اللغة.[97]

---

91 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık,* s. 92; Evans, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme,* s. 53; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 118.

92 Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil,* s. 114.

93 Richard, Swinburne, *The existence of God*, Clarendon, Oxford, 1991, s. 22-25.

94 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 92, 94, 96.

95 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 92.

96 Evans*, Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, s. 54, 55.

97 Koç, *Din Dili*, s. 179; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 127,132.

وهناك العديدُ من المناهج حول طبيعة اللغة الدينية ووظائفها. وتحديد المنهج الصحيح، في رأينا، جهد لا معنى له وغير ضروري، ويؤدي إلى اقتصار المناقشات على النظرية. ونحن نهتمّ بعدم اللجوء إلى مواقف مثل الرمزية المفرطة والتحقق الصارم والدلالات في لغة الدين.[98] ديفيد هيوم (ت 1776م) الذي يمكن اعتباره من بين رواد الوضعيين نظراً للأهميةِ التي يوليها للتّجربة، يقول بأنه عند الحديث عن الله، فإن اللجوء إلى لغة التشبيه/التجسيم المفرط سوف يثير المشكلات.[99] ووفقًا له، يمكن للإنسان الوصول إلى وجود الله من خلال النظر إلى النظام في الكون، ولكنْ لا يمكنه معرفة طبيعة الله.[100] على الرغم من أن أحداً قد يلجأ بالضرورة إلى التشبيه عند الحديث عن الله تعالى إلا أن النقطة المهمة الواجبة رعايتها هنا، هو عدم وقوعه في التشبيهات البدائية والغليظة عند الحديث عن الله.[101]

لغة الدين في سياق الخطاب الإسلامي

أ. إمكانيات وحدود لغة الدين الإسلامي

يمكنُ تقويم اللغة التي استخدمها القرآن كأساس الفكر الإسلامي في حدود لغة الدين.[102] لأنّ وحي القرآن يتحدّث عن كائنات فيزيقية وميتافيزيقية مثل الله، يوم القيامة، القيامة، الجنة والنار.[103] وفيه تحليلاتٌ للحياة وما بعدها. وفي رأينا، من الممكن تقسيم لغة الدين المستخدمة في القرآن إلى قسمين، الكلام عن الله والكلام عما سوى الله. ووفقًا لهذا التقسيم، فإن لغة القرآن تتمتع بخصائص علم اللغة العام نفسها، باستثناء الحديث عن الله. ولهذا السبب، فلا يُتصور أن يكون في لغة القرآن عنصر متناقض ومريب وغير مفهوم من حيث القواعد اللغوية والمنطق. في هذا

98 Koç, *Din Dili*, s. 266.

99 Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz: İstanbul, 2007, s. 28.

100 İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı,* s. 35,36.

101 İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı,* s. 123,124.

102 Yavuz, *Kuran'da Sembolik Dil,* s. 118, 144.

103 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 117; Koç, *Din Dili*, 22, 282; Yavuz, *Kuran'da Sembolik Dil*, s. 95, 99.

الصدد، يمكن أن نذكر أن هناك علاقة وثيقة بين المناقشات حول وضوح لغة القرآن وقابليتها للتفسير وادعاءات ما إذا كانت لغة القرآن تمثل الحقيقة أم لا.

يعتبر المتكلمون اختزال الوضعية/الوضعانية المنطقية للوصول لحقيقة قضية ما، في التحقق منها عبر الطرق التجريبية فقط أنه مطلب بدائي ويشبّهونه بطلب المعجزات في عصور طفولة البشرية أي في العصور الأولى من الحضارة البشرية.[104] والقرآن قد أفاد بأن العقل الخالي من التغرض والأحكام السابقة يمكنه أن يدرك القوة المطلقة وراء النظام المدهش والتيسير البارع للكون.[105] ويؤدي اختزالُ العلم في المبادئ المنطقية والتجريبية إلى تفسيراتٍ وتقييماتٍ خاطئةٍ فيما يتعلق بعلم اللغة والقواعد المعرفية /الإبستيمولوجية العامة على حد سواء.[106] وبناءً على ذلك فلا حاجة للتحقق من صحة القضية بمنظور الاتجاه الوضعاني. والشيء المهم هو أن القضايا المنطقية واللفظية يجب أن تُفهم ضمن نظام معين وألا تتعارض فيما بينها.[107] لأن وضوح النص وقابليته للخضوع للمنطق التحليلي أمران مستقلان لا يعتمدان على قيم أخرى.[108]

إنّ الإلهَ في العقيدة الإسلامية يمتلك صفاتٍ خاصةً ومختلف عن الكائنات المخلوقة الملموسة والمجردة وذو ماهية مطلقة.[109] واتّفق أهلُ الكلام قاطبةً أن الأهم في صفات الله هو التأكيد على تنزيه الله من العيوب والقصور واتصافه بصفات الكمال[110] وليس اختيار ألفاظ معينة بعينها. لذلك لا يعني الكلام عن الإله، القول بأن الفهم البشري يحيط به كليّاً، لأن الإله يمتلك بنية خاصة فوق الطبيعة والخلق، ولا يخضع لمفهوم الزمكان المشتمل على بعض الأبعاد المتعددة والذي ينبني عليه العلم البشري.

---

[104] Aydın, *Din Felsefesi,* s. 132,133.

[105] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 135 وما يليها.

[106] Koç, *Din Dili,* s. 165.

[107] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 133; Koç, *Din Dili*, s. 154, 159, 161, 162; Yavuz, *Kuran'da Sembolik Dil*, s. 127, 132.

[108] Koç, *Din Dili,* s. 161.

[109] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 23.

[110] الصابوني، نور الدين الصابوني، *البداية في أصول الدين*، (تحقيق: فتح الله خليف، دار المعارف، الإسكندرية، 1969)، ص 49، 50.

لذلك فالعلم لا يفهم ماهية الإله بل يفهم ويدرك وجوده فقط.[111] وبحسب قناعتنا، فإنّ عدم قدرة الإنسان على فهم الذات الإلهية وجوديّاً شكّل بناء لغة الدين وأضفى عليها طابعاً ميتافيزيقياً يسود محتواها ولعل من مظاهر البعد الميتافيزيقي في لغة الدين هو استخدام لفظي الذات والصفة فيما يتعلق بالذات الإلهية بدلاً من مصطلحي الجوهر والعرض اللذين يستعملان في شرح الوجود في الكتب العقائدية والكلامية.[112] ولذلك يعدّ عدم إدراك النصوص والعبارات الدينية بشكل كامل والرجوع إلى طرق غير مباشرة في فهمها أمراً طبيعيّاً.[113]

انقسم العلماءُ والمفكرونَ المسلمونَ حسب منطق اللغة المستعملة عندهم إلى مذاهب وفئات منهجية مختلفة لتنوع مسالكهم في تفسير لغة الدين وتطبيقها. فالعلماء والحكماء الاعتزاليون كانوا محترفين وذوي خبرة في اللغة العربية ويعرفون المفاهيم الفلسفية بقدر جيد؛ فهم انحازوا إلى استخدام لغة دين تنزيهية سلبية أي قائمة على النفي، منطلقين من مبدأ تنزيه الله بنوايا حسنة.[114] فاتفقوا على نفي صفات الله تعالى.[115] واللغة الدينية التنزيهية عندهم تشدّدُ وتركّز على الأمور التي لا تخص الذات الإلهية، وهذا لوجوب فهمِ الإلهِ مستقلاً عن الترتيبات والتصنيفات والمفاهيم والعلاقات المنطقية. فمثلاً قضية "الله عالم" تُفهم بمفهومها المخالف وتعني أنّ الله ليس بجاهل.[116] وهنا تجدرُ الإشارةُ إلى أن استخدام اللّغة التنزيهيّة، لا تتأتّى من الأغراض اللغوية الصرفة فحسب، بل من مبدأ التوحيد أحد المبادئ الأساسية الخمسة لدى المعتزلة.[117]

في مقابل اللغة التنزيهية التي تتبناها المعتزلة لغة تشبيهية تستعملها المجسمة والمشبهة في الحديث عن الذات الإلهية وقائمة على الإثبات بلا تنزيه. فالإله في نظرهم له وجود مادي جسماني يخضع للتجارب

[111] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 23، 107

[112] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 23؛ الصابوني، *البداية في أصول الدين*، ص 38، 44.

[113] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 93، 94.

[114] Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, s. 72.

[115] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، 216/1؛ الجويني، ص 79.

[116] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، 157/2–158، 233.

[117] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، *الملل والنحل*، (تحقيق: عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ط 3 دار المعرفة، بيروت، 1414/1993)، ص 57.

المادية وقد يشبه الإنسان في جسده.[118] بينما يرى الاتجاه السلفي الإمساك والكف في الحديث عن الله مع إثبات صفاته وإمرارها كما جاءت ليكتسب بذلك بنية لا أدرية. ولا يأتي بتأويل ولا تفسير لصفات الله لأنها لا يمكن البتّ في تحديد معانيها وبعبارة أخرى لا يمكن الاستنتاج النهائي القطعي لمعنى الآيات المتشابهة. ولا يعني عدم تحديد المعاني أن التعابير القرآنية خالية من المعنى. والواجب على المسلم المتدين أن يقبل ويسلم بما ضمنته النصوص من غير تشبيه ولا تكييف وكل من المجسمة والمعتزلة على خطأ، على حدِّ قولهم.[119] لقد أطلقَ على المعتزلة اسم "المعطلة" لنفيهم الصفات واستخدامهم اللغة التنزيهية السلبية، وسُمي السلف من أهل الحديث والسنة "صفاتية" لإمرارهم الأخبار كما جاءت وتسليمهم بها دون تكييف ولا تشبيه ولا تمثيل.[120]

حاول متكلمو أهل السنة أن يوجدوا طريقاً وسطاً يحتوي على طابع قائم على المقارنات والمقايسات، مختلفين بهذه المحاولة عن السلف. حيث إن السلف لم يأتوا بتفسير جديد رغم كونهم ناقدين ومخطئين لما ذهب إليه كل من المشبهة والمعتزلة. فرأى أهلُ الكلام من أهل السنة أنّ استخدامَ النظر والتأويل وأسلوبي التنزيه والتشبيه بما يتوافق مع أسس الدين وحدود اللغة وبقدر معقول، لا بأسَ به من حيث الدّين والمنطق. واستندوا في ذلك إلى أن التفكير في الذات الإلهية لا يحصل إلا عن طريق استعمال التسميات اللغوية والمفاهيم اللسانية البشرية. ولا سبيل للتعرف على الله تعالى إلا عن وصفه بالكلمات والألفاظ المعهودة للعالم فوق الحواس البشرية رغم أننا نعرف جيّداً أن ألفاظ اللغة البشرية لا تفي بالغرض في وصف الله تعالى.[121]

---

[118] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، *الشامل في أصول الدين*، (تحقيق: علي سامي النشار، إسكندرية: مكتب علم أصول الدين، 1969)، ص 411، 412؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 120؛ الصابوني، *البداية في أصول الدين*، ص 44.

[119] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، 320/2؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 104-105.

[120] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 104.

[121] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 94؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 42، 157-158.

قسّم المتكلمونَ الوجودَ إلى عالمين: الغيبِ والشهادةِ كما هو الحال في التقسيم الحالي للوجود على شكل العالمَين الفيزيقي والمتافيزيقي وطوروا طريقة القياس المسمّى قياس الغائب على الشاهد لشرح كيفية العالم الميتافيزيقي المُسمّى بالعالم الإلهي.[122] وحسب هذه الطريقة يمكننا اكتساب بعض المعلومات واستخلاص بعض النتائج فيما يتعلق بالعالم الميتافيزيقي مستلهمين من العالم الموجود الظاهر. لأن العقل البشري يحدث وينتج معلومات جديدة مستنِداً إلى ما تلقّاه عبر حواسه، وما نشأ في حصيلته المعرفية التراكمية. وبالتالي يمكن تقدير بعض الأمور المتعلقة في العالم الميتافيزيقي من خلال الاستدلال بما لدى الإنسان من معلومات العالم الحاضر.[123] فالعقل يدرك الأشياء بالضرورة حينما يشاهدها ويفهم نوع وجودها وصانعها. وهذا الإدراك بائن عن كينونة الشيء المادية كليّاً.[124] وبالتالي يمكن للإنسان أن يحكّم عقله في الغيب في مسائل البعث، والعذاب والنار، والجنة والحساب والآخرة والشيطان والجن بناء على القياسات وربط الشاهد بالغائب.[125] واستناداً إلى ما سبق فإن لغة القرآن المستعملة فيما يخص الأمور والكيانات الميتافيزيقية صالحة لإعادة النظر والقراءة بتحليل شمولي وظيفي ومتعلق بآخر الزمان وبتفسيرات لغوية مختلفة.

يمكن تقسيم اللغة القياسية التي تربط بين عالمي الغيب والشهادة إلى صنفين رمزي وتمثيلي. ويختلفان اختلافاً جوهريّاً وإن ظن بعضهم أنّهما متساويان.[126] وبحسب رأينا فإنّ الأسلوبَ التمثيليَّ والتقريبيَّ يتجلى في الصفاتِ الثبوتية كالحياة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام والقدرة والتكوين.[127] وفي الصفات الخبرية كالعين والوجه واليد والاستواء والقرب والنزول والمجيء.[128] والصفات الفعلية كالتخليق والترزيق والثواب والعقاب.[129] ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ

[122] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 27، 30؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 82
[123] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 24–25؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 83.
[124] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 28، 29.
[125] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 25؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 83.
[126] Koç, *Din Dili,* 96-98; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 14, 399.
[127] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 44، الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، 45–46.
[128] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 49، الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، 8–10، 12.
[129] الماتريدي، *كتاب التوحيد*؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، 31.

جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾.[130]

هذه الآية الكريمة ومثيلاتها الكثيرة تدل على وجود الأسلوب التمثيلي التقريبي في القرآن مما يعني أن هذا الأسلوب لا يتضمن محاذير شرعية. وأما الأسلوب الرمزي فيختلف عن الأسلوب التمثيلي. وقد يتبادر إلى الأذهان أن الرجوع إلى الأسلوب الرمزي أمر سليم نظراً لتعبّد الناس ربهم وتعبيرهم عن نواياهم وسلوكياتهم إزاءه برموز وحركات رمزية.[131] ولكننا نرى أن الإفراط في استخدام الرمزية قد يؤدي إلى ظهور فهم خاطئ حول لغة الدين ويسبب نشوء مغالطة أساسية في الكلام عن الله تعالى. إذ إن النظرية الرمزية تقتضي العينية والتماهي التام بين الرمز وما يرمز إليه. ولأن الرمز قد يكتسب أهمية أكثر من المرموز إليه نفسه. والرمز يعني في لغة الدين إحلال قيمة مكان قيمة أخرى.[132] ولأجل كشف المعنى يستخدم الرمز كقيمة إضافية للمرموز إليه، وهذا قد يسبب مشكلات عقدية في نظر الإسلام.[133] وفي سياق الإيمان بوجود إله، يؤكد البعض أن الرمز ليس مهماً لذاته بل مهم لكونه يدل على وجود الإله.[134] ولكن لا أحد يستطيع أن يضمن عدم إقامة الرمز مقام المرموز إليه. والتماثيل والصور والموسيقى التي تعبر عن المفاهيم المعنوية والقدرات الخارقة قد تُفقد تدريجيّاً المعنى الأساسي والجوهري للدين. ونرى أن الرمزية تنشأ لحاجة الإنسان إلى التصميم والتوافق الداخلي في الأشكال التي تعتبر من أنواع التدين والنظرة الأخلاقية رغم كونها أمراً نفسانيّاً طبيعيّاً .

ب. قابلية اللغة القرآنية للتفسير والفهم:

أجرى العلماءُ المسلمونَ دراساتٍ ونقاشاتٍ فيما يتعلق بألفاظ الخطاب الديني وكونها تشكل وحدة لفظية متناسقة من حيث فقه اللغة

[130] سورة البقرة، 25/2.

[131] Koç, *Din Dili,* s. 95.

[132] P. T, Struck, Jones, L. (Ed.), *Symbol and symbolizm*, *Encyclopedia of religion*, 2005, XIII/8906, 8912.

[133] Yavuz, *Kuran'da Sembolik Dil,* s. 392, 393, 399.

[134] Koç, *Din Dili,* s. 166.

وبحثوا هذا الأمر من وجهات نظر مختلفة.[135] ولكن لم يقل أحد منهم بأن لغة الوحي غير قابلة للفهم، ولم يقل إن محتوى النص القرآني مستحيل الفهم. لأن القرآن نفسه يقول بأن عدم وجود تناقض في القرآن مع العقل والمنطق يدل على صدقه في الآية 82 من سورة النساء. حيث قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.

لذلك بحسبِ اللغة الدينية الإسلامية والخطاب الديني الإسلامي، فإنّ الوحي يجبُ أن يمتلكَ بالضرورة بناءً قابلاً للتقييم والتحليل اللغوي والأدبي والمنطقي.[136]

ينبغي تحديد معاني الألفاظ بدقة متناهية لأجل فهم القرآن والخطاب الديني فهماً صحيحاً. ولا يمكن فهم الألفاظ القرآنية بمعزل عن الألفاظ العادية المستعملة في الحياة اليومية لأن بين مفردات القرآن ومفردات الحياة اليومية تشابهاً وتكاملاً.[137] ولا يمكن الحديث عن معنى بلا لفظ.[138] فالأصل في تفسير القرآن وتحليل اللغة الدينية الإسلامية هو الرجوع إلى المعاني الأولى للأفعال والأسماء والحروف ما لم يحصل أمر ضروري.[139]

والوحيُ القرآنيُّ عبارة عن الكلمات والمفاهيم المعهودة من قبل الناس من حيث معانيها وحدودها اللغوية والعرفية. واللفظ إذا لم يدل على معنى الكلمة فلا حاجة للكلام لكون المعنى سبب الاتصال والتواصل.[140] وينطبق هذا الأمر على لغة الوحي، فإن إظهار المعرفة الدينية في إطار قواعد اللغة أمر ضروري في المقدمة عندما يكون أحد طرفي الاتصال بشريّاً. لأن الإنسان مخلوق عاجز يحاول إدراك الوجود داخل دائرة معينة. ولكي يفهم القيم السامية، ليس من الضروري الارتقاء إلى الصفات الإلهية، ولكن بطبيعة الحال، يجب اختزال المعلومات الإلهية إلى مستوى يمكن

---

135 Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 23.

136 Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 137, 138.

137 ابن خلدون، *المقدمة*، 1986، 241/1.

138 الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، ص 11، 38.

139 الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، ص 14؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 42.

140 الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، ص 68؛ الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 102–103.

للبشر فهمه من خلال الرسل.[141] لذلك، تشكل الوحي الافتراضي اعتمادًا على العلاقات ذات المعنى الحرفي والثقافة ونمط المعتقد للغة المجتمع الذي ظهر فيه.[142] وعليه، فمن الواضح أن الشخص الذي لا يعرف اللغة العربية لا يمكنه فهم القرآن.[143]

قد يكونُ للعلمِ الدّلالي، الذي يحتلُّ مكانةً مُهمّةً في فهم القرآن، مساحات وجوانب مختلفة وفقًا لكل ثقافة. وقد تكون هناك جمل مخالفة لقواعد اللغة العربية المعروفة حاليّاً في اللغة العربية المستخدمة في القرآن. [144] والكلمات المقتبسة من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، وبعض الجوانب التي لم يفهمها المخاطبون.[145] ومع ذلك، في رأينا، كل هذه الأمور ليست من شأنها أن تضر بدقة الوحي. لأنه تم اختيار اللغة وسيلة للتواصل، فإنّ الوحيَ نفسَه قبل بإمكانية حدوث مثل هذه المشكلات. وفي واقع الأمر، ليس من قبيل المصادفة أن معظم المشكلات التي يواجهها المفسرون في فهم الوحي، تتكون من قضايا تتعلق بالفهم. إذا تعاملنا مع الموضوع من منظور المجتمع العربي، حيث نزل الوحي فيه، فمن الضروري معرفة أصل الكلمات وفلسفة اللغة العربية وتركيب الجملة والمنطق لفهم الوحي.[146] وبالمثلِ، من الضروريّ إتقانُ علم البلاغة والخطابة، والذي يتضمّن استخدامات فنية مثل التشديد والاستعارة والإشارة، والتي ترتدي معاني واضحة. [147]هذه القضايا مهمة للغاية من حيث فهم دلالات الوحي وبالتالي فهم ما يعنيه.[148]

---

[141] Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 10.

[142] Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar, İstanbul, s. 45, 233.

[143] الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة* 15، 38.

[144] Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 80.

[145] Watt, W. M., *Kur'an'a Giriş* (çev. S. Kalkan), Ankara Okulu, Ankara, 2006, 102, 103.

[146] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an.* (çev. A. Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu, 1996, s. 226.

[147] الجويني، *كتاب الإرشاد*، ص 159.

[148] Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, s. 11.

ومن مظاهرِ السعي وراءَ فهم لغة الدين، هو تصنيفُ مفردات القرآن وتناول كلماته تحت عناوين متعددة ومستقلة مثل العموم والخصوص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ واللفظ والمعنى والحقيقة والمجاز في علوم القرآن. وبالتالي يمكننا القول بأن القرآن متكوّن من معان واضحة وجمل مفيدة وأحكام تتوافق مع نظام علم اللغة وتمكن القُرّاء من الفهم. وليس القرآن كتاب الغوامض والطلاسم فلا يمكن تقديسه وهجره ووضعه في معزلٍ عن الحياة العملية. والمقدس في نظر الشرع والخطاب الديني الإسلامي مصدر الوحي.[149] وبناءً على ما سبق فلا حاجة لمقاربة خاصة لفهم لغة الدين، ولا يمكن قبول مسوّغ يدعو إلى إيجاد فهم جديد خاص في سياق لغة الدين.

الخاتمة

في عمليّة تحقيقِ الذات، تحتاجُ البشرية إلى المعارف والعلوم والتواصل بمستواه الوجودي. فالعنصر الأساسي لتلبية هذه الحاجة هو اللّغة. ووجودُ العقل الذي يميّز الإنسان عن غيره؛ يتجلّى في داخل الإنسان بالرأي والتفكير وفي العالم الخارجي باللغة. وهو الواسطة الأساسية للربط بين العلم والأدب. لأن الإنسان يعرب للآخرين عن همومه ومشاعره وأغراضه وحاجاته عن طريق اللغة. ولا نكون قد بالغنا إذا قلنا إن اللغة عنصر أساسي لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية والتفكير والتواصل والإنتاج العلمي. والاستفادة من قدرات اللغة ضرورة ملحّة بالنسبة إلى الظاهرة الدينية الهادفة إلى تحقيق إسهامات كبيرة على الصعيدين الفردي والعالمي وذلك لعرض نفسها كما هي، وإجابتها عن أسئلة معارضيها وتطويرها علاقات صحيحة قائمة على الحوار مع الأفكار والرؤى الأخرى.

هناك إشكاليّات لغويةٌ ناجمة عن تضمّن الظاهرة الدينية القيم الميتافيزيقية. ومن الطبيعي مباينة اللغة العامة المسؤولة عن شرح الوجود، للغة الدين المتفرعة عنها، ولكن هذا لا يعني استقلال لغة الدين عن اللغة العامة كليّاً. إذ إنّ كلّ مفهوم مادي أو معنوي له وجود حقيقي أو اعتباري يكتسب معناه في حدود اللغة وفق العلاقة التكميلية للفظ والمعنى، ولا

[149] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* İstanbul, s. 243-244.

يمكن الحديث عن مثال يتنافى مع هذا الوضع. فلغة الدين بوصفها جزءًا من اللغة تملك بالضرورة واقعاً مفهوماً يمكّن أهل اللسان والمخاطبين للغة الدين من فهمها بلا ريب غموض وإبهام. ونرى أن مصدر المزاعم بوجود لغة الدين المستقلة عن اللغة العادية المعروفة في قواعدها ونظامها ومنطقها المعهود هو مقاربات لاهوتية حديثة وخصوصاً جهود أهل الكتاب اللاهوتية.

وأصحابُ هذه المزاعمِ قد اقتنعوا بصحة ما قالوه معتبرين أن استمرار الفكر الديني في عالم ثقافي تسوده المادية والوضعية المتشددة لا يمكن إلا من خلال التسليم بأن للدين لغة تختلف عن اللغة المعهودة، وتشتمل على عبارات مبهمة وغامضة ومفارقات. مما دفع الأواسط اللاهوتية ولا سيما الغربية إلى الاعتقاد بعدم قدرة لغة الدين على احتواء العقلانية. ويمكن القول بأن اللاهوتيين الغربيين فضّلوا القول باختلاف لغة الدين عن اللغة المعهودة بدلاً من تنقيح خطابهم الديني من الجوانب المبهمة والمتعارضة مع الحقائق الاصطلاحية والتاريخية والعلمية.

يكمنُ وراءَ المناقشاتِ الحديثة المتعلقة بلغة الدين، التسليمُ بأن الأسلوب العلمي إذا أُحتكم إليه في لغة الدين فإن هذا سيؤدي لا محالة إلى نتائج خاطئة ومتعارضة وتعابير غير مفهومة. فالأفضل بالنسبة لأصحاب هذه المزاعم إحداث لغة خاصة بلغة الدين بحيث تستقلّ عن الإطار العام للّغة. ومن رغب في تناول الموضوعات المتنوعة والمفاهيم المعنوية وغير الملموسة مثل الإله، والخلق والعقيدة والآخرة عليه أن يتّخذ إطاراً خاصاً يتمثّل في لغة الدين .لهذا السببِ، من الخطأ تقييمُ لغةِ الدين وفقاً لمبادئ التحقق المنطقي والتحليلات اللغوية الوظيفية المستخدمة في العلوم الأخرى. ومن الممكن أن نرى أن اللاهوتيين المعاصرين، الذين لديهم هذا الفهم، غالبًا ما يتبنّون خطاباً علمانيّاً تماماً ويجادلون بأن لغة الدين يجب اعتبارها منفصلة تماماً عن المعرفة العلمية، نظراً لأن لها خصائصها الفريدة.

على عكسِ القوانين العلمية البحتة، التي يمكن ربط دقتها عقليًا بالقواعد ويمكن التحقق من صحتها من خلال تكرارها في أي وقت، لا يمكن تحديد دقة لغة الدين إلا من خلال وجود شبكة منطقية من العلاقات، كما هو الحال في جميع العلوم الاجتماعية الأخرى. كما أن

العلوم الرياضية يُطلب فيها الامتثال للمبادئ الرياضية حتى يتم تحديد الحقيقة، وبنفس الطريقة، في العلوم الاجتماعية، يجب السعي إلى الامتثال للقواعد المنطقية لتحديد الحقيقة. في هذا الصدد، لكي تكون لغة الدين مصدرًا للمعرفة الحقيقية، يجب أن تُجدِّد نفسها باستمرار بما يتماشى مع المبادئ المنطقية. وإلا، فلا يبدو من الممكن أن تأخذ لغة الدين مكانة مقبولة في عملية البحث عن الحقيقة.

تعود المناقشاتُ المنهجية حول طبيعة اللغة الدينية وإمكانيتها ونطاقها في العالم الإسلامي إلى ما قبل المناقشات اللغوية الدينية الحديثة بكثير. لهذا السبب، أعطت الدراسات التي أجراها مفكرون مسلمون حول لغة الدين منذ اللحظة الأولى ثمارها بظهور عدد من الفروع الجديدة للعلوم الدينية في القرن الثاني للإسلام، والمعروف باسم فترة التدوين والتصنيف. وفي هذا السياق، تطورت العلوم الدينية مثل الفقه، وهو صياغة مادة لغة الدين من جديد وفقاً للغة القانون، والتفسير، وهو دراسة لغة الدين حسب علم الدلالات، والكلام، وهو مزج لغة الدين بالفلسفة، يعتمد إلى حدٍّ كبير على البحث في لغة الدين.

إنَّ مقاربةَ الفكر الإسلامي في لغة الدين يمكن تلخيصها بأنّها الكلام الافتراضي عن الله وفق أساس التوحيد، وإجراء المقارنات بين القضايا الميتافيزيقية والمادية، والعمل أخيراً على الأسس اللسانية العلمية في الأمور المتعلقة بالعالم المشهود.

إن لكلِّ ثقافةٍ وحضارة فهمها الخاص للدين واللغة. وإن مقارنة الاختلافاتَ في الفهم في إطار العقل المشترك والمنطق أمر مهمٌّ للغاية لتجديد الأديانَ خطابها وللقراءة في مستقبل الأديان بشكل عام. لأن صورة الحقيقة، خلافاً للاعتقاد السائد، ليست موحّدة، ولكنّها تتجلّى في أشكال مختلفة وغالباً ما تكون متنوّعة. وفي هذا السياقِ، فإنّ تطوير لغة دينية مشتركة تتعلّق بموضوعاتها الميتافيزيقية مثل الإله، والخلق، والعقيدة، والحياة والآخرة، يخدم بروز تطورات مهمّة فيما يتعلق بالتطور اللغوي العام وتحقيق مقاصد الأديان.

المصادر والمراجع

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، *لسان العرب*، القاهرة، د.ت.

الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد ا لله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، بيروت: دار ابن زيدون، د.ت.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، *الملل والنحل*، تحقيق: عبد الامير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ط 3، بيروت: دار المعرفة.

الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم، *مفردات ألفاظ القرآن*، (تحقيق: محمد سيد كيلاني)، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، *كتاب الإرشاد*، (تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد،) بغداد: مكتبة الخانجي، 1950/1369.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، *الشامل في أصول الدين*، (تحقيق: علي سامي النشار)، إسكندرية: مكتب علم أصول الدين، 1969.

الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، نشر: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، *كتاب التوحيد*، (تحقيق: فتح الله خليف) دار الجامعة المصرية، د.ت.

النسفي، أبو المعين محمد بن ميمون، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، نشر: حسين آتاي، أنقرة، تركيا، 2004.

نور الدين الصابوني، أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين الصابوني البخاري، *البداية في أصول الدين*، تحقيق: فتح الله خليف، دار المعارف، الإسكندرية، 1969.

عبد الباقي، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، مصر: دار الكتب المصرية، 1945.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a göre araştırmalar I-III*, Ankara: Atay, 1993.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a göre araştırmalar VI*, Ankara: Atay, 2012.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999.

Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: Metis, 2010.

Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Gül, 1996.

Baymur, Feriha B., *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap, ts.

Bor, İbrahim, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*, Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Bor, İbrhaim, *Dil, Düşünce ve Anlam*, Ankara: Elis, 2011.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2010.

Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Konya: Hüer, 1999.

Evans, C.S ve Manıs, R.Z, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme* (çev. F. Akdemir), Ankara: Elis, 2012.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (çev. A. Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu. 1996.

-----, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu* (çev. S. Akdemir), Ankara: Ankara Okulu. 1995.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, İstanbul: Yeni Ufuklar, ts.

İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî, *el-Mukaddime* (çev. Z. K. Ugan), İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1986.

İkbal, Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (çev. N. A. Asrar), İstanbul: Birleşik, t.s.

İmamoğlu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı,* İstanbul: İz, 2007.

Karasar, N., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Nobel, 1998.

Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz, 1998

Milli Eğitim Bakanlığı, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: MEB, 1995.

Öner, N., *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1978.

Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Metis, 1998.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara: Ankara Okulu, 2010

Struck, P. T., "Symbol and symbolizm" Jones, L. (Ed.), *Encyclopedia of religion*,

(SE) (8906-8915), Thomson Gale:Macmillan, 2005

Swinburne, R. (1991). The existence of God. Oxford: Clarendon.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK, 1998.

Tillich, P., *Ahlak ve Ötesi*, (çev. A. Çınar), Ankara: Elis, 2006.

Watt, W. M., *Kur'an'a Giriş*, (çev. S. Kalkan), Ankara: Ankara Okulu, 2006

Wittgenstein, L., *Tractacus logica-philosophicus*, (çev. O. Aruoba), İstanbul: Metis, 2011

Wittgenstein, L., *Felsefi Soruşturmalar* (çev. H. Barışcan), İstanbul: Metis. 2010.

Yavuz, Ö. F., *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu, 2006.

Yılmaz, S., *Kelamda Te'vil Sorunu*, Ankara: Araştırma, 2009.

TEMİZKAN, A., "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de Yer Alan Fıkıh Külli Kaidelerinin Farklı Açılardan Değerlendirilmesi"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 4 (2022): 84-111

MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE'DE YER ALAN FIKIH KÜLLİ KAİDELERİNİN FARKLI AÇILARDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION OF FIQH KULLI RULES IN MAJALLA AL-AHQAM AL-ADLIYYA FROM DIFFERENT POINTS

AHMET TEMİZKAN
DR.
DİB/KAYSERİ DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZİ

ÖZ

Mecelle, İslâm hukuku esas alınarak hazırlanan ilk kanun çalışması olması hasebiyle İslâm hukuk tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu makalede Mecelle girişinde fıkıh külli kaidelerinin yer alma nedeni, hangi kaynaklardan alındıkları, asli ve feri olanları, ittifak ve ihtilafa konu olanları, içerdikleri konular ve bu kaidelere yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır. Bu kaidelere girişte yer verilme nedeni fıkhi meselelere ortak açıklama getirmek, bütüncül bakış ve fıkhi meleke kazandırmaktır. Bu kaidelerin önemli bir kısmı İbn Nüceym'in eserinden bir kısmı ise Ebû Saîd el-Hâdimî'nin eserinden alınmıştır. Geriye kalan kaidelerin bir kısmı hadis, bir kısmı da Hanefilerin usul ve füru kaynaklarından alınmıştır. Bu kaidelerin kırkı asli, geriye kalanı feridir. Mecelle'deki külli kaidelerden ihtilafa konu olanlar yedi, çeşitli açılardan eleştiriye konu olanlar ise sekizdir. Bu kaideler muamelat ve usule dair meseleler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Külli Kaideler, Asli Kaideler, Fer'i Kaideler, Fıkıh, Mecelle.

ABSTRACT

Majalla has an important place in the history of Islamic law, as it is the first legal work prepared on the basis of Islamic law. In this article, the reason why the universal rules of fiqh are included in the introduction of the Majalla, from which sources they were taken, the primary and secondary ones, the subjects of alliance and conflict, the subjects they contain and the criticisms directed to these rules are discussed. The reason why these rules are included in the introduction is to bring a common explanation of fiqh issues, to gain a holistic view and fiqh faculty. An important part of these rules were taken from the work of Ibn Nujaym, and some of them were taken from the work of Ebû Said el-Hâdimî. Some of the remaining rules were taken from hadith, and some of them were taken from the methods and furu sources of the Hanafis. Forty of these rules are essential and the rest are secondary. Seven of the universal bases in Majalla, which were the subject of the conflict; the ones that are subject to criticism from various aspects are eight. These rules include transactional and procedural issues.

Keywords: al-Qawa'id al-fiqhiyya al-kulliyya, al-Qawa'id al-asliyya, al-Qawa'id al-far'iyya, al-fiqh, al-Majalla.

تميزقان، أ.، «تقويم القواعد الفقهية في مجلة الأحكام العدلية من نواح مختلفة»
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية 4 (2022): 111-84

تقويم القواعد الفقهية في مجلة الأحكام العدلية من نواح مختلفة

أحمد تميزقان
الدكتور
رئاسة الشؤون الدينية/مركز التخصص الديني العالي بقيصري

الملخص

تحتل مجلة الأحكام العدلية مكانة مهمة في تاريخ كلّ من القانون العثماني والفقه الإسلامي، حيث إنه القانون الأول الذي تمّ إعداده على أساس الشريعة الإسلامية. هذه المقالة تناولت القواعد الفقهية الواردة في مقدمة مجلة الأحكام العدليّة على النحو التالي: الغرض من التصدير بهذه القواعد، مصادرها التي أخذت منها، الأصلية والفرعية منها، المتفق عليها والمختلف فيها، الموضوعات التي لها تعلّق بها، الانتقادات عليها. الغرض من التصدير بهذه القواعد هو تسهيل ضبط المسائل الفقهية، واكتساب رؤية شاملة لها وملكة فقهية، وأكثر هذه القواعد مأخوذة من كتاب ابن نجيم، وبعض منها من كتاب أبي سعيد الخادمي، والباقية منها مذكورة في كتب الحنفية الأصولية والفقهية. أربعون من هذه القواعد أصلية والباقية فرعية. القواعد المختلف فيها من هذه القواعد بين المذاهب ستة، والقواعد التي تخضع للنقد من مختلف الجوانب هي ثمانية. تتضمن هذه القواعد بعضا من مسائل الفروع والأصول.

الكلمات المفتاحية: القواعد الفقهية الكلية، القواعد الأصلية، القواعد الفرعية، الفقه، المجلة.

المدخل

القواعد الفقهية لها أهمية عظيمة في الفقه الإسلامي؛ لأن من ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات.[1] وتبرز أهمية القواعد الفقهية في هذا العصر الذي كثرت فيه القضايا المعاصرة واحتاج الفقيه لضوابط وقواعد تمكّنه من إلحاق تلك القضايا بنظائرها. وللقواعد الفقهية دور عظيم في تنظيم الفروع الفقهية وفي التفقّه واكتساب الملكة الفقهية لما تتميز به من حصر المسائل المتفرقة، وضبط الأحكام الفرعية العملية.[2] لقد اعتنى العلماء بهذا العلم قديمًا وحديثًا لاختلاف طرق الفقهاء في الاستنباط، وكثرة المسائل الفقهية، فقد وضع الفقهاء قواعد كلية تجمع الفروع المتفرقة.[3]

قال مصطفى الزرقا في أهمية هذه القواعد: «هي تعابير فقهية مركّزة، تعبّر عن مبادئ قانونية، ومفاهيم مقررة في الفقه الإسلامي، تبنّتها المذاهب الإجهادية في تفريع الأحكام، وتنزيل الحوادث عليها، وتخريج الحلول الشرعية للوقائع. فهذه القواعد صيغ إجمالية عامة من قانون الشريعة الإسلامية، ومن جوامع الكلم المعبّر عن الفكر الفقهي، استخرجها الفقهاء في مدى متطاول من دلائل النصوص الشرعية، وصاغوها بعبارات موجزة جزلة، وجرت مجرى الأمثال في شهرتها ودلالاتها في عالم الفقه الإسلامي بل في عالم القانون الوضعي أيضا».[4] إن القواعد الكلية الفقهية تكونت مفاهيمها وصيغت نصوصها بالتدرج على أيدي كبار الفقهاء، استنباطًا من

---

[1] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، *الفروق*، (بدون طبعة وبدون تاريخ، 2/1). وقال في *الذخيرة*: هذه القواعد عظيمة النفع في أبواب الفقه يحتاج إليها الفقيه حاجة شديدة (شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، *الذخيرة*، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، بيروت،1994 ، 308/5).

[2] انظر: صالح بن عبد الله بن حميد، *تقديم معلمة زائد للقواعد الفقهية والأصولية*، (مؤسسة زائد بن سلطان آل نهيان، الطبعة الأولى، أبو ظبي، 2013)، 17/1–18.

[3] محمد صدقي بن أحمد، *موسوعة القواعد الفقهية*، (مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2003، 8)؛ انظر أحمد الريسوني، *تقديم معلمة زائد للقواعد الفقهية والأصولية*، (مؤسسة زائد بن سلطان آل نهيان، الطبعة الأولى، أبو ظبي، 2013، 77/1–78).

[4] مصطفى أحمد الزرقا، مقدمة الطبعة الأولى لشرح القواعد الفقهية، (دار القلم، الطبعة السابعة، دمشق، 2007)، ص 1.

دلالات النصوص، ومبادئ الأصول، والعلل، والمقررات العقلية.[5] ومن الكتب التي لها أهمية في القواعد الكلية الفقهية مجلة الأحكام العدلية لأنها صدرت بتسع وتسعين قاعدة فقهية أخذت مما جمعه ابن نجيم (ت 970/1563) والخادمي (ت 1176/1762) بالإضافة إلى القواعد الأخرى؛ بدأ من المادة الثانية إلى المادة المئة. للمجلة شروح كثيرة بعضها شرح لجميع ما فيها، وبعضها شرح للقواعد الكلية الفقهية فقط المثبتة في أولها. ومن أهم شروحها من البداية الى النهاية: درر الحكّام شرح مجلة الأحكام للعلامة علي حيدر أفندي، ومن أهم شروحها التي شرحت ما فيها من القواعد الكلية الفقهية فقط[6] شرح الشيخ أحمد الزرقا الحلبي (ت 1938م)، وقد طبع في مجلد واحد بعناية ولده الشيخ مصطفى بن أحمد الزرقا (ت 1999م). وقد حظيت المجلة بعناية عظيمة من نواح مختلفة حيث ألّفت فيها كتب ومقالات كثيرة، وأجريت حولها بحوث علمية كثيرة. والذي نهدف إليه في هذا البحث هو تقييم القواعد الكلية الفقهية الواردة في بداية المجلة من نواح مختلفة؛[7] من حيث الغرض من تصديرها بهذه القواعد، مصادرها، الأصلية منها والفرعية، المتفق عليها والمختلف فيها بين المذاهب الأربعة، والموضوعات التي لها تعلق بها، الاعتراضات عليها.

---

[5] مصطفى أحمد الزرقا، مقدمة المصدر نفسه، ص 36.

[6] ومن المؤلفات القديمة التي اكتفت بشرح القواعد الفقهية في المجلة: *تشريح القواعد الكلية*، عبد الستار أفندي؛ *تفصيل لتوضيح القواعد الفقهية والأصولية في أول مجلة الأحكام العدلية*، سليمان حسبي أفندي؛*توافقات القواعد الكلية*، محمد رفعت أفندي؛ *شرح القسم الأول من المجلة القواعد الفقهية*، جودت بي؛ *توشيح القواعد الفقهية*، أحمد شكري؛ *الأصول العامة للفقه الإسلامي شرح القواعد الفقهية*، أحمد ضيا أفندي. لمزيد من البيان انظر الى كتاب *القواعد الكلية في الفقه الإسلامي على مذهب الحنفية*، نجم الدين قزل قايا، دار لترا، الطبعة الثالثة، إسطنبول، 2018، ص 291-292.

[7] بعدما أنهينا بحثنا اطلعنا على مقالة لها علاقة ببحثنا -للباحث دكتور إحسان آقاي- تقارن بين القواعد الكلية في المجلة والقواعد الكلية في كتب القواعد الفقهية وتناول القواعد الكلية في المجلة من حيث الخصائص والاشتمال، إحسان آقاي، مقارنة بين القواعد الكلية في المجلة والقواعد الكلية في كتب القواعد الفقهية، داخل كتاب المؤتمر الدولي في العلوم الاجتماعية، شرقيات، دياربكر 2017، ص 267-288.

تعريف القواعد لغة واصطلاحا

القواعد: جمع قاعدة، وهي في اللغة: الأساس[8] وفي الاصطلاح فقد اختلف في تعريفها؛ فمن نظر إلى أن القاعدة هي قضية كلية عرفها بأنها «حكم كلّي ينطبق على جزئياته ليتعرّف أحكامها منه»،[9] ومن نظر إلى أنها قضية أغلبية لما يستثنى منها، عرفها بأنها «حكم أكثري لا كلِّي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه.»[10] ولكن أكثر العلماء قالوا: إن هذا الاستثناء لا يقدح في كلية تلك القواعد؛ لأنّه كما قال الإمام الشاطبي: «إن الأمر الكلّي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضاه لا يخرجه عن كونه كليًّا، وأيضًا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي».[11] وأيضًا فالعموم المراد من الكلية عادي لا عقلي؛ ومن ناحية أخرى فما من مسألة مستثناة عن قاعدة إلّا وتندرج تحت قاعدة أخرى.[12] وقد صرحت المجلة بهذا فقالت: «ثم إن بعض هذه القواعد، وإن كان بحيث إذا انفرد يوجد من مشتملاته بعض المستثنيات، لكن لا تختل كليتها وعمومها من حيث المجموع».[13]

---

[8] أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير*، (المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، بيروت، 2010)، ص 263؛ محمد بن أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، (دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2001)، ص 137.

[9] سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، *شرح التلويح على التوضيح*، (مكتبة صبيح، مصر، بلا تاريخ 34/1). وعرفها الجرجاني؛ بأنها قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها.(علي بن محمَّد الشريف الجرجاني، *التعريفات*، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت 1983)، ص 177. وعرفها المحلي؛ بأنها «قضية كلية يتعرّف منها أحكام جزئياتها.» (محمد بن أحمد المحلّي، *البدر الطالع في حل جمع الجوامع*، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت،2012)، 74/1.

[10] أحمد بن محمد الحموي، *غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر*، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1985)، 51/1. وقال علي حيدر أفندي القاعدة في اصطلاح الفقهاء «هي الحكم الكلي أو الأكثري المنطبق على جميع جزئياته أو أكثرها الذي يراد به معرفة حكم الجزئيات.» (علي حيدر خواجه أمين أفندي، *درر الحكام شرح مجلة الأحكام*، تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ،2010)، 12/1-15.

[11] إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، *الموافقات*، (دار ابن عفان، الطبعة الأولى، قاهرة، 1997)، 83/2.

[12] انظر: محمد صدقي، *موسوعة القواعد الفقهية*، 24/1.

[13] علي حيدر خواجه أمين أفندي، *درر الحكام*، (تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010). ومن ثم لم تجوّز المجلة اقتصار القضاة في الحكم على قاعدة من هذه القواعد فقط لأنها كثيرة المستثنيات، فهي دساتير

الغرض من تصدير المجلة بهذه القواعد

لا شكّ أن الإحاطة بالمسائل الفقهية أمر صعب جدًّا، وخاصة الإحاطة بجميع فتاوى علماء الحنفية إلا أن المحققين من الفقهاء الحنفية كابن نجيم ومن سلك مسلكه مثل أبي سعيد الخادمي تحصيلًا للعلم الإجمالي بالمسائل الفقهية قد أرجعوا المسائل الجزئية/الفرعية إلى القواعد الكلية الفقهية.[14] فلذا جمعت المجلة تسعًا وتسعين قاعدة كلية في المقالة الثانية قبل الشروع في المقصود. فالغرض من تصدير المجلة بها هو تسهيل ضبط المسائل الفقهية وتحصيل العلم الإجمالي بها وتقريرها في الأذهان وتفهمها في بادئ الأمر وربطها بالأصول الكلية والأدلة الشرعية.[15]

عدد هذه القواعد ومصادرها

القواعد الكلية الفقهية ليست عبارة عن تسع وتسعين قاعدة فقط ولكن المجلة ذكرت أهم هذه القواعد وأوصلتها إلى تسع وتسعين قاعدة تيمّنًا بعدد الأسماء الحسنى، وإلا فالقواعد الفقهية أكثر منها بكثير. وهذه القواعد أكثرها أخذت ممّا جمعه ابن نجيم في الأشباه والنظائر، وأبو سعيد الخادمي في خاتمة كتابه مجامع الحقائق. وقد أشير إلى هذا في المقالة الأولى من المجلة حيث قيل فيها:» ...إلا أنّ المحققين من الفقهاء الحنفية كابن نجيم ومن سلك مسلكه قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة وتلك القواعد مسلمة معتبرة في الكتب الفقهية».[16] حينما شرح عمر ناصوحي بيلمن هذه القواعد في قاموس الاصطلاحات الفقهية ذكر لهذه القواعد مصادر من كتب الأصول

للتفقيه، لا نصوص للقضاء (مصطفى أحمد الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، دار القلم، الطبعة الثانية، دمشق، 2004)، 967/2.

[14] انظر: علي حيدر أفندي، *تقرير اللجنة العلمية درر الحكام*، 1/6-7.

[15] انظر: علي حيدر خواجه أمين أفندي، *درر الحكام شرح مجلة الأحكام*، نشريات رئاسة الشؤون الدينية التركية، إسطنبول، الطبعة الأولى، 2016)، 37/1. قال علي همت بركي؛ «هذه القواعد التي في أول المجلة تحصل لمن ليست عنده مهارة وملكة فقهية الاستئناس بالمسائل التي تذكر فيها. وبعض هذه القواعد وإن كان لها مستثنيات، لكنها كالمرآة للمسائل الجزئية والتمثال للمباحث التفصيلية؛ وعند تحقيق المسائل تكون هذه القواعد كالمصابيح يستضاء بها.» (علي همت بركي، *الفقه الإسلامي في تاريخ الحقوق*، مطبعة أورنك، أنقرة، 1995)، ص 15.

[16] أحمد جودت باشا وأصدقائه، *مجلة الأحكام العدلية*، (نشريات رئاسة الشؤون الدينية التركية، إسطنبول، الطبعة الأولى 2019)، 2/1-3.

والفروع في المذهب الحنفي مع ذكر العبارة التي تمر فيها وفي قليل منها، إما قال أخذت من الحديث الشريف، أوقال من أقوال الفقهاء؛ ولا يعني ذلك أن هذه القواعد أخذتها اللجنة من هذه المصادر بالضبط والتعيين، لأن المجلة لم تذكر من هذه المصادر التي ذكرها عمر ناصوحي بيلمن غير ابن نجيم وأبي سعيد الخادمي، ولكن معناه أن هذه القواعد وجدت أو أشيرت إليها في تلك المصادر، ولا يمنع ذلك أن نراها في مصادر أخرى. ونذكر هذه المصادر على ما ذكره عمر ناصوحي بيلمن أولًا على سبيل الإجمال وثانيا على سبيل التفصيل. فالمصادر على سبيل الإجمال:

1. *الأشباه والنظائر*؛ زين الدين بن إبراهم، المعروف بابن نجيم (ت 1563/970).
2. *مجامع الحقائق*؛ محمد بن محمد، أبو سعيد الخادمي (ت 1763/1176).
3. *العقود الدريّة في تنقيح الفتاوى الحامدية في الفقه الحنفي*؛ محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين (ت 1836/1252).
4. *منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق*؛ مصطفى بن محمد بن مصطفى كوزلحصاري (ت 1801/1215).
5. *منار الأنوار*؛ أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت 1310/710).
6. *مرقاة الوصول إلى علم الاصول*؛ محمد بن فرامرز، ملا خسرو (ت 1480/885).
7. *حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح*؛ أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي (ت 1816/1231).
8. *مجمع الفتاوي*؛ أحمد بن محمد الحنفي (ت 1267/665).
9. *تنوير الأبصار وجامع البحار*؛ شمس الدين محمد بن عبد الله التمرتاشي الحنفي (ت 1596/1004).
10. *الفتاوى البزازية*؛ محمد بن شهاب البزاز الكردري (ت 1424/827).

11. *الدر المختار شرح تنوير الأبصار*؛ محمد بن علي الحصكفي (ت 1088/1677)[17]

وأما على سبيل التفصيل فنذكر مصدرين فقط لأنهما المرجعان الأصليان للمجلة، أولًا: كتاب *الأشباه والنظائر لابن نجيم*، لأنه المصدر الأول والأصلي لقواعد المجلة لأن أكثرها أخذت منه، وهو مرجع أيضًا لكتاب *مجامع الحقائق* الذي هو المصدر الثاني لقواعد *المجلة*. وكتاب ابن نجيم *«الأشباه والنظائر»* يعتبر من أهمّ كتب القواعد الكلية المؤلفة على المذهب الحنفي، واستفاد ابن نجيم في كتابه من كتابي ابن السبكي والسيوطي كلاهما باسم *الأشباه والنظائر* من حيث المنهج، وتثبيت القواعد الكلية ومن كتب الحنفية من حيث التفريع؛ ويحسن بنا أن نذكر سبب تأليف ابن نجيم هذا الكتاب حيث قال المؤلف: «إن المشايخ الكرام قد ألّفوا ما بين مختصر ومطول من متون وشروح وفتاوى...، إلّا أني لم أر لهم كتابًا يحكي كتاب الشيخ تاج الدين السبكي الشافعي مشتملًا على فنون في الفقه. وقد كنت لما وصلت في شرح *الكنز* إلى تبييض البيع الفاسد، ألّفت كتابًا مختصرًا في الضوابط والاستثناءات منها، سمّيته بـ*(الفوائد الزينية في الفقه الحنفي)* وصل إلى خمسمائة ضابطة، فألهمت أن أصنع كتابًا على النمط السابق مشتملًا على سبعة فنون.»[18] وقد جعل ابن نجيم الفن الأول نوعين؛ فذكر في النوع الأول ستَّ قواعد: «**لا ثواب إلا بالنية**»؛ «**الأمور بمقاصدها**»؛ «**اليقين لا يزول بالشك**»؛ «**المشقة تجلب التيسير**»؛ «**الضرر يزال**»؛ «**العادة محكمة**»،[19] وفي النوع الثاني ذكر تحت عنوان: «**من القواعد قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية**» تسع عشرة قاعدة، فصار المجموع خمسًا وعشرين قاعدة.[20] أثبت ابن نجيم في الفن الأول تحت خمس وعشرين قاعدة من القواعد الكلية الأصلية بحسب ما أثبتناه قريبًا من أربعين قاعدة وعشرين ضابطة/فائدة؛

[17] انظر: عمر ناصوحي بيلمن، *قاموس الاصطلاحات الفقهية*، (دار الروضة، إسطنبول، الطبعة الأولى، 2013)، 1/254-259.

[18] زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999)، ص 15-14. وهذه الفنون هي: معرفة القواعد التي ترد إليها الأحكام الفرعية؛ الضوابط؛ معرفة الجمع والفرق؛ معرفة الألغاز؛ الحيل؛ الأشباه والنظائر؛ ما حكي عن الإمام الأعظم وصاحبيه.

[19] ابن نجيم، *المصدر نفسه*، ما بين ص 23-17.

[20] ابن نجيم، *المصدر نفسه*، ص 47.

وذكر في الفن الثاني كثيرًا من الفوائد/الضوابط ونيّفًا وعشرين قاعدة؛ فمجموع القواعد الكلية في الأشباه والنظائر نيّفٌ وثمانون قاعدة. وفي نتيجة بحثنا في الأشباه والنظائر؛ الفن الأول منه الذي تناول القواعد الكلية والفن الثاني منه الذي تناول الفوائد أي الضوابط الفقهية وصلنا إلى أكثر من ستين قاعدة من القواعد الكلية الأصلية منها والفرعية التي توافق قواعد المجلة. ولكن عدد القواعد الكلية في المجلة التي أخذت من الأشباه والنظائر بحسب ما أثبته عمر ناصوحي بلمن ثلاث وأربعون قاعدة،[21] والصحيح ما أثبتناه.

والمرجع الثاني للقواعد الكلية في المجلة كتاب «مجامع الحقائق» لأبي سعيد الخادمي، وضعه المؤلف في أصول الفقه، ويشتمل على مقدمة وبابين وخاتمة وفي كلّ باب قسمان/ركنان. وقد ذكر المؤلف في الخاتمة مائة وأربعًا وخمسين قاعدة سردًا بدون شرح وتمثيل بعضها قواعد كلية فقهية، بعضها أصولية وبعضها ضوابط فقهية؛ وقال في مقدمتها: «خاتمة في قواعد كلية أو أكثرية مهمة نافعة.»[22] وقد أخذ الخادمي رحمه الله كثيرًا من هذه القواعد من الأشباه والنظائر لابن نجيم، وأضاف إليها قواعد أخرى؛ ورتبها على وفق الحرف الأول من كل قاعدة مثلما فعله الإمام الزركشي (ت 1392/794) في كتابه «المنثور في ترتيب القواعد الفقهية».[23] أخذت المجلة كثيرًا من هذه القواعد، وعدد القواعد الفقهية التي تمرّ في المجلة وتوافق ما في مجامع الحقائق من القواعد الكلية بحسب ما ذكره عمر ناصوحي بيلمن في قاموس الاصطلاحات الفقهية تسعٌ وثلاثون قاعدة.[24] وبعض هذه القواعد تمر في الأشباه والنظائر أيضًا، وإذا تركنا هذه القواعد المشتركة بين المرجعين، وهي إحدى عشرة قاعدة بحسب ما ذكره بلمن نصل إلى نتيجة أن القواعد الكلية التي أخذت المجلة من المجامع ثمانٍ وعشرون قاعدة. ولكن بحسب تحقيقنا وجدنا أن عدد قواعد المجلة

---

[21] عمر ناصوحي بيلمن، *قاموس الاصطلاحات الفقهية*،1/254-259.

[22] أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي، *مجامع الحقائق والقواعد*، (اعتنى به: محمد ياسر شاهين، دار النور المبين، عمان 2018)، ص 227.

[23] لمحمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين الزركشي الشافعي. جمع المؤلف في كتابه فروع المذهب الشافعي والقواعد والضوابط الفقهية. وقد حوى الكتاب حوالي مئة قاعدة مرتبة على حروف المعجم؛ ونشرته وزارة الأوقاف الكويتية عام 1985م في ثلاثة أجزاء.

[24] عمر ناصوحي بيلمن، *قاموس الاصطلاحات الفقهية*، 1/254-259.

التي توافق ما في مجامع الحقائق تسعٌ وستون قاعدة؛ ومن المعلوم أن الأشباه والنظائر من المراجع لمجامع الحقائق أيضًا ولأكثر قواعد المجلة، وإن كانت توافق ما في المجامع، ولكن نجد أن كثيرًا من قواعدها أخذت من الأشباه والنظائر، فالقواعد التي أخذت من الأشباه والنظائر المثبتة في خاتمة المجامع عددها قريب من خمسين قاعدة. وبناء على ذلك فنقول: إذا تركنا القواعد المشتركة بين المرجعين، فالمرجع الأول والأصلي لقواعد المجلة هو الأشباه والنظائر؛ والقواعد التي أخذت منه أكثر من ستين قاعدة والمرجع الثاني لقواعدها هو مجامع الحقائق وعدد القواعد التي أخذت منه، ولم تمرّ في الأشباه والنظائر قريب من عشرين قاعدة. ومما ينبغي أن يعلم أن كتاب ابن نجيم رحمه الله، وإن كان هو المأخذ الأول للمجلة ولمجامع الحقائق لكنه له مرجع ومأخذ أيضًا، لأنه تأثر كثيرًا في تأليفه بكتابي ابن السبكي[25] والسيوطي[26] واستفاد من كليهما باسم «الأشباه والنظائر» ومن قارن كتاب ابن نجيم بكتابي المؤلفين المذكورين، وخاصة بكتاب السيوطي يجد بوضوح تأثّره بهما، فكأنه حاول أن يجمع بينهما مع رعاية مذهبه في الفروع بأخذ القواعد المطابقة لفروع المذهب وترك ما يخالفها. وصرّح في المقدمة باسم السبكي دون السيوطي مع أن تأثره به واستفادته منه أكثر لمكانة السبكي في المذهب الشافعي، وسير السيوطي على نهجه وتأثره به. وهذا أمر طبيعي لأن كل من يؤلف في علم لا بدّ أن يراعي من سبقه في هذا العلم، كما أن السيوطي استفاد

[25] وهو تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، وكتابه هذا قد اعتمد عليه السيوطي في كتابه، *الأشباه والنظائر*، وأراد ابن نجيم أن يحاكيه بوضع كتاب مثله في المذهب الحنفي (انظر تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، *الأشباه والنظائر*، دار الكتب العلمية، بيروت 1991، 1/1-3).

[26] وهو عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المتوفى 911 هـ وكتابه *الأشباه والنظائر* من أحسن كتب القواعد وأجمعها وأشملها. بيّن المؤلف في مقدمة كتابه أهمية القواعد الفقهية، ورتبه على سبعة كتب. (عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، *الأشباه والنظائر*، دار الكتب العلمية، بيروت 1990)، ص 3-5.

من ابن السبكي والحافظ العلائي[27] والزركشي[28] والسبكي استفاد من ابن الوكيل،[29] وهو من سلطان العلماء صاحب القواعد العز بن عبد السلام.[30] وهو أول من فتح الباب من الشافعية في علم القواعد. وما بقي من القواعد الكلية في المجلة التي لم يتصد لها ابن نجيم والخادمي، فهي تمر فيما ذكرنا من مصادر القواعد الفقهية الكلية في المجلة وتلك المصادر هي: العقود الدريّة في تنقيح الفتاوى الحامدية؛ منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق؛ منار الأنوار؛ مرقاة الوصول إلى علم الأصول؛ حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح؛ مجمع الفتاوي؛ تنوير الأبصار وجامع البحار؛ الفتاوى البزازية؛ الدر المختار.[31]

---

[27] وهو أبو سعيد العلائي، صلاح الدين، خليل بن كيكلدي العلائي، ت 761هـ، صنف كتابًا في الأشباه والنظائر، *المجموع المذهب في قواعد المذهب الشافعي*، المسمى بقواعد العلائي. (انظر تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، المحقق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، قاهرة، 1413)، 35/10.

[28] أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تُوفي 794هـ، ومن أشهر كتبه *المنثور في القواعد* فقد ذكر قواعد الفقه وما يتعلق بها من المواضيع والضوابط، مرتّبًا على حروف المعجم. (انظر بدر الدين، محمد بن بهادر الزركشي؛ *المنثور في القواعد*، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1985/1405)، ص 66.

[29] وهو محمد بن عمر، المعروف بصدر الدين بن الوكيل وابن المرحل، المتوفى ت 716هـ، وله كتاب الأشباه والنظائر من محاسن الكتب، إلا أنه لم ينقّحه، فوقعت فيه أوهام (انظر أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر أباد/الهند، 1972م، 5/37). وكتابه أول كتاب ألف في المذهب الشافعي باسم *الأشباه والنظائر*، وهو من أهم المراجع في القواعد الفقهية في المذهب الشافعي، وكتابه هذا كان باعثًا لابن السبكي في تأليفه كتابه، ولكنه مع استحسانه وجده محتاجًا إلى تحرّ. وقد ذكر ابن الوكيل في كتابه *الأشباه والنظائر* تحت اسم القاعدة والفصل والفائدة قواعد فقهية وأصولية وضوابط فقهية وكثير منها ضابطة فقهية، وليست قاعدة فقهية، (انظر محمد بن عمر، صدر الدين بن الوكيل وابن المرحل، *الأشباه والنظائر*، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م).

[30] وهو عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي المتوفى 660هـ. وهو كما قال السيوطي أول من فتح هذا الباب في قواعده الكبرى وتبعه الزركشي في *القواعد*، وابن الوكيل في أشباهه أي *الأشباه والنظائر*. وكتابه *قواعد الأحكام في مصالح الأنام* أو *القواعد الكبرى* أو *قواعد الأحكام في إصلاح الأنام* هو كتاب في الفقه وأصوله وقواعده ومقاصد الشرع. (انظر تاج الدين السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 247/8، 266).

[31] انظر: عمر ناصوحي بيلمن، *قاموس الاصطلاحات الفقهية*، 254/1–259.

القواعد الفقهية الكلية في المجلة من حيث الأصالة والفرعية

قال محمد الزحيلي: إن قواعد المجلة كلها قواعد كلية ذات صياغة تشريعية فنية غير أنها قد جاء في بعض منها شيء من الترادف أو التداخل مع غيرها. وبعض هذه القواعد أعم وأشمل من بعضها الآخر، وإن قسمًا منها يدخل تحت قاعدة أخرى، ولذلك تقسم القواعد إلى صنفين: قواعد أصلية، وقواعد فرعية تنضوي تحت القواعد الأصلية. والقواعد الأصلية قسمان: الأول قواعد أساسية بالنسبة إلى غيرها لعمومها وشمولها وأهميتها، وحاول بعض الفقهاء إرجاع جميع الفروع إليها، وتبناها جميع الفقهاء في مختلف المذاهب ووضعوها في كتبهم المذهبية، وهي: «الأمور بمقاصدها»؛ «اليقين لا يزول بالشك»؛ «المشقة تجلب التيسير»؛ «الضرر يزال»؛ «العادة محكمة». والقسم الثاني قواعد أصلية كلية تأتي في الدرجة الثانية بعد الخمس الأولى.[32]

ومن ثم وجب تصنيفها إلى صنفين:

1. **القواعد الأساسية /الأصلية** التي كل منها أصل مستقل ليس متفرعًا من قاعدة أعمّ منه. وخمسة منها هي القواعد الكبرى، العظمى كما ذكرنا آنفا.

2. **القواعد المتفرعة** من تلك القواعد الأساسية أو التابعة لها. والتبعية تكون من إحدى جهتين: الجهة الأولى: أن تكون متفرعة من قاعدة أكبر وأعم منها. والتفرع هنا يعني أنها تنطبق على أحد جوانب القاعدة الأصلية، وتشكّل أحد وجوه تطبيقها. الجهة الأخرى: أن تكون القاعدة التابعة قيدًا أو شرطًا في غيرها أو استثناء منها. وإن لجنة المجلة لم تصنف هذه القواعد من حيث الأصالة والفرعية، ولم تراع التناسب والتناسق في عرضها، بل سردتها سردًا غير مرتّب، تفرّقت وتباعدت فيه القواعد المتقاربة أو المتداخلة في المعنى والموضوع. فمثلا نجد: «الأصل في الكلام الحقيقة م /12»، «إعمال الكلام أولى من إهماله م/60»، «إذا تعذّرت الحقيقة يصار إلى المجاز م/61»، «إذا تعذر إعمال الكلام يهمل م/62»؛ مع أن هذه القواعد الأربع هي حلقات من سلسلة موضوع واحد.

---

[32] محمد مصطفى الزحيلي، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*، (دار الفكر، دمشق، 1439/2018)، 61/1.

وقد ميّز مصطفى الزرقا رحمه الله القواعد الأساسية من القواعد المتفرعة عنها فجاءت الأساسية منها أربعين، والمتفرعات تسعًا وخمسين قاعدة.[33] ونذكر القواعد الأساسية فوق الخط، وما يتفرع عنها من القواعد تحت الخط مع ذكر رقم كل مادة حسبما في المجلة.

القواعد الفقهية الأساسية/الأصلية .1 الأمور بمقاصدها {مجلة/2}.[34] 2. اليقين لا يزول بالشك{م/4}.[35] 3. لا ضرر ولا ضرار {م/19}.[36] 4. المشقة تجلب التيسير{م/17}.[37] 5. العادة محكمة {م/36}.[38] 6. إعمال الكلام أولى من إهماله {م/60}.[39] 7. لا مساغ للاجتهاد في مورد النص {م/14}. 8. ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس {م/15}. 9.

---

[33] انظر مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 2/977-979.

[34] . يتفرع عنها: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني {3}.

[35] يتفرع عنها: الأصل بقاء ما كان على ما كان {5}، الأصل براءة الذمة {8}، الأصل في الصفات العارضة العدم {9}، ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه {10}، الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته {11}، لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح {13}، الممتنع عادة كالممتنع حقيقة {38}، لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة بيان {67}، لا عبرة بالظن البيّن خطأه {72} لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل {73}، لا عبرة للتوهم {74}.

[36] يتفرع عنها: القديم يترك على قدمه {6}، الضرر لا يكون قديمًا {7}، الضرر يزال {20}، الضرر لا يزال بمثله {25}، يتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام {26}، الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف {27}، إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما {28}، يختار أهون الشّرين {29}، درء المفاسد أولى من جلب المنافع {30}، الضرر يدفع بقدر الإمكان {31}، إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع {46}.

[37] يتفرع عنها: الأمر إذا ضاق اتّسع {18}، الضرورات تبيح المحظورات {21}، الضرورات تقدّر بقدرها {22}، الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة {32}، الاضطرار لا يبطل حق الغير {33}.

[38] يتفرع عنها: استعمال الناس حجة يجب العمل بها {37} لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان {39}، الحقيقة تترك بدلالة العادة {40}، إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت {41}، العبر للغالب الشائع لا للنادر {42}، المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا{43}، المعروف بين التجار كالمشروط بينهم {44}، التعيين بالعرف كالتعيين بالنص {45}، الكتاب كالخطاب {69}، الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان {70}.

[39] يتفرع عنها: الأصل في الكلام الحقيقة{12} إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز {61}، إذا تعذر إعمال الكلام يهمل{62}، ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله {63}، المطلق يجري على إطلاقه إذا لم يقم دليل الدليل التقييد نصًا أو دلالة{64}، الوصف الحاضر لغو والغائب معتبر{65}، السؤال معاد في الجواب {66}.

الاجتهاد لا ينقض بمثله{م/16}. 10. إذا زال المانع عاد الممنوع {م/24}.[40] 11. ما حرم أخذه حرم إعطاؤه{م/34}[41] 12. من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه{م/99}. 13. من سعى في نقض ما تمّ من جهته فسعيه مردود عليه{م/100}.14. البقاء أسهل من الابتداء{م/56}.[42] 15. التابع تابع{م/47}.[43] 16. إذا بطل/ تعذر الأصل يصار إلى البدل{م/53}. 17. الساقط لا يعود{م/51}. 18. لا يتم التبرع إلا بالقبض{م/57}.19. تبدّل سبب الملك قائم مقام تبدّل الذات{م/98}. 20. المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط{م/82}.[44] 21. يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان{م/83}. 22. الجواز الشرعي ينافي الضمان{م/91}. 23. الخراج بالضمان{م/85} 24. الغرم بالغنم{م87}. 25. النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة{م/88}. 26. الأجر والضمان لا يجتمعان{م/86}. 27. لا يجوز لأحد أن يتصرّف في ملك الغير بلا إذنه {م/96}.[45] .28 يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر ما لم يكن مجبرًا {م/89}. 29. المباشر ضامن وإن لم يتعمّد {م/92}. 30. المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد {م/93}. 31. إذا اجتمع المباشر والمتسبّب يضاف الحكم إلى المباشر{م/90}. 32. جناية العجماء جبار{م/94}.33. الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة {م/59}. 34. التّصرف على الرعيّة منوط بالمصلحة {م/58}. 35. يقبل قول المترجم مطلقًا {م/71}. 36. دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه {م/68}.37. المرء مؤاخذ بإقراره {م/79}. 38. الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان {م/75}.[46] 39. البيّنة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء

[40] يتفرع عنها: ما جاز لعذر بطل بزواله {23}.
[41] يتفرع عنها: ما حرم حرم طلبه {35}.
[42] يتفرع عنها: يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء {55}.
[43] يتفرع عنها: التابع لا يفرد بالحكم {48}، من ملك شيئًا ملك ما هو من ضروریاته{49}، إذا سقط الأصل سقط الفرع {50}، إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه {52}، يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها {54}، قد يثبت الفرع مع عدم ثبوت الأصل {81}.
[44] يتفرع عنها: المواعيد بصورة التعاليق تكون لازمة {84}.
[45] يتفرع عنها: الأمر بالتّصرف في ملك الغير باطل {95} لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب مشروع {97}.
[46] يتفرع عنها: البيّنة حجة متعدّية والإقرار حجة قاصرة {78}.

الأصل {م/77}.[47] 40. لا حجة مع التناقض لكن لا يختل معه حكم الحاكم {م/80}.[48]

القواعد الفقهية الكلية في المجلة من حيث الاتفاق والاختلاف

القواعد الفقهية الكلية في المجلة وإن لم تكن كلها محل اتّفاق بين المذاهب الفقهية الأربعة إلا أن أكثر هذه القواعد متّفق عليها بينهم[49] وخاصة بين الحنفية والشافعية، لما ذكرنا من قبل من أن المرجع الأساسي لقواعد المجلة الفقهية الكلية هو الأشباه والنظائر لابن نجيم، وهو قد أخذ كثيرًا من هذه القواعد من الكتابين المسمّيَين كلاهما بالأشباه والنظائر للسبكي والسيوطي. ولن نذكر القواعد المتفق عليها بل نكتفي بذكر القواعد المختلف فيها فقط.

القواعد المختلف فيها هي:

1. {**الأجر والضمان لا يجتمعان** م/85} هذه القاعدة مقبولة عند الحنفية دون جمهور المذاهب الفقهية الأخرى. وهي عند الحنفية تتّصل بنظريتهم المعروفة في عدم تضمين الغاصب منافع ما غصبه. وعند الجمهور يجتمع الأجر والضمان. فإذا استأجر شخص دابة للركوب إلى مكان معين فركبها إلى مكان آخر يعتبر متعديًا، وبذلك يكون خارجًا عن صفة الأمين، فإذا هلكت عنده قبل ردّها فعند الحنفية يضمن قيمتها ولا أجر عليه لأن الأجر والضمان لا يجتمعان. وأما عند جمهور المذاهب الأخرى فيلتزم المستأجر بأجر المثل عن المنافع التي استوفاها بلا حق بحسب المدة، ويضمن فوق ذلك قيمة الأصل يوم الهلاك إذا هلك.[50]

2. {**المواعيد بصور التعليق تكون لازمة** م/84} قال فقهاء الحنفية إن الوعد إذا صدر معلّقًا على شرط فإنه يخرج عن معنى الوعد المجرد ويكتسي ثوب الالتزام والتعهد فيصبح عندئذ ملزمًا لصاحبه. كما قال ابن نجيم: {لا يلزم الوعد إلا إذا كان معلّقًا}.[51] وظاهر هذه القاعدة أنّها

---

[47] يتفرع عنها: البيّنة للمدّعي واليمين على من أنكر {76}.

[48] انظر: مصطفى أحمد الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 2/980–1056.

[49] انظر: محمد الزحيلي، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*، 1/497.

[50] انظر: مصطفى أحمد الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 2/1038–1039؛ محمد الزحيلي، *القواعد الفقهية*، 1/547.

[51] ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، 247.

مطلقة عامة في كلّ وعد أتى بصورة التّعليق والحال بخلافه. ونظرًا لأنّ المقرّر في المذهب الحنفي أن الأصل في الوعد المجرد عدم الإلزام فإن صيغة هذه القاعدة تعتبر موهمة خلاف المراد. ويبدو أنّ المرتكز الفقهي لهذه القاعدة هو أن يصدر الوعد بصورة تشعر بالالتزام والتعهد.[52] وفي الاجتهاد المالكي أربعة آراء فقهية حول لزوم الوعد بالعقد وعدم لزومه قضاء. والمشهور من هذه الآراء أنه يعتبر الوعد بالعقد ملزمًا للواعد قضاء إذا ذكر فيه سبب، ودخل الموعود تحت التزام مالي بمباشرة ذلك السبب بناء على الوعد.[53]

3. {**العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمعاني** م/3}، هذه القاعدة مسلمة عند الحنفية والمالكية، ولكن فيها اختلاف عند الشافعية، ولذلك وضعوها في صيغة الاستفهام، واختلف الترجيح في الفروع، وأن الأصح عندهم أنّ العبرة بصيغ العقود غالبًا وفي خلاف الغالب العبرة بمعانيها. وقد ذكر السيوطي هذه القاعدة بين القواعد المختلف فيها؛ لأنه ذكر عشرين قاعدة في «الكتاب الثالث في القواعد المختلف فيها»، وقال: ولا يطلق الترجيح لاختلافه في الفروع، وذكر بين هذه القواعد قاعدتنا هذه بصيغة الاستفهام الذي يشعر بالاختلاف، فقال: « القاعدة الخامسة هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟ خلاف والترجيح مختلف في الفروع».[54] واعتبر ابن رجب الحنبلي (ت. 795/1393) أيضًا هذه القاعدة مختَلفًا فيها، ووضع قاعدة بصيغة الاستفهام الذي يشعر بالخلاف.[55]

4. {**من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه** م/99} هذه القاعدة كثيرة الفروع والمسائل في المذهب الحنفي والمالكي والحنبلي، وقليلة الفروع عند الشافعية حتى قالوا: إن الصور الخارجة عن هذه القاعدة أكثر من الداخلة فيها بل في الحقيقة لم يدخل فيها غير حرمان القاتل من الميراث، لذلك زاد بعض الشافعية في القاعدة لفظًا لا يحتاج معه إلى

---

[52] الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 1034/2.

[53] القرافي، *الفروق*، 24/4-25.

[54] انظر: السيوطي، *الأشباه والنظائر*، ص 304.

[55] أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، *القواعد* (مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، 1999)، ص 54.

الاستثناء، فقالوا: «من استعجل الشيء قبل أوانه، ولم تكن المصلحة في ثبوته عوقب بحرمانه.»[56]

5. {**يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء** م/55} هذه القاعدة مختلف فيها عند المالكية، ولذلك وضعوها بصيغة الاستفهام «، الدوام على الشيء هل هو كابتدائه أو لا؟» وفيها قولان عندهم بأن الدوام كالابتداء إذا كان ممنوعًا أو مفسدًا للعمل... وفي قول لا يكون الدوام كالابتداء، ويختلف الترجيح من مسألة إلى أخرى.[57] وكذلك يختلف الأمر عند الحنابلة وقال ابن رجب الحنبلي: «من تلبس بعبادة ثم وجد قبل فراغها ما لو كان واجدًا له قبل الشروع لكان هو الواجب دون ما تلبس به هل يلزمه الانتقال إليه أم يمضي ويجزئه؟ هذا على ضربين.»[58]

6. {**التابع تابع** م/47} هذه القاعدة مختلف فيها عند الحنابلة فيمن يثبت له ملك عين ببيّنة أو إقرار، ففي قول يتبعها ما يتصل بها، أو يتولد منها وفي قول لا يتبعها، وكذا عند المالكية فيها اختلاف وتفصيل.[59]

7. {**لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان** م/39}. والمراد بالأحكام في هذه القاعدة وإن كانت الأحكام المبنية على العرف والمصلحة إلا أن ظهرها يوهم أن جميع الأحكام الشرعية عرضة للتغيّر، وقد أشار إلى هذه المشكلة العلامة يوسف القرضاوي فقال:'' ولي على صياغة العبارة بعض الملاحظات؛ 1. كان ينبغي إضافة تغير الأمكنة والأحوال والعوائد؛ 2. كان ينبغي تقييد الأحكام بالبعضيّة؛ 3. وقد يغني عن هذا لو وصفت الأحكام بكلمة «الاجتهادية»، فهذا أحوط وأدقّ، وإن كان ذلك ملحوظًا ومفهومًا. بيد أن الاحتياط في الصياغة واجب، خشية أن يفهم بعض الناس إمكان تبدل الأحكام بصفة مطلقة كما نادى بذلك بعض الذين لا حظ لهم من فقه الشريعة.»[60]

---

[56] محمد الزحيلي، *القواعد الفقهية*، 415/1.
[57] محمد الزحيلي، *القواعد الفقهية*، 425/1.
[58] ابن رجب الحنبلي، *القواعد*، ص 10.
[59] انظر: الزحيلي، *القواعد الفقهية*، 435/1.
[60] يوسف القرضاوي، *شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان*، (دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993)، ص 107.

القواعد الكلية في المجلة من حيث الموضوع

تشتمل القواعد الفقهية الكلية في المجلة من حيث الموضوع على موضوعات مختلفة. وهذه الموضوعات تندرج تحت المعاملات من الأحكام الشرعية ويمكن أن نقسم هذه القواعد باعتبار الموضوعات إلى أقسام شتّى. ولا نذكر جميع القواعد الكلية في المجلة بل نكتفي بذكر القواعد الأساسية فقط؛ لأن ما يدخل تحتها من القواعد الفرعية تتعلق بنفس موضوع تتعلق به القواعد الأصلية، وإن كان تعلّقها به من نواح مختلفة وإليك هذه الأقسام:

1. **النية والقصد**: «الأمور بمقاصدها م/2»، وفرعها.

2. **الاستصحاب**: «اليقين لا يزول بالشك م/4»، وفروعها.

3. **الاستصلاح**: «لا ضرر ولا ضرار م/19»، وفروعها.

4. **المشقة المتجاوزة للحدود العادية**: «المشقة تجلب التيسير م/17»، وفروعها.

5. **العرف والعادة**: «العادة محكمة م/36»، وفروعها.

6. **إعمال الكلام وإهماله**: «إعمال الكلام أولى من إهماله م/60»، وفروعها.

7/8. **الاجتهاد**: «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص م/14»؛ و«الاجتهاد لا ينقض بمثله م/16».

9. **الأحكام الاستثنائية/الاستحسان**: «ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس م/15».

10. **زوال المانع والاضطرار المبيح للمحظور**: «إذا زال المانع عاد الممنوع م/24».

11. **أخذ الحرام وإعطاؤه وفعل الحرام وطلبه**: «ما حرم أخذه حرم إعطائه م/34».

12. سد الذرائع:[61] «من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه م/99».

13.حكم نقض ما تمّ: «من سعى في نقض ما تمّ من جهته فسعيه مردود عليه م/100»

14.اغتفار اختلال بعض شروط العقود في حال استمرارها دون انعقادها: «البقاء أسهل من الابتداء م/56».

15.ما يتبع الغير في الوجود يتبعه في الحكم: «التابع تابع م/47، وفروعها.

16.الأصل ما دام ممكنًا لا يصار إلى البدل : «إذا تعذّر الأصل يصار إلى البدل م/53».

17. ما يسقط من الحقوق بسبب يصبح معدومًا: «الساقط لا يعود م/51».

18. القبض في التبرع: «لا يتم التبرع إلا بالقبض م/57».

19. تبدل سبب الملكية: «تبدل سبب الملك قائم مقام تبدّل الذّات م/98».

20/21. لزوم رعاية الشرط: «المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط م/86»، وفروعها.

22 /23/ 24 /25 /26. الضمان: «الجواز الشرعي ينافي الضمان م/91» و»الخراج بالضمان م/85»؛ و»الغرم بالغنم م/87"؛ و»النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة م/88»؛ و»الأجر والضمان لا يجتمعان م/86».

27. التصرف في ملك الغير بدون الإذن: «لا يجوز لأحد أن يتصرّف في ملك الغير بلا إذنه م/96»، وفروعها.

31/30/29/28. إضافة الفعل والحكم إلى المباشر أو الآمر أو المتسبّب عند الاجتماع: «يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر مالم يكن مجبرًا م/89»؛ و»المباشر ضامن وإن لم يتعمّد م/92»؛ «المتسبّب لا يضمن إلا بالتعمّد م/93»؛ «إذا اجتمع المباشر والمتسبّب يضاف الحكم إلى المباشر م/90».

[61] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1020/2.

32. حكم ما تفعله البهائم من الجناية والجرح: «جناية العجماء جبار م/94».

34/33. الولاية العامة والخاصة وحدود الإدارة العامة:[62] «الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة م/59»؛ و»التصرف على الرعية منوط بالمصلحة م/58».

35. قول المترجم: «يقبل قول المترجم مطلقًا م/71».

36. القضاء بالقرائن:[63] «دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه م/68».

38/37 /39/ 40. البيّنة والإقرار:[64] «المرء مؤاخذ بإقراره م/79»؛ و»الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان م/75» وما يتفرع عنها؛ و»البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل م/77» وما يتفرع عنها؛ و «لا حجة مع التناقض لكن لا يختلّ معه نظام الحكم م/80».

القواعد الكلية في المجلة من حيث الاعتراضات عليها

يمكن تقسيم الاعتراضات الموجهة إلى القواعد الكلية في المجلة إلى قسمين: الاعتراضات العامة التي تتعلق بجميع القواعد الكلية في المجلة أو أكثرها، والاعتراضات الخاصة التي تتعلق ببعض هذه القواعد، ونبدأ أولًا بالاعتراضات العامة. إنّ لجنة المجلة كما لم تراعِ تصنيف هذه القواعد من حيث الأصالة والفرعية، كذلك لم تراع التناسقَ في عرضها، بل سردتها غير مرتبة، تفرقت وتباعدت فيه القواعد المتقاربة أو المتداخلة في المعنى والموضوع، كما في هذه القواعد: «الأصل في الكلام الحقيقة م/12» و»إعمال الكلام أولى من إهماله م/60» و»إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز م/61» و»إذا تعذّر إعمال الكلام يهمل م/62} تفرقت وتباعدت، مع أنها هي حلقات من سلسلة موضوع واحد؛[65] لأنها تدخل تحت موضوع الكلام من حيث الاستعمال. ومن ناحية أخرى نرى أنه قد حصل الترادف

[62] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1050/2.
[63] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1052/2.
[64] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1058/2.
[65] انظر: الزرقا، *المدخل*، 977/2.

والتكرار بين بعض هذه القواعد من غير حاجة؛[66] وكذا نجد أنّ المجلة أعطت بعض المسائل أهمية أكبر من غيرها كما نجد ذلك في القواعد المتعلقة بالعرف بينما أهملت كثيرًا من القواعد المتعلقة بالمسائل الفقهية المهمّة[67] وقد ذكرت المجلة في العرف عشر قواعد فقهية تبدأ من مادة ست وثلاثين إلى خمس وأربعين (36–45). أما الاعتراضات الموجهة الى قاعدة خاصة منها فنذكر بعض القواعد التي ورد عليها الاعتراض. فمن القواعد التي يرد عليها الاعتراض قاعدة «**إذا تعارض المانع والمقتضي يقدّم المانع** م/46»؛ لأن هذه القاعدة لا تصح على الإطلاق إلا إذا قيدت بما إذا لم يكن المقتضي أعظم من المانع لأن المقتضي إذا كان أعظم من المانع يرجح المقضي، إذ قلما يخلو أمر من محذور يكون عدمه أحسن لو أمكن، وإنما العبرة في الأمر والنهي التشريعي لغلبة أحد الضدّين: النفع أو الضرر والخير أو الشر على الآخر. ولذا جاز للوسيط بين المتخاصمين أن يكذب للإصلاح بينهما.[68]

ومنها قاعدة «**الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة** م/32» لما في صياغة هذه القاعدة ما يوهم خلاف المقصود لأنّ لفظ «أو خاصة» فيها يوهم لأول وهلة بأن المراد بالحاجة الخاصة حاجة فردية، مع أن المقصود هو حاجة طائفة من الناس، وليس جميع الناس. ويؤيد ما قلناه ما قاله العز بن عبد السلام (666هـ) في كتابه «قواعد الأحكام»: «المصلحة

---

[66] كالترادف الذي حصل بين قاعدتي العادة محكمة واستعمال الناس حجة يجب العمل بها لأن الثانية في معنى الأولى التي هي أصل لها، وهي مثلها لأن الاستعمال معناه هنا العادة والعرف مطلقًا (الزرقا، *المدخل*، 1008/2). وكذلك يوجد الترادف بين قاعدة الأصل بقاء ما كان على كان وقاعدة ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد المزيل (الزرقا، *المدخل*، 982/2) وكذا يوجد الترادف بين هذه القواعد الثلاث:'' الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف؛ إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفّهما؛ يختار أهون الشّرين (انظر الزرقا، *المدخل*، 995/2). وكذا نجد أن قاعدة النعمة بقدر النقمة، والنقمة بقدر النعمة م/88 عبارة عن الجملتين: فالجملة الأولى منها ترادف قاعدة الخراج بالضمان والجملة الثانية ترادف قاعدة الغرم بالغنم (الزرقا، *المدخل*، 1038/2).

[67] انظر: نجم الدين قزلقايا، *القواعد الكلية في الفقه الإسلامي*، ص 299؛ وانظر إلى الفصل الثالث والثمانين من كتاب *المدخل الفقهي العام* للزرقا. فإن المؤلف رحمه الله قال تحت عنوان قواعد أخرى يحسن إلحاقها بالقواعد السابقة: هناك بعض قواعد كلية أخرى جديرة بأن تلحق بالقواعد التسع والتسعين... ثم ذكر إحدى وثلاثين قاعدة كلية. الزرقا، *المدخل*، 1085/2–1091.

[68] انظر: الزرقا، *المدخل*، 998/2.

العامة كالضرورة الخاصة ...»[69] فالأفضل في صياغها أن يقال: «**الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة**» ويقصد بالحاجة العامة ما يشمل جميع الأمة أو طائفة منها كأهل حرفة أو بلد مثلًا، فبهذه الصياغة يبرز مبدأ رفع الحرج من حيث هو الأساس في الأحكام الاستثنائية في حالة الضرورة الفردية، وهو نفسه الأساس هنا في باب الحاجة العامة.[70]

ومنها قاعدة «**من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه** م/99» لما في صياغتها من ضيق لأن صيغتها التقليدية التي أتت بها المجلة تضيّق نطاق القاعدة فتقصره على سوء القصد المرتبط بالاستعجال، بينما حقيقتها أوسع من ذلك بكثير؛ إذ تشمل كلّ التصرفات التي تقوم على سوء النية والقصد. ولو تذرّع لها الشخص بوسيلة مشروعة، طالما كان هدفه الوصول إلى نتيجة ممنوعة، كتدليس البائع عيب المبيع وهو يعلمه مع اشتراطه علي المشتري أنه بريء من كل عيب يظهر في المبيع، قال الجمهور يحكم بثبوت خيار العيب للمشتري، ويرد على البائع السيّئ النية قصده الماكر. قال مصطفى الزرقا: «يلاحظ في هذا المثال أنه ليس فيه استعجال شيء قبل أوانه الشرعي كما صورته القاعدة المذكورة، لكن هذا المثال والأمثلة التي تذكر تحت قاعدتنا المذكورة كقتل الوارث مورثه تشترك جميعًا في وجود سوء نية من الشخص المتصرف، وفي عقوبته برد قصده عليه، فأوجب الفقه معاملته بنقيض ما قصده، حماية للأحكام الشرعية من أن يتلاعب بها المكلّف، فيحولها عن مقاصدها التي شرعت لأجلها ويسيء بذلك إلى غيره. وهذا في الحقيقة هو روح هذه القاعدة التي جاءت صياغتها قاصرة وأضيق من هدفها التشريعي الشامل. ففي ضوء هذه الملاحظة نقترح لهذه القاعدة إحدى الصيغتين التاليتين: «**يعامل السيّئ النية في التصرف بنقيض قصده**» أو «**من قصد بتصرفه غرضًا غير مشروع عومل بنقيض مقصوده.**»[71]

ومنها قاعدة «**التابع لا يفرد بالحكم** م/48» لكونها مضطربة التطبيق والفروع لأنّ صيغتها فيما يظهر أعم من موضوعها، ولذا يذكر لها الشراح مستثنيات كثيرة. قال مصطفى الزرقا: «ولا يمكن الخلاص من هذا

---

[69] عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1991)، 2/188.

[70] انظر: الزرقا، *المدخل*، 2/1007-1008.

[71] انظر: الزرقا، *المدخل*، 2/1059-1061.

الاضطراب والمستثنيات إلا إذا أريد بها أن التابع الذي هو من قبيل الجزء أو كالجزء من غيره لا يصلح أن يكون محلًا في العقود أي معقودًا عليه بخصوصه كبيع عضو من الغنيمة، وهي حية باطل، ولو ذبحت بعد ذلك وأمكن فصله. وأما فيما وراء هذا النطاق فالتابع يمكن أن يفرد بالحكم كما إذا ولدت الدابة المغصوبة لا يعتبر ولدها مغصوبًا لأن الغاصب ما أزال عنه يد مالك، وإنما حصل في يده حصولًا، وكذا لو هلك بلا تعدٍّ منه أو تقصير لا يضمنه؛ لأن هذه القاعدة كما استظهرنا هي خاصة بما كان من التوابع جزءًا أو كالجزء، وبهذا الفهم في هذه القاعدة يزول الاضطراب من طريق تطبيقها كما يزول استثناء كثير من مستثنياتها فتصبح منطبقة عليها.»[72] ويمكن أن نقترح لهذه القاعدة صياغة جديدة أيضًا وهي «**التابع الذي هو من قبيل الجزء أو كالجزء من غيره لا يفرد بالحكم**».

ومنها قاعدة: «**المواعيد بصورة التعليق تكون لازمة** م/84» لإيهام ظاهرها خلاف المقصود؛ لأن ظاهرها عام في كل وعد معلّق، والحال بعكسه؛ لأن المقرّر في المذهب الحنفي أنّ الأصل في الوعد المجرد عدم الإلزام. ويبدو أن المرتكز الفقهي لهذه القاعدة هو أن يصدر الوعد بصورة تشعر بالالتزام والتعهد؛ لأنه عندئذ يغرّ الموعود، وإصدار الوعد بصيغة التعليق على الشرط هو ممّا يوحي بمعنى الالتزام والتعاهد أو الكفالة. وفي ضوء ما تقدم نقترح أن تصاغ هذه القاعدة بصيغة جديدة كما يلي: «**المواعيد إذا صدرت بصورة تغر الموعود وتشعر بالالتزام فإنها تكون ملزمة للواعد**».[73]

ومنها قاعدة «**الجواز الشرعي ينافي الضمان**» لكونها قاصرة عن إفادة المرام إذا لم تقيّد، لأن الجواز الشرعي إنّما ينافي الضمان إذا كان جوازًا مطلقًا، وأما إذا كان مقيّدًا فلا ينافي الضمان. ولذلك المضطر يضمن طعام الغير إذا أكله مع أنّ أكلَه واجب لا جائز، وذلك لأن هذا الجواز مقيّدٌ شرعًا بحفظ حق الغير. وعليه فالأولى أن يقال في صياغتها: «الجواز الشرعي المطلق ينافي الضمان».[74]

---

[72] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1024/2.
[73] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1034/2.
[74] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1036/2.

ومنها قاعدة «**الأجر والضمان لا يجتمعان**» لاحتياجها إلى التخصيص والتقييد بحالة **وقوع الضمان وتحققه** مع أنه ليس المراد بالضمان في هذه القاعدة الضمان المتحقق الواقع فعلًا، أي بأن تهلك العين فيلتزم الشخص بقيمتها، بل المراد به في النظر الحنفي كما قال مصطفى الزرقا «كون الشخص عرضة لضمان العين، وذلك بأن يكون بحالة يعتبر فيها هو المسؤول بقيمة العين إن هلكت، سواء أَوَقَعَ الهلاك فعلًا أم لم يقع، أي أن يكون في حالة التبعة. وهذا في منتهى الغرابة كما ترى. فهو تفريع نظري محض لم ينظر فيه إلى أي مصلحة التطبيق. فهو يفسح للناس مجال الاحتيال للانتفاع بأموال الغير بلا بدل، فيعقدون الإجارة على غير المنفعة التي يريدون، ثم يخالفون إلى الانتفاع بما يريدون دون التزام بعوض ولا يبالون ضمان المأجور عند الهلاك لأنه نادر. ولو أن فقهاء الحنفية خصّصوا القاعدة بحالة وقوع الضمان وتحققه، كما إذا هلكت الدابة مثلًا في هذه الحال والتزم المستأجر بقيمتها لكان لها وجهًا، إذ يقال إن ضمان الأصل تندمج فيه المنافع مع أنّ ذلك أيضا غير قوي. على أنّ الحنفيّة يقيدون هذه القاعدة بأن لا يكون الأجر قد استقر على الشخص قبل صيرورته في حالة ضمان للعين، وإلا فإنه يلزمه الأجر عندهم إذا لم يهلك.[75]

الخاتمة

بعد البحث في القواعد الفقهية الواردة في بداية مجلة الأحكام العدلية وصلنا إلى النتائج التالية:

- إن الغرض من تصدير المجلة بهذه القواعد هو تسهيل ضبط المسائل الفقهية وتحصيل العلم الإجمالي بها والاستئناس بها وتقريرها في الأذهان وربطها بالأصول الكلية والأدلة الشرعية.

- القواعد الكلية الفقهية في المجلة أكثرها أخذت ممّا جمعه ابن نجيم في كتابه الأشباه والنظائر، لأن أكثر من ستين قاعدة أخذت منه، والمرجع الثاني لقواعدها هو مجامع الحقائق لأبي سعيد الخادمي، وعدد القواعد التي أخذت منه قريب من عشرين قاعدة، والباقية منها مذكورة

[75] انظر: الزرقا، *المدخل*، 1039/2.

في كتب الأصول والفروع للحنفية مأخوذة إما من الأحاديث أو من أقوال الفقهاء.

· ابن نجيم تأثر في تأليف الأشباه والنظائر بكتابي ابن السبكي والسيوطي، واستفاد منهما كثيرًا، لأن من قارن كتاب ابن نجيم بكتابيهما وخاصة بكتاب السيوطي يجد بوضوح تأثّره به، فكأنه حاول أن يجمع بينهما مع رعاية مذهبه في الفروع بأخذ القواعد المطابقة لفروع المذهب وترك ما يخالفها.

· إن بعض قواعد المجلة أعم وأشمل، وقسم منها داخل تحت قاعدة أخرى فالقواعد إذًا صنفان: قواعد أصلية وقواعد فرعية. فالقواعد الأصلية كل منها أصل مستقل ليس متفرّعًا من أي قاعدة، والقواعد المتفرعة من تلك القواعد الأساسية أو التابعة لها قسمان؛ لأن التبعية تكون إما من جهة أنها قاعدة متفرعة من قاعدة أكبر وأعم منها، وإما من جهة كونها قيدًا أو شرطًا في غيرها، أو استثناء منها. فالقواعد الأساسية أربعون قاعدة والقواعد المتفرعة عنها تسع وخمسون قاعدة.

· القواعد الفقهية الكلية في المجلة ليست كلها محل اتّفاق بين المذاهب الفقهية إلا أن أكثر هذه القواعد متّفق عليها بين المذاهب الأربعة. فالقواعد المختلف فيها هي: "الأجر والضمان لا يجتمعان"، "المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة"، "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمعاني"، "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"، "يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء"، "التابع تابع".

· القواعد في المجلة تشتمل على موضوعات مختلفة وهي: النية، الاستصحاب، الاستصلاح، المشقة، العرف، الكلام من حيث الاستعمال، الاجتهاد، الأحكام الاستثنائية، والاضطرار، أخذ الحرام وإعطاؤه، سدّ الذرائع، لزوم رعاية الشرط، الضمان، التصرف في ملك الغير، إضافة الفعل إلى المباشر أو الآمر أو المتسبب عند الاجتماع، جناية البهائم، الولاية العامة والخاصة، قول المترجم، القضاء بالقرائن.

· الاعتراضات الموجهة إلى قواعد المجلة قسمان: عامة وخاصة؛ الاعتراضات العامة التي تتعلق بجميع القواعد أو أكثرها هي: أن لجنة المجلة كما لم تراع تصنيف هذه القواعد من حيث الأصالة والفرعية،

كذلك لم تراع التناسب في ذكرها، بل ذكرها غير مرتّب، تفرّقت فيه القواعد المتقاربة أو المتداخلة؛ وحصول الترادف والتكرار بين هذه القواعد من غير حاجة؛ وإعطائها بعض المسائل أهمية أكبر من غيرها، كما في القواعد المتعلقة بالعرف، بينما أهملت كثير من القواعد المتعلقة بالمسائل الفقهية المهمة. أما الاعتراضات الموجهة إلى قاعدة خاصة من هذه القواعد، وهي ثمانية، فيمكن جمعها في نقاط تالية: إطلاق القاعدة من غير تقييد مع أنها لا تصح إلا مقيدة؛ إيهام ظاهرها خلاف المقصود، كونها مضطربة التطبيق والفروع، كون صياغة القاعدة مضيّقة نطاق القاعدة، قصورها عن إفادة المقصد.

المصادر والمراجع

أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة* (مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد/ الهند، 1392 هـ/1972 م).

أحمد الريسوني. *تقديم معلمة زائد للقواعد الفقهية والأصولية* (مؤسسة زائد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، الطبعة الأولى،1433 هـ/2013 م).

أبوسعيد محمد الخادمي. *مجامع الحقائق والقواعد* (اعتنى به: محمد ياسر شاهين، دار النور المبين، عمان، 1440 هـ/2018 م).

أحمد بن محمد الحموي. *غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر* (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ/1985 م).

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. *الفروق* (بدون ط. وبدون ت).

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. *الذخيرة* (دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ/1994 م).

أحمد بن محمد بن علي الفيومي. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير* (المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1432 هـ/2010 م).

اللجنة/أحمد جودت باشا. *مجلة الأحكام العدلية* (نشريات رئاسة الشؤون الدينية التركية، الطبعة الأولى، إسطنبول، 1441 هـ/2019 م).

أحمد بن محمد الزرقا. *شرح القواعد الفقهية* (دار القلم، دمشق، الطبعة السابعة، 1421 هـ/2000 م).

أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. *قواعد الأحكام في مصالح الأنام* (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1412 هـ/1991 م).

أبو الفرج عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي. *القواعد* (مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، 1420هـ 1999/م).

إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي. *الموافقات* (دار ابن عفان، قاهرة، الطبعة الأولى، 1418 هـ/1977 م).

بدر الدين، محمد بن بهادر الزركشي. *المنثور في القواعد* (تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1405 هـ/1985 م).

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي. *طبقات الشافعية الكبرى* (المحقق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، قاهرة، 1413 هـ/1992 م).

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي. *الأشباه والنظائر* (دار الكتب العلمية، بيروت، 1412 هـ/1991 م).

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. *الأشباه والنظائر* (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ/1990 م).

جلال الدين محمد بن أحمد المحلي. *البدر الطالع في حل جمع الجوامع* (مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1433 هـ/2012 م).

زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري. *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان* (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ/1999 م).

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني. *شرح التلويح على التوضيح* (مكتبة صبيح، مصر، بدون ت.).

صالح بن عبد الله بن حميد. *تقديم معلمة زائد للقواعد الفقهية والأصولية* (مؤسسة زائد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 1433 هـ/2013 م).

علي بن محمد الشريف الجرجاني. *التعريفات* (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1404 هـ/1983 م).

علي حيدر خواجه أمين أفندي. *درر الحكام شرح مجلة الأحكام* (نشريات رئاسة الشؤون الدينية التركية، إسطنبول، الطبعة الأولى، 1438 هـ/2016 م).

علي حيدر خواجه أمين أفندي. *درر الحكام شرح مجلة الأحكام* (تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1432 هـ/2010 م).

علي همّت بركي. *الفقه الإسلامي في تاريخ الحقوق* (مطبعة أورنك، أنقرة، 1416 هـ1995 م /).

عمر ناصوحي بيلمن. *قاموس الاصطلاحات الفقهية* (دار الروضة، إسطنبول، الطبعة الأولى،1433 هـ/2013 م).

محمد بن أحمد الأزهري. *تهذيب اللغة* (دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ/2001 م).

محمد بن عمر صدر الدين بن الوكيل. *الأشباه والنظائر* (تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423 هـ/2002 م).

محمد مصطفى الزحيلي. *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة* (دار الفكر، دمشق، 1425 هـ/2018 م).

مصطفى أحمد الزرقا. *المدخل الفقهي العام* (دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية،1425 هـ/2004 م).

محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو. *موسوعة القواعد الفقهية* (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ/2003 م).

نجم الدين قزل قايا. *القواعد الكلية في الفقه الإسلامي على المذهب الحنفي* (دار لترا، إسطنبول، الطبعة الثالثة، 1440 هـ/2018 م).

يوسف القرضاوي. *شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان* (دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414 هـ/1993 م).

YAMAN, A., "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 4 (2022): 112-147

FIKIH USÛLÜ İŞLEVİNİ TAMAMLADI MI?

HAS FIQH METHODOLOGY COMPLETED ITS FUNCTION?

AHMET YAMAN
PROF. DR.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Son zamanlarda bazı araştırmacılar, fıkıh usûlünün furû üretme yöntemi olmadığı, geçmişte olup bitenin metodolojik açıklamasını yapan bir ilim olduğu ve özellikle mevcudu korumak amacıyla inşa edildiği, bunun için de "yüzünün geçmişe dönük olduğu" iddiasını öne sürmüşlerdir. Söz konusu iddianın sahipleri bu kanaatlerini desteklemek üzere fıkıh usûlü veya fıkıh furûu literatüründen yeterli ve ikna edici argümanlar sunamadıkları gibi fıkıh tarihini de yanlarında bulamamışlardır. Tıpkı bazı oryantalistlerin ve özellikle de revizyonist oryantalistlerin, Kur'ân ve Sünnet-hadis de dâhil olmak üzere İslamî kaynakları ve ilimleri tarihlendirme iddialarını temellendiremedikleri gibi.

Öyle anlaşılıyor ki fıkıh usûlünün işlevini tamamladığı yönündeki iddia, kendisine iki dayanak bulduğunu zannetmektedir. Birinci dayanak, bu ilmin sistematik bir ilim olma niteliğini, furûun kemâle ermesi ve fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra kazanmış olması gerçeğidir. Usûl-i fıkhın özellikle mezheplerin kuruluşunu takip eden IV/X. yüzyıldan itibaren gün yüzüne çıkan literatürüyle sistematik bir yapı kazanması doğru bir tespittir. Fakat usûl ilmi delil, hüküm, lafız ve makâsıd bahislerini ilgilendiren en temel kurallarıyla müşahhas bir olgu olarak fıkıh/furû ile aynı anda var idi ve hatta birçok bakımdan ondan önce doğmuş idi. Böyle olmasaydı iç tutarlığa sahip ve insicamlı bir fıkıh disiplininden bahsedilemezdi. Dolayısıyla fıkıh usûlü, her ne kadar sistematik literatürü fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından sonra gün yüzüne çıkmışsa da somut bir olgu olarak baştan beri mevcut ve etkindi.

Mezkûr iddianın ikinci dayanağı ise günümüzde fıkıh usûlü genel teorisine göre bir fıkıh üretiminin yapılamayacağı ön kabulüdür. Sanki şu söylenmek istenmektedir: Naslara dayanan müstakil ictihad faaliyeti sona ermiştir. Hal böyle olunca fıkıh usûlü de görevini tamamlamıştır, dolayısıyla artık işlevsel değildir. Hukuk üretimi bugün ancak bir mezhebin doktrinine ve onun fetva usûlüne bağlı olarak tahric yoluyla mümkün olabilir. İslam toplumlarında mezheplerin yerleşmesinden sonra tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de fıkıh üretiminin toplumda benimsenen bir mezhebe göre şekillendiği tespiti isabetlidir. Hukukî istikrar da bunu gerektirir. Fakat bu gerçek, makalede örnekleriyle ortaya konulacağı üzere, naslara dayanan müstakil ictihad faaliyetinin artık sona erdiği, bundan böyle istinbatın söz konusu olamayacağı, fıkıh ve fetvanın yani şer'î-hukukî kuralların ancak tahric yoluyla üretilebileceği sonucunu zorunlu kılmaz. Böyle olması, İslam'ın değişen ve gelişen hayatı okuyamaması ve onun gerisinde kalması anlamına gelir.

Okuyacağınız bu makale, artık fıkıh usûlünün fonksiyonunun kalmadığı iddiasının birçok açıdan tutarsız olduğunu temellendirmeye çalışacaktır. Bu temellendirmeyi yaparken usûl-i fıkıh ilminin tarihî gelişimine işaret edecek, ardından İslam hukukçularının usûl ilmine bakışına ve onu konumlandırış şekline değinecektir. Daha sonra da hem geçmiş fakihlerden hem de günümüz fetva kurullarından seçilen bazı örnekler bağlamında fıkıh usûlünün nasıl işlevsel olduğunu sergileyerek, hakikatin, işlevsellik konusundaki olumsuz modern yorumun aksine, bambaşka bir şey olduğunu gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, ictihad, müctehid, tahric, mezhep.

ABSTRACT

Recently, some researchers have argued that fiqh methodology is not a method of producing furu', but it is a science that makes a methodological explanation of what has taken place in the past, and it was built especially for the purpose of preserving the present, which means that it is "facing backward". The proprietors of this claim could not provide sufficient and convincing arguments from the fiqh or furu' literature to support these convictions, nor did they find any evidence of their assertions in the history of fiqh. Just as some orientalists, and especially revisionist orientalists, have not been able to justify their claims up to date with regards to Islamic sources and Islamic knowledges, including the Qur'an and Sunnah-hadith, retrospectively.

It is maintained that those who claim that fiqh methodology has completed its function argue that they have found two grounds for it. The first premise is that this science only gained the quality of being a systematic science after the formation of furu' and of the fiqh madhahib. The fact that the fiqh methodology gained a systematic structure, especially with the literature that emerged since the IV/X century following the establishment of the madhahib, is an accurate discovery. However, the procedural science existed at the same time as fiqh/furû, and even in many ways it existed long before it, as a congenial phenomenon with the most basic rules concerning the evidence, judgments, verbs and maqasid sections. Otherwise, there would be no talk of a coherent and harmonious discipline of fiqh. Therefore, the fiqh methodology was present and effective right from the beginning as a concrete fact, although its systematic literature came to light after the stabilization of the fiqh madhahib.

The second basis of the aforementioned claim is the presupposition that a fiqh cannot be produced according to the general theory of fiqh methodology. It is as if the following is meant to be said: The independent ijtihad works based on the nusus has come to an end. As such, the fiqh methodology has also completed its task and is no longer functional. The production of law can only be possible today through tahrij, depending on the doctrine of a madhhab and its fatwa procedure.

After the establishment of madhahib in Islamic societies, it is accurate to conclude that fiqh production was shaped according to a madhhab adopted in the society. Legal stability also requires this. Howe ver, this fact does not necessitate the following conclusions, as will be demonstrated by the examples in this article: (i) The independent ijtihad activity based on the nusus has now come to an end; (ii) from now on, there is no question of relinquishing it, and (iii) fiqh and fatwa, that is the sharia-legal rules, can only be produced through tahrij. This means that Islam cannot keep up with the changing and developing life, and therefore will fall behind.

This article will try to justify the claim that the function of the fiqh method is no longer valid is inconsistent in many respects. In making this justification, it will point to the historical development of the study of fiqh methodology, and then it will refer to the way Islamic jurists view the study of methodology and how they position it. It will then demonstrate how the fiqh method is functional in the context of some examples selected from both past jurists and today's fatwa committees, and will show that the truth is something completely different, unlike the negative modern interpretation of functionality.

Keywords: Fiqh methodology, ijtihad, mujtahid, takhrij, madhhab.

يامان، أ.، «هل أكملت أصول الفقه وظيفتها؟»
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية 4 (2022): 147-112

هل أكملت أصول الفقه وظيفتها؟*

أحمد يامان
الأستاذ الدكتور
جامعة نجم الدين أربكان/كلية الإلهيات

الملخص

يدّعي بعض الباحثين في الأيام الأخيرة بأنّ علم أصول الفقه، علم غير صالح لإنتاج الفروع وأنه علم يقدم شرحا منهجيا لما وجد في الماضي وأنه بني لحماية الموجود على وجه الخصوص وبذلك يكون «علما يوجه وجهه إلى الماضي» على حدّ قولهم، في حين لم يستطع أصحاب الدعوى المذكورة تقديم حجج كافية ومقنعة من أصول الفقه ولم يتمكنوا من أن يجدوا تاريخ أصول الفقه معهم لتأييد رأيهم؛ تمامًا مثلما لم يستطع بعض المستشرقين، وخاصة المستشرقين التنقيحيين، تحديد تاريخ المصادر والعلوم الإسلامية بما في ذلك القرآن والسنة. وعلى ما يبدو فإنّ وجهة النظر التي ترى انتهاء وظيفة علم أصول الفقه، تستند إلى دليلين لإثبات ادّعائها.

الأول: حقيقة أنّ هذا العلم اكتسب صفة كونه علما منهجيا بعد تطور الفروع وتكوين المذاهب الفقهية، والقول بأن أصول الفقه قد اكتسبت بنية منهجية، خاصة مع المؤلفات التي ظهرت للعيان بعد إنشاء المذاهب في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، هو ادّعاء صحيح. ومع ذلك، فإن علم الأصول، كظاهرة ملموسة بقواعده الأساسية المتعلقة بمباحث الأدلة والأحكام والألفاظ والمقاصد، كان موجودًا في نفس الوقت الذي وجد

* إن هذه الدراسة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

Ahmet Yaman, "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı Mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl; 2019, cilt; 57, sayı; 57, sayfa; 25-46.

فيه الفقه بل كان موجوداً قبل علم الفقه في كثير من النواحي. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان من الممكن الحديث عن نظام فقه متّسق داخليًا ومتماسك، لذلك يمكن القول بأن علم أصول الفقه كان حاضرًا ونشطًا منذ البداية كظاهرة ملموسة، على الرغم من انتشار المؤلفات الفقهية المنهجية والأصولية بعد استقرار المذاهب الفقهية.

الثاني: التسليم بأنّه لا يمكن إنتاج الفقه وفقًا للنظرية العامة لأصول الفقه اليوم، وكأن أصحاب هذه الدعوى أرادوا القول بأن الاجتهاد المستقل القائم على النصوص الشرعية قد انتهى، وإن كان هذا هو الحال فإن علم أصول الفقه قد انتهت وظيفته ولم يعدْ وظيفيًّا. ولا يمكن إنتاج القانون اليوم إلا عن طريق التخريج بناء على أسس كل مذهب وطريقته في الفتوى. والقول بأن الإنتاج الفقهي يتشكّل وفقاً للمذاهب المتبعة اليوم في المجتمعات الإسلامية كما كان عبر التاريخ هو قول صحيح، والاستقرار الشرعي يتطلّب ذلك أيضًا. ولكن القبول بهذه الحقيقة لا يستلزم الاستنتاج بأن نشاط الاجتهاد المستقل المبني على النصوص الشرعية قد انتهى، ولا أنه لن يكون هناك المزيد من الاستنباط، ولا أن إنتاج الفقه والفتوى أيْ القواعد الشرعية لا يمكن إلا من خلال التخريج كما سيتم توضيحه بالأمثلة في هذا البحث. والقبول بهذا الادعاء يعني أن الإسلام لن يستطيع قراءة الحياة المتغيرة والمتطورة وسيبقى متخلّفًا عنها.

ويحاول البحث الذي بين أيديكم إثبات بطلان الادّعاء القائل بأن علم أصول الفقه قد انتهت وظيفته وأصبح غير صالح، فهو ادّعاء خاطئ وغير متسق في كثير من النواحي. وأثناء هذه المحاولة، سيشير البحث إلى التطور التاريخي لعلم الأصول ثم يتطرق إلى رأي الفقهاء فيه وموقفهم منه، بعد ذلك يوضح البحث كيفية عمل أصول الفقه في سياق بعض الأمثلة المختارة من الفقهاء السابقين ومجالس الفتوى المعاصرة اليوم، وسيظهر أن الحقيقة شيء آخر تماما على عكس النظرة السلبية الحديثة لوظيفة علم أصول الفقه.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الاجتهاد، المجتهد، التخريج، المذهب.

المدخل

يرى اليوم بعض الباحثين أنّ أصول الفقه ليست طريقة لإنتاج الفروع، بل على العكس من ذلك فقد ظهر علم أصول الفقه بعد نضوج الفروع الفقهية من قبل المذاهب. لذلك فهو علم يوفّر فهمًا منهجيًّا لما حدث قديماً وبُني لحماية الموجود وبذلك يكون «علما يوجه وجهه الى الماضي» على حدِّ قولهم.[1]

ويبدو أنّ أحد الأسس الرئيسية لهذا الادعاء هو أن علم أصول الفقه اكتسب هويته كعلم منهجي بعد تكوين المذاهب الفقهية وكمال الفروع الفقهية. يبدو هذا الادعاء المذكور معقولا من حيث كيفية تطور المؤلفات المتعلقة بأصول الفقه واكتسابها بنية منهجية، خاصة منذ القرن الخامس، ولكنه مثير للجدل من حيث حقيقة أن علم أصول الفقه موجود في نفس الوقت الذي يوجد فيه الفقه أو الفروع الفقهية بالقوة (في الفكر) وبالذات والفعل (كظاهرة ملموسة)، مع قواعده الأساسية المتعلقة بمباحث الأدلة والأحكام والألفاظ والمقاصد، بل إنه يسبقه في كثير من النواحي، لأنه إذا تم ذكر نظام يتسم بالاتساق الداخلي والتماسك والمساءلة والتحقيق المنطقي، بدءًا من الولادة الأولى إلى مرحلة الإنتاج والتمثيل في مختلف المذاهب – والفقه له مثل هذه الهوية – فهو يستلزم وجود طريقة منهجية ووظيفية بالذات. لذلك يمكن القول بأن علم أصول الفقه كان حاضرًا ونشطًا منذ البداية كظاهرة ملموسة، على الرغم من ظهوره كمؤلفات منهجية بعد استقرار المذاهب الفقهية.

إن هذا النهج الحديث المتعلق بتاريخ ووظيفة أصول الفقه يوجه أذهاننا إلى بعض الادعاءات الاستشراقية حول المصادر الرئيسية للإسلام وتأريخ العلوم الإسلامية بشكل عام. وعلى سبيل المثال، يصف جوزيف شاخت (ت. 1969م) كتاب الإمام الشافعي (ت. 204هـ/819م) المسمى بالرسالة، والذي اتخذ شكله النهائي في بداية القرن الثالث، بأنه عمل نظم التطبيقات

[1] انظر: لشرح موجز عن وظيفة علم الأصول: Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi,* s. 170-1
يستحق ما ذهب إليه كوكسال (Köksal) من أن علم الأصول في رأي معظم الباحثين المعاصرين علم قد أكملت وظيفته، نقدًا قويًّا.

التي كانت قائمة حتى ذلك الوقت، ومهّد الطريق لوضع أحاديث جديدة عن طريق زيادة القيمة المرجعية للحديث.[2]

من ناحية أخرى، يذهب المستشرقون التنقيحيون[3] المتجمعون حول جون إدوارد وانسبرو (ت. 2002م) إلى أبعد من ذلك ويزعمون أن جميع المراجع الإسلامية، بما في ذلك القرآن، يمكن في الواقع تأريخها إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.[4]

نورمان كالدر (ت. 1998م)، الشخصية البارزة في المدرسة التنقيحية بدراساته في الفقه، أخضع كتاب الإمام الشافعي الرسالة وكتاب الإمام ابن قتيبة (ت. 276هـ/889م) تأويل مختلف الحديث وكتاب الإمام الطحاوي (ت. 321هـ/933م) شرح مشكل الآثار لتقييم محتواها بشكل يتماشى مع افتراضاته الخاصة، ونتيجة لذلك، ادّعى أن كتاب الرسالة للشافعي كُتب بعد الكتابين الآخرين، بينما كتاب الطحاوي طوره آخرون من بعده.[5]

تُلخِّصُ الجمل التالية لمايكل كوك وباتريشيا كرون (ت. 2015م) ادعاءات المستشرقين التنقيحيين: «الشكل المعروف للتاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثاني تم فبركته بما يتلاءم مع الحاجة في العصور اللاحقة للقرنين الأولين. لقد اكتسب الإسلام طابع الدين المستقل والثقافة المستقلة بعد بحث طويل عن الهوية والنضال».[6]

---

[2] Schacht, *The Origins*, s. 157, 177-8.

[3] للمزيد عن معرفة من هم ونهجهم الأساسي، انظر لرسالة الدكتوراة لجولاك ومقالة حسين كوج:

Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (2007), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE; Hüseyin Koç, "Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler", http://fikircografyasi.com/makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler (25.11.2019).

[4] Wansbrough, *Quranic Studies*, s. XVII, 160, 203.

[5] Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 226-230.

أشكر السيد حسين كوج لتزويده بهذه المعلومات عن المستشرقين التنقيحيين.

[6] Crone-Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, s. 9 Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, s. 121, 218.

والأساس الآخر للادعاء المذكور بأن أصول الفقه بني للحفاظ على الموجود، وبالتالي يبقى متعلّقًا بالماضي، لعله الافتراض أنه بعد استقرار المذاهب الفقهية وتوطيد نظامها القانوني، يجب أن يصدر القانون وفق منهج فتوى مذهب ما، وليس وفق النظرية العامة لأصول الفقه. هذه الخلفية التي أقولها ب «لعل» بما أنني أسندتها إلى ملاحظتي الخاصة، تقول: انتهى نشاط الاجتهاد المستقل المؤسس القائم على النصوص الشرعية، وبذلك أكملت أصول الفقه مهمتها ولم يعد لديها وظيفة مهمة. فالآن، يمكن إصدار الحكم من خلال التخريج، اعتمادًا على تعاليم وأصول مذهب في الفتوى.

إن بعد قيام المذاهب في المجتمعات الإسلامية، يتشكل إنتاج الفقه وإصدار الفتاوى وفقا للمذهب المعتمد في ذلك المجتمع اليوم وكما كان عبر التاريخ، وحتى ينبغي أن يكون على هذا النحو «في ظل الظروف العادية»، إن هذه النقطة التي تبناها صاحب هذا البحث كتبها مرارا وتكرارا قائلا:

«إن المذاهب الفقهية العملية، التي بدأت تتجلّى منذ نهاية القرن الثاني الهجري، هي في الأساس أدوات تلبّي الحاجة لضمان أمن القانون واستقراره في المجتمع. وجد الأفراد أنه من المناسب اتباع مذهب فقه معين، من أجل إدارتهم حياتهم العبادية والقانونية تحت نظام واتساق معين، ووجد أصحاب الإرادة العامة أيضا أنه من المناسب اتباع مذهب فقه معين، من أجل إنشاء مجتمع قانوني مشترك بمعنى العدالة من خلال ضمان وحدة القانون... واليوم، حتى الأكاديميات الفقهية التي لها نظرة فوق مذاهب وتتبنت مبدأ الاستفادة من التراث الفقهي بكامله، أعلنت

إن تعليق جولاك في الصفحة التاسعة لافت للنظر جدا: "يميل الباحثون التنقيحيون إلى أسلوب النقد المتقدم القائم على الشك، والذي يصل إلى حد الإنكار التام لمراجع وجود المجتمع الإسلامي. على الرغم من عدم ذكر ذلك صراحةً، لا ينبغي أن يكون من الصعب تخمين أن هذا له أهداف ضمنية مثل إزالة التاريخ عن المجتمعات الإسلامية."

أن الفتوى لا يمكن أن تكون مستقلة عن أصول المذهب[7].»[8] «التمسك بمذهب فقهي من أجل استقرار وسلامة الحياة الفردية والاجتماعية وتنظيمُ الحياة العملية وفقًا لأحكام ذلك المذهب ما لم يكن هناك طارئ غير مألوف، إنهما حساسيتان مهمتان... وإلا فإنه يؤدي إلى التّعسّف وطاعة الهوى والفوضى القانونية. لهذا السبب، فإنّ المذاهب الفقهية مؤسسات عميقة الجذور لها وظيفة بالغة الأهمية، ولا يمكن ضمان السلام الفردي والاجتماعي بدونها».[9]

إلا أنّ هذه الحقيقة لا توجب الاستنتاج بأن الاجتهاد المستقل المبني على النصوص الشرعية قد انتهى، ولا أنّه لن يكون هناك مزيد من الاستنباط، ولا أن الفقه والفتوى، أي القواعد الشرعية، لا يمكن إلا أن يتم إنتاجه من خلال التخريج، كما سيتم توضيحه بالأمثلة أدناه، لأن النتيجة المذكورة تنصُّ على أنّ علم أصول الفقه الذي يقدم الإطار النظري للاجتهاد والاستنباط ويحدد منهجه، قد أكمل مَهمَّته في الماضي، ولم يعد له أي وضيفة، هذا البيان أو الادعاء غير صائب من نواح كثيرة.

وظيفية أصول الفقه

يبيّن لنا كلٌّ من التطور التاريخي لعلم أصول الفقه، والطريقة التي ينظر بها العلماء إليه والتي يحددون بها موقعه، والتطبيقات العملية اليوم أنّ الحقيقة شيءٌ مختلف تمامًا، على عكس التعليق الحديث السلبي لوظيفة علم أصول الفقه، والذي لخّصته أعلاه، سأحاول هنا تأصيل هذه الحقيقة بمصادره التاريخية والتطبيقات العملية.

المواد الأربع عشرة التي سأدرجها أدناه توضّح أن تستمر وظيفة أصول الفقه، لذا فإن مهمتها لم تنته بعد:

---

[7] القرار الأكثر أهمية من بينها هو قرار مجمع الفقه الإسلامي: الإعتراف بالمذاهب في الإسلام يعني الالتزام بمنهجية معينة في الفتوى فلا يجوز لأحد أن يتصدى للإفتاء دون مؤهلات علمية معينة ولا يجوز الإفتاء دون التقيد بمنهجية المذاهب ولا يجوز لأحد أن يدعي الاجتهاد ويستحدث رأيا جديدا أو يقدم فتاوى مرفوضة تخرج المسلمين عن قواعد الشريعة وثوابتها وما استقر من مذاهبها

[8] Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 57-59.

[9] Yaman - Çalış, *İslam Hukuku*, s. 29.

1. إن تعريف أصول الفقه الذي مضى عليه زمن طويل، يشير إلى أنه علم له رؤية مستقبلية وليست رجعية. وبحسب هذا التعريف، الذي نجد جذوره في الكتب القديمة، فإن علم أصول الفقه هو مجموعة من القواعد التي تمكن من استخراج الأحكام الشرعية العملية (الاستنباط) عن طريق الأدلة التفصيلية (المحددة والخاصة).[10] إن المجتهد هو الشخص الذي يقوم بالاستنباط، وعلم أصول الفقه يبقى وظيفيًّا طالما أن باب الاجتهاد مفتوح، ويبقى الادّعاء بأن باب الاجتهاد أصبح مغلقاً هو مجرد ادعاء لا يتوافق مع حقائق تاريخ الفقه، وفي المادة الأخيرة أدناه، يتم التوضيح بالأمثلة كيف كان الاجتهاد حيًّا في كل من فترة التاريخ بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وحتى يومنا هذا. من ناحية أخرى، من المناسب أن نتذكر المناقشات التي في كتب أصول الفقه في باب الاجتهاد/التقليد/ الاستفتاء حول موضوع خلو العصر عن مجتهد/هل يمكن أن تكون هناك فترة بدون مجتهد.[11]

في هذا السياق، يلفت النظر أيضًا كتاب التوضيح لصدر الشريعة الأصولي الحنفي (ت. 744هـ/1346م). إنّ صدر الشريعة يعرّف علم أصول الفقه بتعريف مشابه لما ورد أعلاه، ويقول: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه»، وينص على أن هذا العلم يهمّ المجتهد، لأنّه يستطيع أن يصل إلى الحكم، إلا أنه يقول في السطور التالية إنه لن يكون غريباً وبعيد المنال أن نقول إن أصول الفقه بطريقة ما لها معنى بالنسبة للمقلد، ويوضح ذلك على النحو التالي: الدليل في نظر المقلد هو كلام المجتهد الذي يقلده، لهذا السبب لا يقول المقلد «هذا هو الحكم الذي استنبطته»، ولكن يقول «هذا الحكم واقع عندي». وهنا يمكن للمقلّد أن يحدد درجة إصابة الحكم الذي يجده جاهزًا بين يديه كهدية من المجتهد، باستخدام علم أصول الفقه. وفي هذه الحالة، يمكن تعريف علم أصول الفقه على أنه «ليس العلم الموصل إلى استنباط الحكم، بل معرفة بالقواعد التي توصل

---

[10] الطوفي، *شرح مختصر الروضة*، 114/1 وغيره؛ ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، I، 27.

[11] ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 339/3–340؛ السيوطي، *الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض*، بيروت 1983؛ الأنصاري، *فواتح الرحموت*، 432/2.

إلى المسائل الفقهية التي استنبطها المجتهد». على هذا النحو لا يفقد علم أصول الفقه وظيفته إلى حدٍّ ما، حتى بالنسبة للمقلّد.[12]

2. فإنّ الغرض من كتابة كتاب الرسالة وهو أول كتاب في أصول الفقه وفقًا لمعرفتنا الحالية، بناء المستقبل وليس توصيف الماضي. وكما هو معلوم فإنّ الإمام الشافعي كتب كتابه هذا عندما طلب منه عالم الفقه وحافظ الحديث المعروف عبد الرحمن المهدي (ت. 198هـ /814م) أثناء تواجده في بغداد شرح طرق تفسير القرآن، وموقع السنة/الخبر في الدين، وحجية الإجماع وغيرها من المواضيع كالنسخ. وقد رتّب الإمام الشافعي بعد انتقاله إلى مصر مرة أخرى كتابَه الذي يُسمّى الرسالة، لأنه كان قد أرسله إلى الإمام عبد الرحمن المهدي كرسالة. من خلال هذا الكتاب، لم يحلل الشافعي تحليلا بأثر رجعي، ولكنه قدم منهجية رؤية حول كيفية فهم النصوص اعتمادًا على تقليد العلم الذي ورثه عن شيوخه. فلذا بعدما وضع الإمام الشافعي آراءه في الفروع، أعد هذا الكتاب من أجل الكشف عن منطقها ومنهجيتها وبالتالي فإن الادعاء بأن كون كتابه ذا هوية بأثر رجعي، يبقى بلا أساس له من الصحة. علاوة على ذلك، كتب الشافعي الرسالة في بغداد قبل أن يضع آراءه النهائية في مصر. على الرغم من أنه راجعها أثناء وجوده في مصر، إلا أن الباحثين يعتقدون أنه لا يوجد فرق كبير بين النسخة القديمة وبين النسخة الجديدة للرسالة.[13] من ناحية أخرى، فإنّ الاعتراف بأن الرسالة هي دراسة بأثر رجعي يعني أنّ القوانين

---

[12] صدر الشريعة، *التوضيح*، I،36 : وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ يَعُمُّ الْمُجْتَهِدَ وَالْمُقَلِّدَ وَالْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ إِنَّمَا يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ لَا الْمُقَلِّدُ فَأَمَّا الْمُقَلِّدُ فَالدَّلِيلُ عِنْدَهُ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ فَالْمُقَلِّدُ يَقُولُ هَذَا الْحُكْمُ وَاقِعٌ عِنْدِي؛ لِأَنَّهُ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكُلُّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُهُ فَهُوَ وَاقِعٌ عِنْدِي فَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَةُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ أَيْضًا فَلِهَذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ مَبَاحِثَ التَّقْلِيدِ والاستفتاء فَعَلَى هَذَا عِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ، وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفِقْهِ؛ لِأَنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنْ الْأَدِلَّةِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُقَلِّدِ أَنْ يُقَلِّدَ مُجْتَهِدًا. يَعْتَقِدُ ذَلِكَ الْمُقَلِّدُ حَقِيقَةَ رَأْيِ ذَلِكَ الْمُجْتَهِدِ.

[13] Aybakan, *İmam Şafii*, s. 128, Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları", s. 23-42. انظر للمزيد من المعلومات حول كتابة الإمام الشافعي مؤلفاته: ابن حجر، *توالي التأسيس*، ص157-147

أنتجت بعيدة عن القاعدة والمنهج، ثم تمّ اختلاق المنهجية لتبرير ذلك، هذا لا يتوافق مع حقيقة الفقه/المذهب الذي تم إنتاجه بناءً على منهجية معروفة سابقًا ذات الاتساق الداخلي.

3. وضّح حجّة الإسلام الإمام الغزالي (ت.505هـ/1111م) والذي كان له تأثير عميق في علماء الشافعية الأشعرية والمتكلمين الأصوليين بشكل عام أنّ غرض أصول الفقه هو «تسهيل طرق الاجتهاد للمجتهدين»[14] ويذكر أن من الممكن الانخراط في اجتهاد على غرار فترة الصحابة في الفترة الزمنية التي عاشها أي في القرن الخامس-السادس الهجري/القرن الحادي عشر والثاني عشر الملادي على النحو التالي:»إنّما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضًا».[15]

بعد حوالي ثلاثة قرون، سعد الدين التفتازاني الشافعي العلامة (ت. 792هـ/1390م) في التلويح حاشية كتاب التوضيح[16]، الذي كتبهما على المذهب الحنفي، وكذلك بعد ستّة قرون أمين الفتوى العثماني محمد فقهي أفندي (ت. 1147هـ/1735م) في كتابه رسالة في أدب المفتي[17]، كررا نفس النهج بنفس الكلمات تقريبًا.

4. على الرغم من عدم ذكره بوضوح في الكتب ذات الصلة، إلّا أن الغرض الآخر من أصول الفقه هو حماية الإسلام وأحكامه العمليّة من التّدخلات التعسّفية للسياسة عبر التاريخ. عندما كانت الطريقة الموضوعية الوحيدة التي تلزم الجميع – بقبول مشترك للمسلمين – لتفسير المصادر الرئيسية الدينية واستنباط الحكم الشرعي، هي علم أصول الفقه، كان عمل إصدار القانون تحت سلطة العلماء الذين عرفوا وطبقوا أصول الفقه بشكل مستقل عن السياسة. وبالتالي، تمّ منع تدخلات السلطة العامة في اتّجاه تغيير أو إلغاء الدين وثوابته وأحكامه العملية التي استنبطها أهلها حسب

[14] الغزالي، *المستصفى*، ص 342.

[15] الغزالي، *المستصفى*، ص 344، إنّما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضًا.

[16] التفتازاني، *التلويح*،236 ، II.

[17] محمد فقهي العيني، *رسالة في أدب المفتي*، ص 55-6. ومع ذلك، يضيف المؤلف أنّه لم يتبقَّ أي اختصاص لجعل ذلك ممكنًا في عصره.

الأصول، لكي تحقق آراءها السياسية وأهدافها ومكاسبها.[18] القاعدتان التي عبر عنهما شيخ الإسلام أبو السعود أفندي (ت. 982هـ/1574م) في فترات الدولة العثمانية الأكثر مهابة، يعبر عنهما قائلا: «لا يمكن قبول أيّ أمر سلطاني بشيء غير مشروع»؛ «من المستحيل أن يصبح غير المشروع مشروعًا بأمر السلطان؛ لا يصبح الحرام حلالًا!»[19] هما مؤشران رمزيان على هذه الحقيقة. لذلك إذا كانت الحياة الاجتماعية ستستمر، وبالتالي إذا كانت هناك سلطة عامة، أيْ الدولة والسياسة، فإنّ أصول الفقه ستستمر في كونه وسيلة فعّالة لمراقبة السلطات هذه.

يمكن ملاحظة ذلك من خلال مثال معاصر مسجل في بلدنا في الماضي القريب: في الثمانينيات، ادّعت السلطة العامة بأنّه لم يكن خمار الرأس واجبا دينيًّا على المرأة، خلافاً للقاعدة الدينية القائمة على النصوص القطعية والإجماع، وطلبت السلطة العامة اتّخاذ قرار في هذا الاتجاه، من رئاسة الشؤون الدينية وبناءً على ذلك، قام المجلس الأعلى للشؤون الدينية، وهو أعلى لجنة استشارة وجهة قرارات في رئاسة الشؤون الدينية، بتقييم الطلب واتّخذ القرار التالي:

"تم فحص رسالة رئاسة الدولة بتاريخ 31 يناير 1985 والمرقمة 1391/505 وكتاب وزارة الخارجية بتاريخ 28 يناير 1985 ورقم 800000/ KKVS-III ومرفقه من الشؤون الاجتماعية/227-107، من قبل مجلسنا."

في نهاية المناقشة تمّ إقرار ما يلي:

1- في الآية الحادية والثلاثين من سورة النور في القرآن الكريم يقول الله عز وجل ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ

[18] Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 181-2.
انظر للمزيد من انعكاسات العلاقة بين السياسة والفقه في أبعاد مختلفة:
Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, İz Yayıncılık: İstanbul, 2015.

[19] Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, s. 146-7

لَمْ يَظْهَرُوا عَلىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. قبل الإسلام (في عصر الجاهلية)، كانت النساء اللواتي يغطّينَ رؤوسهنّ يقمنَ بربط الحجاب حول رقابهنّ أو يتركنه خلف ظهورهنّ، ويتركن أعناقهنّ مكشوفة. بهذه الآية، نهى الله تعالى عن هذه العادة لعصر الجاهلية، وأمر المسلمات بارتداء الحجاب بحيث تغطي رؤوسهن، وآذانهن، وأعناقهن، وجيوبهن.

2- إنّ صلاحية شرح أحكام القرآن المجملة تعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم، الذي هو المكلّف بتبليغه للناس كافة. روت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن الأجزاء المعبر عنها للجسم مجملا في تفسير الآية الكريمة «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لأختها أسماء «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا- وأشار إلى وجهه وكفيه». (سنن أبي داود، 62/4، الحديث رقم: 4014)، وهكذا شرح النبي صلى الله عليه وسلم الأجزاء المستثناة للجسم في الآية 31 من سورة النور، والتي قدمنا معناها أعلاه.

3- في الآية التاسعة والخمسون من سورة الأحزاب قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، وهذه الآية تأمر المرأة المسلمة بارتداء ملابس خارجية لا تكشف منحنيات جسمها عند الخروج من المنزل، وتنهاها عن الخروج بملابسها المنزلية.

4- بناءً على الآيات المذكورة أعلاه، والحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) والأحاديث الأخرى المماثلة اتّفق المجتهدون والفقهاء المسلمون الذين طرحوا آراءهم في هذه المسألة على أن المرأة المسلمة ينبغي ألّا تكشف أجزاء من جسمها غير اليدين والوجه والقدمين أثناء وجود الرجال الأجانب الذين يبيح الدين الزواج منهم. بجانب أدلة الكتاب والسنة، وهما المصدران الرئيسيان للأحكام الإسلامية، فإن هذه المسألة كانت تُفهم على الدوام على هذا النحو منذ حقب الصحابة والتابعين. وهكذا تحقق إجماع الأمة في كل قرن على أن المرأة المسلمة يجب أن تغطي رأسها وكذلك أجزاء أخرى من جسمها. في

الواقع، استمرت هذه الممارسة في كل قرن في جميع البلدان الإسلامية، منذ ولادة الإسلام حتى يومنا هذا. ولم يدلِ عالم إسلامي ببيان مخالف للحكم المذكور.

وبناء عليه:

أ) لا توجد أي حالة يعتبر فيها وجود المسلمات من دون الحجاب أثناء وجود الرجال الأجانب الذين يجوز الزواج منهم موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية.

ب) قد سبق ذكر معاني الآيات في حجاب المرأة المسلمة والسور التي وردت فيه.

ت) يرى جميع العلماء المسلمين والمذاهب أنه من الضروري أن تكون المرأة المسلمة أثناء وجود الرجال الأجانب ذات خمار الرأس.

وقُرِّرَ عرض القرار على رئاسة الجمهورية.[20]

5- وفقًا لمبدأ في منهج فتوى المذهب الحنفي، عندما لا يمكن إصدار الحكم من خلال المتون المعتبرة، فإنّ رأي جمهور المشايخ الذين عاشوا بين النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ونهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي يكون راجحا. والغرض من جمهور المشايخ توحيد هذه الأسماء التالية: أبو حفص الكبير البخاري (ت.217هـ/832م)، أبو جعفر الطحاوي (ت. 321هـ/933م)، أبو جعفر محمد الهندواني البلخي (ت. 362هـ/973م) وأبو الليث السمرقندي (ت. 373هـ/983م).[21]

إليكم اقتباس من الطحاوي، وهو أحد الأسماء المهمة للقائمة والذي تم قبوله كإمام للحنفية في الفترة التي عاش فيها في مصر:

---

[20] قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية بموضوع الحجاب في تاريخ 1985/02/12 والمرقم 227/01-K/212 وكرر المجلس الأعلى للشؤون الدينية القرار نفسه في تاريخ 02/03/1993 وفي تاريخ 1993/02/11.

[21] الغزنوي، *الحاوي القدسي*، 562/2؛ ابن علاء؛ *الفتاوى التاتارخانية*، 83/1؛ محمد فقهي أفندي، *رسالة في أدب المفتي*، ص 64؛ ابن عابدين، «*شرح المنظومة المسماة عقود رسم المفتي*»، 33/1.

«كان أبو عبيد[22] يذاكرني بالمسائل، فأجبته يوماً فِي مسألة، فقال لي مَا هَذَا قول أبي حنيفة. فقلت لَه أيُّها القاضي أوَكل مَا قاله أبو حنيفة أقول بِهِ. قال: مَا ظننتك إلاَّ مقلِّداً. فقلت لَهُ: وهل يقلد إلّا عَصَبِي فقال لي أوْ غبي».[23]

من المستحيل أن يكون مثل هذا الاجتهاد الفقهي الذي نفّذه الطحاوي بعد مائة عام من تأسيس المذهب بدون أصول، علاوة على ذلك، ووفقًا لابن كمال باشا (ت. 1534/940)، فإنّ الطحاوي كان مجتهدا في المسائل، ووفقا لعبد الحي اللكنوي (ت. 1886/1303) وزاهد الكوثري (ت. 1952)، فإنّه مجتهد مطلق أو على الأقل مجتهد على مستوى الإمامين،[24] هو مؤشر على أن أصول الفقه لا تزال منتجة بعد استقرار المذهب. في واقع الأمر، وفقًا لنتائج دراسة عن مختصر الطحاوي، والذي يعتبر أول كتاب منهجي للمذهب الحنفي، فقد عارض جميع الأئمة المؤسسين للمذهب الحنفي بمن فيهم الإمام زفر في ستِّ مسائل وبين فيها رأيه الخاص.[25]

6 – «الأصل أن كلّ آية تخالف قول أصحابنا فإنّها تحمل على النسخ أو على الترجيح والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق»، «الأصل أنّ كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنّه يحمل على النسخ أو على أنّه معارض بمثله ثمّ صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتجّ به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل».[26] العلامة الحنفي أبو الحسن الكرخي (ت. 952/340) المعروف بهتين الجملتين المذكورتين يضيف قاعدة أخرى: «الأصل أنّ الحادثة إذا وقعت ولم يجد المؤوّل فيها جوابًا ونظيرًا في كتب أصحابنا

---

[22] يحتمل أن يكون هذا الشخص مجتهدا شافعيا لكون الطحاوي يناديه «أيها القاضي « وهو على الأرجح أبو عبيد علي ابن الحسين البغدادي قاضي مصر في زمانه (ت. 319هـ/ 931م.)

(Ali Osman Ateş, "Ebu Ubeyd el-Kadi", *DİA*, X, 249).

[23] ابن حجر، *رفع الإصر*، ص 273. قال الطحاوي: كَانَ أبو عبيد يذاكرني بالمسائل، فأجبته يوماً فِي مسألة، فقال لي مَا هَذَا قول أبي حنيفة. فقلت لَهُ: أيُها القاضي أوَ كل مَا قاله أبو حنيفة أقول بِهِ. قال: مَا ظننتك إلاَّ مقلِّداً. فقلت لَهُ: وهل يقلد إلاَّ عَصَبِي فقال لي أوْ غبي.

[24] İltaş, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX, 388-389.

[25] Bulut, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, s. 52-59.

[26] الكرخي، *رسالة في الأصول*، ص 169–170

فإنّه ينبغي له أن يستنبط جوابها من غيرها إمّا من الكتاب أو من السنة أو غير ذلك ممّا هو الأقوى فالأقوى فإنّه لا يعدو حكم هذه الأصول».[27]

وهكذا يثبت الكرخي أنّ نظرية الاستنباط والدليل لأصول الفقه لا تزال سارية ووظيفية بعد حوالي مائتي عام من أئمة المذهب المؤسسين.

7- ولا يختلف في هذا نهج الفقيه الحنفي الشهير أبي الليث السمرقندي (ت.983/373) وهو من أوائل مؤلفي كتب النوازل التي تحتوي على أحكام المسائل الجديدة التي ظهرت بعد أئمة المذهب.

في السطور الأولى من *كتاب النوازل*، وهو ثاني[28] كتبه من هذا النوع، يؤكّد أيضًا على بعض النقاط المتعلقة بموضوعنا أثناء شرح سبب كتابة كتابه:

«(...) ليسهل على الناظر فيهما طريق الاجتهاد ويعرف مذاهبهم في الفتوى. فإن الحوادث لا تنقطع والنوازل لا تتناهى. ولو جمع الإنسان أوقارًا من الكتب وحفظ جميع أقاويل المتقدمين والمتأخرين فربما يقع له من الحوادث ما لا يجد في جميع ما كتبه. وفي جميع ما حفظه ويحتاج إلى الاجتهاد في الحوادث. ولولا أن الله جل وعز سهّل الأمر على المسلمين وإلا لما جاز لأحد أن يقول بالاجتهاد».[29]

أبو الليث السمرقندي الذي يقول إنّه طالما استمرت الحياة، فلا مفرّ من ظهور مسائل جديدة، ولا يمكن حلّها إلّا بالاجتهاد، لأنّ الأحكام لم يتم ذكرها في الكتب القديمة، ويصرح بشكل غير مباشر أن أصول الفقه

[27] الكرخي، *رسالة في الأصول*، ص 173. الأصل أن الحادثة إذا وقعت ولم يجد المُؤوّل فيها جوابًا ونظيرًا في كتب اصحابنا فإنه ينبغي له أن يستنبط جوابها من غيرها إما من الكتاب أو من السنة أو غير ذلك مما هو الأقوى فالأقوى فإنه لا يعدو حكم هذه الأصول. فالمسائل المقررة مستخرجة من هذه الأصول. والنوازل الحادثة مستخرجة منها أيضًا.

[28] ألف *عيون المسائل* الذي يحتوي على أقوال تسعة فقهاء من المشايخ ونادر الرواية وبعد ذلك ألف كتاب النوازل.

[29] السمرقندي، *كتاب النوازل*، vr: 2a–b .ليسهل على الناظر فيهما طريق الاجتهاد ويعرف مذاهبهم في الفتوى. فإن الحوادث لا تنقطع والنوازل لا تتناهى. ولو جمع الإنسان أوقارًا من الكتب وحفظ جميع أقاويل المتقدمين والمتأخرين فربما يقع له من الحوادث ما لا يجد في جميع ما كتبه. وفي جميع ما حفظه ويحتاج إلى الاجتهاد في الحوادث. ولولا أن الله جل وعز سهّل الأمر على المسلمين وإلا لما جاز لأحد أن يقول بالاجتهاد.

لا تزال وظيفية. وإذا أجرينا تقييمًا يتماشى مع أقوال الكرخي أعلاه، فمن الواضح أن مراد السمرقندي بالاجتهاد ليس مجرد التخريج، علاوةً على ذلك، فإن التّخريج هو أيضًا نوع من الاجتهاد، ولا يمكن إجراؤه إلّا في إطار الأصول.[30]

8 – بعد قرن واحد من من زمن أبي الليث السمرقندي، نحو منتصف القرن الخامس الهجري، ظهر أصولي حنفي آخر أبو زيد الدبوسي (ت. 1039/430) وهو المصدر الرئيسي لفخر الإسلام البزدوي (ت.482/1089) وشمس الأئمة السرخسي (ت. 483/1090) ويُعدُّ من أحد المؤسسين الرئيسيين لأصول المذهب الحنفي مع البزدوي والسرخسي، اشتكى في كتابه الشهير تقويم الأدلة من أنّ أصول الفقه لم يعد يستخدم كما كان من قبل، ويصف عدم استخدامها بالكسل:

«وكان الناس في الصدر الأول أعني الصحابة والتابعين والصالحين رضوان الله عليهم أجمعين يبنون أمورهم على الحجة، فكانوا يأخذون بالكتاب ثم بالسنة ثم من أقوال من بعد رسول الله ﷺ ما يصح بالحجة فكان الرجل يأخذ بقول عمر رضي الله عنه في مسألة، ثم يخالفه بقول علي في مسألة أخرى وقد ظهر من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنهم وافقوه مرة وخالفوه أخرى على حسب ما يتضح لهم بالحجة.

ولم يكن المذهب في الشريعة عمريا ولا علويا بل النسبة إلى رسول الله ﷺ فقد كانوا قرونا أثنى عليهم النبي ﷺ بالخير، فكانوا يرون الحجة لا علمائهم ولا نفوسهم فلما ذهبت التقوى من عامة القرن الرابع، وكسلوا عن طلب الحجج جعلوا علمائهم حجة واتبعوهم فصار بعضهم حنفيا، وبعضهم مالكيا وبعضهم شافعيا يبصرون الحجة بالرجال ويعتقدون الصحة بالميلاد على ذلك المذهب ثم كل قرن بعدهم اتبع عالمه كيف ما أصابه بلا تمييز حتى تبدلت السنن بالبدع وضل الحق بين الهوى، ونشأ قوم من الحبية فزعموا أنهم أحباء الله عجبا بأنفسهم، وأن الله تعالى يتجلى

[30] انظر للمزيد عن أن التخريج هو نوع من الاجتهاد وللنقاشات حوله في كتب أصول الفقه: ابن كمال، *رسالة في دخول ولد البنت في الموقوف على أولاد الأولاد*؛ يعقوب بن عبد الوهاب، *التخريج عند الفقهاء والأصوليين* وKaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal, s.35 vd.; s.69 vd.*

لقلوبهم ويحدثهم، فرأوا لذلك حديث أنفسهم حجة واتخذوا أهواءهم آلهة فلم يبقى عليهم سبيل للحجة، والعياذ بالله.».[31]

بهذه الجمل، يدعو الدبوسي إلى إعادة تفعيل أصول الفقه، على الأقل إلى نظرية الدليل وقواعد الترجيح.

9 – بينما قال الإمام إبراهيم بيري زادة (ت 1688/1099) وهو عالم عثماني موسوعي وفقيه حنفي ومفتي مكة، إن الفقهاء المتأخرين عارضوا مؤسسي المذهب بناءً على بعض الأدلة والمبررات الأكثر وضوحًا[32]، أفاد في نفس الوقت أن أصول فترة الصحابة استخدمها أولئك الذين عارضوا، أيْ يستمر نشاط الاستنباط من المصادر.

10 – اتّخذ أبو سعيد محمد الخادمي (ت 1762/1186)، وهو أحد علماء المذهب الحنفي في العهد العثماني، موقفًا محافظًا للغاية بدافع حماية المذهب في كتابه المختصر مجامع الحقائق[33]، إلّا أنّه أدلى بتصريحات حول أهمية الاجتهاد واستمراره في بعض كتبه الأخرى ورسائله. إنه يقول في رسالته التي حاول فيها تحديد حكم التدخين الذي ظهر كمسألة جديدة:» وأمر إنقراض المجتهد خلافي بل المجتهد في المسألة ممكن في عصر ما ولو سلم ذلك فلا نسلم عدم ثبوته من المجتهد مطلقا إذ يجوز دخوله في بعض قواعده وإن لنظر العلماء العامي مدخلا في بعض النظريات الشرعية كدلالة النص»، ثم يذكر أن يحدد حكم التدخين عن طريق الاجتهاد.[34]

11 – عندما نأخذ بعين الاعتبار وجود اختلافات أصولية عميقة الجذور ظهرت مع مرور الوقت داخل نفس المذهب، تهتز فكرة أنّ أصول الفقه هي بناء رجعي يروي قصة ما حدث في الماضي، لأنه كما يمكن رؤيته في بعض الأمثلة الواردة أدناه، إذا كانت هناك احتلافات أصولية عميقة

[31] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، ص 399.

[32] بيري زادة، *عمدة ذوي البصائر*، vr. 4b.

[33] Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 80-4, 167-182.

[34] الخادمي، *رسالة في الدخان*، ص 234 . وأمر انقراض المجتهد خلافي، بل المجتهد في المسألة ممكن في عصر ما، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم عدم ثبوته من المجتهد مطلقا إذ يجوز دخوله في بعض قواعده وإنّ لنظر العلماء العامي مدخلا في بعض النظريات الشرعية كدلالة النص. من أجل جمل مشابهة أيضا انظر *كتاب البركات المحمدية*، 58/1، 94/4.

الجذور داخل المذهب، فكيف يمكن لهذا المذهب أن يتشكل وأن يصل إلى التناسق المنهجي؟ إن تم تشكله على حسب أحد الآراء المختلفة؛ وعلى رأي أحد الأئمة المؤسسين على نحو راجح، وجودُ الآراء الأخرى ألا يدل على أن أصول الفقه ليست مجرد إنشاء بأثر رجعي، بل إنها آلية حية يتم فيها إنتاج وجهات نظر جديدة، وبالتالي تحمل في جعبتها إمكانيات تفسير جديدة ومختلفة.

سأذكر بعض الأمثلة في سياق الاختلافات الأصولية الجذرية التي نشأت مع مرور الوقت داخل المذهب:

أ. هناك اختلافات كبيرة في الرأي في المذهب الحنفي من حيث الشروط المطلوبة لخبر الواحد ليتم قبوله كدليل، على سبيل المثال، وفقًا لعيسى بن أبان (ت. 836/221)، الذي كان مؤثرًا جدًا في تحديد نظرية الحديث والسنة،[35] من الضروري أن يكون الراوي فقيهًا حتى يتمّ قبول خبره، إن كانت الرواية مخالفة للقياس والأصول. بناءً عليه، على سبيل المثال، فتم تقييم روايات أبي هريرة بحذر،[36] رغم أنّها لم تكن عرضة للنقد والرفض القطعيين.[37]

---

[35] للحصول على أحد الأمثلة الأولى للتنظير انظر: الجصاص، *الفصول في الأصول*، 35/3، وغيره.

[36] وكان رأي عيسى بن إبان كالتالي: قَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ رَحِمَهُ الله وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَتِمَّ وَهْمُهُ فِيهِ، لأَنَّهُ كَانَ عَدْلاً
وَقَالَ أَيْضًا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَرُدَّهُ الْقِيَاسُ وَلَمْ يخُالِفْ نَظَائِرَهُ مِنْ السُّنَّةِ الْمَعْرُوفَةِ، إلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ قَبِلَهُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَلَمْ يَرُدُّوهُ. وَقَالَ وَلَمْ يُنَزِّلْ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ مَنْزِلَةَ حَدِيثِ غَيْرِهِ مِنْ الْمَعْرُوفِينَ بِحَمْلِ الْحَدِيثِ وَالْحِفْظِ لِكَثْرَةِ مَا نَكِرَ النَّاسُ مِنْ حَدِيثِهِ وَشَكِّهِمْ فِي أَشْيَاءَ مِنْ رِوَايَتِهِ. ورأي إبراهيم النخعي لا يختلف عن ذلك أيضا: قَالَ إبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ وَيَدُعونَ وَقَالَ كَانُوا لَا يَأْخُذُونَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ إلَّا مَا كَانَ فِي ذِكْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّار. لكلا التقييمين، انظر: الجصاص، *الفصول*، 127/3. انظر أيضا حول هذا الموضوع، عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 378/2–383.

[37] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 130/3: ذَكَرَ عِيسَى فِي كِتَابِهِ الْمَشْهُورِ هُوَ مَا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ مَعَ تَقْدِيمِهِ الْقَوْلَ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كُتُبِهِ بِأَنَّهُ (يعني أبا هريرة) عَدْلٌ مَقْبُولُ الْقَوْلِ وَالرِّوَايَةِ غَيْرُ مُتَّهَمٍ بِالتَّقَوُّلِ عَلَى رَسُولِ اللَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلَّا أَنَّ الْوَهْمَ وَالْغَلَطَ لِكُلِّ بَنِي آدَمَ مِنْهُ نَصِيبٌ فَمَنْ أَظْهَرَ مِنْ السَّلَفِ تَثَبُّتاً فِي رِوَايَةٍ تَثَبَّتْنَا فِيهَا وَاعْتَبَرْنَاهَا بِمَا وَصَفْنَا.

فإنّ هذا المبدأ المعروف باسم فقه الراوي، تمّ قبوله من قبل الكثير مثل الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، وأبي البركات النسفي (ت. 710 / 1310)، وتعرض لانتقادات من قبل العديد من علماء الحنفية، ولا سيما أبو الحسن الكرخي. ورد الإمام الحنفي البارز أبو جعفر الطحاوي أيضًا على بعض آراء عيسى بن أبان حول محور الحديث وروايته في كتابه المسمى (الرّدُّ على عيسى بن أبان في كتابه الذي سماه خطأ الكتب).[38]

ب. بينما كان الإمام الشافعي يعتبر قول الصحابة دليلًا، لم يعتبر الشافعيون فيما بعد خاصة الجويني والغزالي قول الصحابة دليلًا. وحقيقة أن الإمام الشافعي يرى قول الصحابة مصدرًا للشريعة واضحة جدًّا في كل من كتابيه الرسالة والأم. [39] يقول في كتابه الرسالة:

«فقال: قد سمعت قولك في الإجماع والقياس، بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله، أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟

فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصحَّ في القياس.

قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القولَ لا يُحفظ عن غيره منهم فيه له موافقةً، ولا خلافاً أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكونَ من الأسباب التي قلتَ بها خبرًا؟

قلت له: ما وجدنا في هذا كتابًا ولا سنةً ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أي شيء صرتَ من هذا؟

قلت: إلى اتّباع قول واحد، إذا لم أجد كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه يحكم له بحكمه، أو وُجد معه قياس. وقلَّ ما يُوجَد من قول الواحد منهم، لا يخالفه غيره من هذا.»[40]

---

[38] الصيمري، *أخبار أبي حنيفة وأصحابه*، ص 132، 147-153؛
Özen, "İsa b. Eban", *DİA*, XXII, 480-1.

[39] انظر للمزيد: Yaman, "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı", s. 11-43

[40] الشافعي، *الرسالة*، ص 596-8.

نهج الشافعي في كتابه الرئيسي الأم، الذي أملاه على تلاميذه أثناء وجوده في مصر، يسير في الاتجاه نفسه:

« قلت: أقول ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فيتبع القول الذي معه الدلالة لأن قول الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس ومن لزم قوله الناس كان أشهر ممن يفتي الرجل أو النفر وقد يأخذ بفتياه أو يدعها وأكثر المفتين يفتون للخاصة في بيوتهم ومجالسهم ولا تعنى العامة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام وقد وجدنا الأئمة يبتدئون فيسألون عن العلم من الكتاب والسنة فيما أرادوا أن يقولوا فيه ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من المخبر ولا يستنكفون على أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم في حالاتهم فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله ﷺ من الدين في موضع أخذنا بقولهم وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم والعلم طبقات شتى الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفا منهم والرابعة اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، الخامسة القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى.»[41]

على الرّغم من هذا الرأي الواضح في كل من الرسالة والأم، وهما نتاج أقواله الجديدة في مصر، قال بعض العلماء الشافعيين المتأخرين وربما كان للجويني[42] تأثير كبير في ذلك، إن الإمام الشافعي لم يعتبر قول الصحابة دليلًا في مذهبه الجديد. وفي واقع الأمر تناول الغزالي قول الصحابة تحت عنوان «أدلة موهومة»[43] أيْ «الأدلة التي يعتقد أنها أصلية

---

[41] الشافعي، *الأم*، 452/7.

[42] الجويني، *الورقات*، ص45؛ الجويني، *البرهان*، 1360/2. في هذا الكتاب الأخير للجويني، يقول إن الإمام الشافعي لم يقبل رأي الصحابة كدليل إلا في الأمور التي لا تدخل في نطاق الفهم والعقل (فيما يخالف القياس).

[43] الغزالي، *المستصفى*، ص. 1–170 أيضًا انظر، الزنجاني، *تخريج الفروع على الأصول*، ص. 179

على الرغم من أنها ليست أصلية». لاحقًا، سيقول جمال الدين الإسنوي الشافعي الأصولي (ت.1370/772): إن بعض الأصوليين اختلط عليهم موقف الإمام الشافعي من أقوال الصحابة.[44]

ج. انتقد فخر الدين الرازي (ت.1210/606) كتاب المستصفى للغزالي وهو أحد أهم مصادر المذهب الشافعي، في عدة نقاط، مثلا: في موجب صيغة «افعل»[45]، وفي تحقق العقوبة في حالة ترك الواجب هل من شروطه أم لا، وفي عموم المفهوم هل يفيده المفهوم أم لا، وفي الطرد هل هي وسيلة لتثبيت العلة أم لا، وفي العلوم التي يجب أن يجهز المجتهد بها، وفي قول الصحابة الذي ليس هناك رأي يخالفه هل يعتبر حجة أم لا. إن حقيقة وجود الكثير من الاختلافات الأصولية بين المتقدمين والمتأخرين في علم، توضح أن ذلك العلم حيٌّ ويستمر في التطور.

12. على الرغم من الجدل حول بقاء الفترة من الزمن بدون مجتهد، على حد علمي، لم يُذكر أن باب الاجتهاد مغلق في أي كتب من الكتب الأصولية القديمة.[46] على العكس من ذلك، فقد تطرّقت جميع كتب أصول الفقه تقريبًا، إلى باب الاجتهاد وركزت على مؤهلات المجتهد. حتى هذا يدل على أن هناك احتمال في استمرار وظيفة أصول الفقه، لكنني لن ألفت الانتباه إلى هذا، بل إلى حقيقة أنّ مؤهلات المجتهد قد خففت منه بمرور الوقت. يفيد تخفيف الأصوليين خصوصًا المتكلمين شروط الاجتهاد أنهم حاولوا في فتح مجال له، تُرى هذه التخفيفات في أحد أهم كتب

---

[44] الإسنوي، *التحميد*، ص 501.

[45] الرازي، *المحصول*، 44/2، 201–202، 401، 229/5–230، 23/6، 135.

[46] انظر للمزيد:

Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975;

عبد الكريم الخطيب، *سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه*، بيروت، 1984

Mehmet Canbulat, *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi* (2001), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41;

Kamil Yelek - Enes Eryılmaz) (وترجمة مقالة وائل حلاق الإنجليزية إلى اللغة التركية: (بترجمة "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* 2017, sy. 29, s. 457-503.

طريقة المتكلمين فمثلا: في المستصفى[47] للغزالي، والمحصول[48] للرازي، والإحكام[49] للآمدي (ت. 1233/631). وبالتالي فإنّ الاجتهاد أيضًا يعتمد على جدوى أصول الفقه ووظيفيتها. إن عبارة الغزالي التي ذكرناها: «إنّما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضًا» تؤكّد هذه الحقيقة.

13 – إن تطوُّر مؤلفات أصول الفقه من حيث المفهوم والمضمون مع مرور الوقت مؤشرٌ آخر يسلط الضوء على حيويته. مع دخول نظرية الضروريات -الحاجيات- التحسينيات على يد الجويني والغزالي، وكثرة الكلام بمصطلحات الفلسفة والمنطق بعد الرازي، وجعل الألفاظ والعبارات أمرا رياضيا تقريبا، ومناقشات حول حرية الإنسان في تصرفاته اعتبارا من صدر الشريعة، وتعميقها من خلال المقدمات الأربع،[50] ما هي إلا أمثلة على ما قلناه.

---

[47] الغزالي، *المستصفى*، *ص* 342 وغيره.

[48] الرازي، *المحصول*، 23/6 وغيره.

[49] الآمدي، *الإحكام*، 198/6 وغيره.

[50] هذا المفهوم الذي أدخله العالم الحنفي الماتريدي صدر الشريعة في الاصطلاحات، يهدف إلى إثبات أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان من خلال حرية الإنسان في أفعاله بإرادته.

Güldü, Osman*lı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 55 vd; Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", s. 1-44.

وفيما يلي مقدمات صدر الشريعة:

الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى (أَنَّ الْفِعْلَ يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الَّذِي وُضِعَ الْمَصْدَرُ بِإِزَائِهِ، وَيمُكِنُ أَنَ يرُادَ بِهِ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ) الْمُقَدِّمَة الثَّانِيةُ (كُلُّ مُمْكِنٍ فَلَا بدُّ مِنْ أَنَ يتَوَقَّفَ وُجُودُهُ عَلَى مُوجِدٍ، وَألَّا يكَوُنَ وَاجِبًا بِالذَّاتِ، ثمُّ إِنْ لمَ يوُجَدْ جُمْلةَ مَا يتَوَقفَّ عَليَهِ وُجُودُهُ يمَتنَعُ وُجُودُهُ، وَإِلَّا أمَكنَ وُجُودُهُ) الْمُقَدِّمَة الثالِثةَ (لمَّا ثبَتَ أنَةَ لَا بدُّ لوِجُودِ كلُّ مُمْكِنٍ مِنْ شَيْءٍ يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودُ ذَلِكَ الْمُمْكِنِ يَلْزَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي جُمْلَةِ مَا يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودُ الْحَادِثِ أُمُورٌ لَا مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، وَلَا مَعْدُومَةٌ كَالْأُمورِ الْإِضَافِيَّةِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالْحَالِ (الْمُقَدِّمَةُ الرَّابِعَةُ) الرُّجْحَانُ بِلَ مُرَجِّحٍ بَاطِلٌ، وَكَذَا التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ لَكِنَّ تَرْجِيحَ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحِ وَاقِعٌ؛ انظر: صدر الشريعة، *التوحيد*، 352/1-336.

لذلك،» في عصر المتأخرين، ربما يكون فخر الدين الرازي وأتباعه، وكذلك علماء منهج العصر المملوكي والعثماني، قد قدّموا مساهمات كبيرة في علم الأصول، وأنّ وجهات النظر الجديدة قد تكشف عن مسائل جديدة لم يتم التعامل معها قبل ذلك، في حين يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ فترة النّضج المذكورة (القرنين الرابع–والخامس الهجريين/والعاشر–الحادي عشر الميلاديين) والتطور في الأسلوب والمصطلحات وفي أنواع الاستدلالات والمنهجية لا يعني انتهاء التطور مطلقا، وأنّه يمكن أن يحدث انفتاحات للقضايا التي لم يتم التعامل معها من قبل كثيرًا وبالتالي تكتسب رؤًى جديدة، وأن الابتكارات ممكنة دائمًا وتحدث دوما في سياق تاريخ العلم والفكر».[51]

14 – نقدم هنا بعض الأمثلة الملموسة تثبت أنّ أصول الفقه لا تزال وظيفية:

أ. بعد أن نقل آراء أبي حنيفة وأصحابه في مسألة عقوبة جريمة اللواطة بأن فاعلها لا يقتل، يقول عالم الدولة العثمانية شيخ الإسلام أبو السعود أفندي (ت. 982هـ/1574م) عن عقوبة فعل اللواطة «بحسب ما ورد عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فإن القتل مشروع.» [52] كما يُلاحظ بوضوح، فقد عمل أبو السعود أفندي بمبدأ حجية قول الصحابة وحعله يعمل.

ب. العالم العثماني أبو سعيد الخادمي، وهو من عبر عن أن الاجتهاد لن ينتهي في المسألة على الأقل، وقد توصّل إلى حكم التدخين باستخدام دلالة النص من مباحث أصول الفقه. وبحسب الخادمي، فإنّ دلالة الآيات التي تحرم عمومًا إيذاء الناس بالرائحة الكريهة وهدر المال وما يخالف الأخلاق الحميدة، تؤدي إلى استنباط أنّ التدخين حرام.[53]

---

[51] Başoğlu, "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", s. 244.

[52] Düzenli, *Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, s. 388.

[53] الخادمي، *رسالة في الدخان، ص* 234–235. في كتابه المسمى *البريقة المحمودية*، كتب أولًا في المجلد الأول أن السجائر مكروه تحريميا ويمكن أن تحظرها الدولة، ثم تبنى أسلوباً يعطي الانطباع بأنه يميل إلى الرأي القائل بأنها حرام في المجلد الرابع. أثناء القيام بذلك، أظهر أسلوبًا أصوليا يمزج بين الأدلة والقياس ومناهج الاستنباط. (1,96) وَأَمَّا الدُّخَانُ، وَإِنْ كَانَ الْصَحُّ أَنَّهُ لَيْسَ بِحَرَامٍ: لَكِنْ لَعَلَّ الْأَصَحَّ أَنَّهُ لَا شُبْهَةَ فِي كَرَاهَتِهِ لِكَثْرَةِ اخْتِلَافٍ وَفَتْوَى مِنْ الَّذِينَ يُوثَقُ بِعِلْمِهِمْ وَعَمَلِهِمْ،

ت. اليوم مجالس الفقه والفتوى المؤهلة، والتي تهدف إلى حل المشكلات العملية للمسلمين والحكم في المسائل الفقهية الجديدة، تحقق هذ الهدف بطريقتين:1) إذا كان هناك قول يمكن الأخذ به من أقوال الفقهاء القدماء، يؤخذ به. هذه محاولة للاجتهاد عن طريق التخريج. –2 إذا تعذّر إقامة حكم على أساس التخريج فتصدر الفتوى بالاجتهاد عن طريق الاستنباط. وهذه الطريقة الثانية تتطلب حتمًا استعمال أصول الفقه، ويتم الاجتهاد فيها في إطار نظرية الدليل وطرق الاستنباط لأصول الفقه والقواعد العامة للفقه. وتتبع مجالس الفتوى المعاصرة هذه الطريقة ومنها المجلس الأعلى للشؤون الدينية برئاسة الشؤون الدينية (تركيا)، مجمع الفقه الإسلامي (منظمة التعاون الإسلامي)، المجمع الفقهي الإسلامي (الرابطة)، مجمع البحوث الإسلامية (مصر– الأزهر)، دار الإفتاء المصرية (مصر)، مجمع الفقه الهندي (الهند)، المجلس الأوروبي للفتوى والبحوث (إيرلندا)، وهيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للبحوث والفتوى (المملكة العربية السعودية).

قد يكون من المفيد تجسيد الطريقة الثانية من هاتين الطريقتين ذاتي الصلة بموضوعنا وهي الاجتهاد الاستنباطي في البحث عن حكم المسائل الجديدة (النوازل/الواقعات) مع بعض فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية، وهو أعلى سلطة فتوى رسمية في بلادنا:

* **العملات الرقمية المشفرة:**

«يجوز استخدام جميع أنواع العملات التي تعتبر أداةً للتبادل وتحديدِ قيمة الأشياء وتعطي الضمانَ لمستخدميها من حيث مصدرُها.

الأساس في تعيين الحكم لأي عملة:

وَالسُّلْطَانُ إذَا نَهَى عَنْ أَمْرٍ مُبَاحٍ لِمَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ يَجِبُ تَبَعِيَّتُهُ فَضْلً عَمَّا فِيهِ أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ كَانَ أَدْنَى دَرَجَةِ حُلَفِهِمْ إيرَاثَ الشُّبْهَةِ 4/39–94: ثُمَّ نَقُولُ أَيْضًا إنَّهُ لَا أَقَلَّ مِنْ إيرَاثِ شُبْهَةٍ بِهَذِهِ الِاخْتِلَافَاتِ: وَأَيْضًا يُرَجَّحُ الحظرُ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَيُقَدَّمُ قَوْلُ الْعَالِمِ وَالْمُتَوَرِّعِ وَالْعَلَمِ عِنْدَ مَنْ وَقَعَ فِي الشُّبْهَةِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ تَثْبُتُ بِالشُّبْهَةِ وَفِي الْحَدِيثِ تَعَارُضِ أَقْوَالِهِمْ، وَالْانْصَافُ أَنَّ ذَلِكَ فِي جَانِبِ الْحَظْرِيَّةِ وَأَيْضًا قَالُوا الْإِضْرَارُ عَلَى الْمُبَاحِ صَغِيرَةٌ فَلَوْسُلِّمَ إبَاحَتُهُ فِي الْإِصْلِ فَلَ شَكَّ فِي إضْرَارِ مُبْتَلِيهِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ فِي أَصْلِ الْمُبَاحِ حِسَابًا وَأَيْضًا لَا شَكَّ أَنَّهُ فِي الْفَسَقَةِ أَشْيَعُ وَأَشْهَرُ فَاسْتِعْمَالُ غَيْرِهِمْ تَشْبِيهٌ بِهِمْ وَأَيْضًا الاحتياط فِي الْإِتفَاقِ.

أ. احتواؤها أي غرار فاحش سواء في نفسها أو نوعية إصدارها أو سوقها وعدم احتوائها

ب. استعمالها كأداة التغرير وعدم استعمالها

ت. تأديتها إلى كسب ثروة غيرِ شرعي وبغير سببٍ وعدمُ تأديتها.

فيجب تحديد الحكم الشرعي لكل نوع من أنواع العملات الإلكترونية الصادرة خلال السنوات الأخيرة في إطار هذه المبادئ الأساسية المذكورة.

فعلى هذا؛ لا يجوز استخدام عملات إلكترونية فيها جهالة فاحشة، وتحمل غررًا وخطورة بالغة، وغير معتمدة على ضمان كافٍ، ومؤدية إلى إثراء طائفة من الناس بأسباب غير شرعية كما حدث مثل هذا الإثراء لمن يعرف بين الناس في تركيا بسلسلة السعادة.»[54]

* **شرعية التأمين:**

«القاعدة الأساسية في العقود هي الجواز فكل عقد لا يحتوي على ما يخالف مبادئ الإسلام الأساسية ويتضمن جميع شروط ومقومات العقود في الإسلام يعتبر عقدا صحيحا. في هذا الصدد، فإن التأمين الذي لم يكن معروفا في عصر النبوة والذي ظهر مؤخرا يجوز إذا استوفى العناصر والشروط السابقة.

بناء على ما سبق، تم تقييم أسباب ادعاء العلماء بعدم جواز التأمين ولم نجد مبرر يثبت تحريم التأمين، ومن ناحية أخرى ليس من الصحيح رفض التأمين التجاري على أساس أن هدفه الوحيد هو الربح، فإن جميع علماء الفقه تقريبا الذين يقولون بعدم جواز التأمين التجاري يعتبرون أن التأمين الاجتماعي والتأمين المتبادل جائزا، لأن الهدف الوحيد من هذين النوعين هو المساعدة. ومع ذلك من حيث الجوهر لا يوجد فرق بين مؤسسات التأمين الاجتماعي والتأمينات الخاصة من شأنه أن يؤدي إلى تغيير الحكم، الفرق بين التأمين الاجتماعي والتأمين الخاص، أن التأمين الاجتماعي يتم توفيره من قبل المؤسسات المنشأة بموجب القانون وهو إلزامي، يجب أن يكون الافراد في وضع معين حتى يتم التأمين عليهم، وأن يتم ترتيب

[54] قرار حكم العملة الرقمية:
https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir- (تاريخ الوصول:2019/03/13)

الأقساط التي يتعين دفعها والمزايا التي سيقدمها هذا التأمين وفقا للحالة الخاصة لكل شخص مؤمن له، يهدف إلى الاحتياط من نتائج المخاطر الاجتماعية.

ينص التأمين على أن الضرر المتكبد لا يقتصر على الشخص المتعرض للخطر، بل يتوزع على جميع المؤمن عليهم من خلال الأقساط المدفوعة، وبالتالي فإن الالتزام المتبادل يهدف إلى التخفيف من أضرار الكوارث والحوادث فهو نظام قائم على مساعدة بعضنا البعض. هدف جميع احكام الإسلام المتعلقة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية هو إنشاء مجتمع قائم على المساعدة المتبادلة والضمان بشكل مطلق من حيث الحقوق والواجبات، وعليه فإن التأمين لا يتعارض مع أهداف الإسلام النبيلة.

اليوم، حيث يتم عولمة العديد من العلاقات وخاصة التجارية، يشكل غياب التأمين التجاري خطرا في حد ذاته ويؤدي إلى هزيمة اقتصادية للمسلمين.

بناء على التفسيرات المذكورة أعلاه، تقرر التالي:

أ- بشكل عام يجوز بالتأمين الاجتماعي والتأمين المتبادل والتأمين التجاري.

ب- مدخرات التقاعد الفردية مع التأمين التراكمي على الحياة على أساس حصة الأرباح، ونظام الاستثمار والاقساط المستثمرة -في المجالات المباحة- جائز شرعا.

ج- لا يجوز التأمين الذي يحرم الدين موضوعه.»[55]

[55] هذا القسم الأخير من قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية بخصوص التأمين، في تاريخ 04,07,2005، على الرغم من وجود بعض الأشياء التي يمكن اعتبارها اجتهادًا عن طريق التخريج ، فإن قرار التأمين هو، في التحليل النهائي ، مثال على الاجتهاد الاستنباطي. وللمزيد انظر لنص القرار :
https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta
(تاريخ الوصول: 2019/03/13)

*** استخدام «الكارمين» من أصل حشري كصبغة في الأطعمة:**

«كارمين: هي صبغة يتم اسخلاصها من حشرة تسمى dactylopius coccus.وهذا اللون (pigment) أو الصبغة يستخرج من بَيض هذه الحشرة وبدنها. ويعرف هذه الصبغة باسم كارمين، واللون الأصلي لها يسمى بحمض الكارمينيك .(caminic acid)

كما تسختدم كارمين في مجال النسيج كصبغة تستخدم أيضا في تصنيع الكثير من المواد الغذائية بشكل واسع. ويتم استخدامه أيضا في إنتاج عِلك وحبوب ومهدئ السعال.

إن الله سبحانه وتعالى أحل جميع الطيبات وما فيها صلاح الإنسان دينيا وبدنيا وحرم جميع الخبائث وما فيها ضرر للناس كما قال سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (سورة الأعراف، 157/7).

وقد اختلف الفقهاء في حكم تناول الحشرات؛ فحرم جمهورهم بمن فيهم الحنفية، والشافعية والحنابلة الحشرات لاستقذارها، واعتبروها من الخبائث، واستثنوا من ذلك الجراد بسبب وجود نص على حله. أما معظم فقهاء المالكية فذهبوا إلى حلية الحشرات والزواحف التي لم ترد في حرمته نصوص بشرط التسمية والتذكية (وتذكيتها: ما يفعل به ما يعجل موته بتسمية ونية) مستدلين بقاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة» ولأن مفهوم الخبائث يتغير من مجتمع إلى مجتمع آخر، ومن عرف إلى عرف آخر، ومن ذوق إلى ذوق آخر. وقد ذهب فريق من الحنابلة إلى حلية ما ليس له دام سائل من الحشرات.[56]

[56] إن حقيقة أن الفتوى تضمنت آراء المذاهب الأخرى وأنه تم التوصل إلى نتيجة قريبة من الاجتهاد المالكي لا ينبغي أن يؤدي إلى تصور أن هذه الفتوى مبنية على اختيار أحد الآراء القائمة وليس استنباطا. لأن المالكيين لا يذكرون الأسباب والمسوغات التي يستند إليها المجلس الأعلى في قراره من عدم كون ما تفرزه الحشرات من المائعات الملونة دما و تعرض ما استخرجت من الحشرات لتفاعل كيميائي يحوّل المادة من مركب إلى آخر، واستخدام هذه الملونة حاليا في كثير من المنتجات بحيث صار إلتعامل بها من قبيل عموم البلوى في خلاصة هذه المادة. فهذه المعلومات تقنية أحرزت بعد استشارة الخبراء ووقام المجلس باجتهاد فريد مت خلال تفسير هذه المعلومات مع الآية 157 والتي أشار إليها في الجمل التمهيدية من سورة الأعراف .

والخلاصة: لا ينبغي الحكم بالحرمة لاستخدام كارمين بشرط عدم الضرر بالصحة لأسباب تالية:

أ. عدم كون ما تفرزه الحشرات من المائعات الملونة دما

ب. تعرض ما استخرجت من الحشرات لتفاعل كيميائي يحوِّل المادة من مركب إلى آخر

ت. استخدام هذه الملونة حاليا في كثير من المنتجات بحيث صار التعامل بها من قبيل عموم البلوى.

ولكن من باب التجنب عن المشتبهات ينبغي توجيه المنتجين إلى مادة أخرى خالية عن الشبهة إن كان هناك بديل».[57]

*** استخدام البخاخ والأدوية التي يستخدمها مرضى الربو أثناء الصوم:**

«لا يجب الصّوم على من أصيب بمرض الربو واضطرّ في استخدام البخاخ لفتح نفسه. وإذا شفي يقضي الأيام التي لم يصمها. وإذا لم يبق أمله في الشفاء فعليه فدية عن كلّ يوم من أيّام رمضان، ومقدار هذه الفدية عن اليوم الواحد مثل صدقة الفطر. ومريض الربو الذي ليس لديه مانع للصوم غير مشكلة ضيق النفس يجوز له الصّيام مع استخدامه البخّاخ الخاصّ الذي يسهّل التنفس. وهذا الدواء ليس بمفسد للصوم؛ لأنه يتمّ استخدامه في كلّ مرّة 20/1 وهو شيء ضئيلٌ جدًّا، ولأن معظم ما دخل في الفم يتلاشى في الفم، ويتمّ امتصاص ما بقي من قِبل جدار الحلق، ثمّ لا توجد هناك معلومات قطعيّة في مقدار الذي يصل إلى المعدة بعد اختلاطه بالبزاق. وإذا قورِن ما دخل الفمَ عبر البخاخ بماءٍ بقي في الفم في المضمضة أثناء الوضوء يتبيّن أنّه أقلّ منه، كما أنّ هناك أحاديث شريفة عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم الدالّة على عدم بطلان الصّوم بدخول ما بقي من آثار الماء بعد المضمضة في الوضوء 2 وعليه انعقد الإجماع؛ ولأنّه لا مفرّ من وصول بعض أجزاء السواك والموادّ الكميائية التي يحتويها إلى المعدة، ومع ذلك ثبت في الأحاديث الصحيحة أنّه صلّى الله عليه وسلّم

[57] قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية المرقم: 20216 2017/08/18

كان يستاك وهو صائم. 3 ثمّ أنّ الصّوم لا يبطل بالشكّ الحاصل في وصول شيء إلى المعدة وعدم وصوله بناءً على قاعدة: (اليقين لا يزول بالشكّ).

وبناء على جميع ما سبق من الأدلّة؛ أنّ الصّوم لا يبطل ببخاخ يرش دواء فيه أكسجين يستخدمه مرضى الربو من أجل أن يتنفّس بسهولة

*** الأم الحاضنة:**

« تتم عملية تأجير الأرحام من خلال الإخصاب خارج الجسم عن طريق تلقيح بويضة المرأة بالحيوانات المنوية لزوجها في المختبر وتوضع البويضة الملقحة برحم امرأة أخرى، بعد ولادة الأم الحاضنة للطفل تسلمه للزوجين. هذه الممارسة غير جائزة شرعا، لأنها تنتهك بعض مبادئ الدين التي تتعلق بالمَحرم، الزواج، حماية النسل، حماية الشخصية، حماية الصحة البدنية والنفسية وكرامة الإنسان.

بالرغم من أن هذه الممارسة محرمة إلا أن نسب الطفل وحضانته تعود للزوجين ومن ناحية أخرى فإن المرأة التي تحمل الطفل في بطنها وتلده يصبح مَحرما لها بسبب الاشتباه في الأمومة.

لا يوجد في القرآن الكريم والسنة النبوية حكم صريح ومباشر لمسألة تأجير الأرحام، لكن المبادئ والأحكام العامة التالية المستندة إلى الكتاب والسنة تُظهر أنه لا يجوز تطبيقها»[58]

[58] قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تاريخ 11/09/2014 والمرقم: 27 .
ويرد أسباب الاجتهاد المذكور في أسباب القرار الطويلة والمفصلة على النحو التالي: القاعدة العامة لحفظ الفروج، ودوام النسب يكون بالطريقة الشرعية وهي النكاح، والقاعدة العامة في أن الأصل في الأرحام حرمة، وقاعدة حرمة رؤية الإنسان لبعض أجزاء حسم الإنسان الآخر، و الاحتمال السائد في تعرض المرأتين والطفل المولود لصدمة روحية بعدة طرق وهذا مخالف لقاعدة لا ضرر ولا ضرار وقاعدة دفع المفاسد أولى من جلب المنافع وقاعدة الضرر يزال بقدر الإمكان وقاعدة اختيار الضرر الخاص لدفع الضرر العام وقاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، ومنها هذا التطبيق يسبب العديد من المشاكل القانونية كالولاية والحضانة والزنا والميراث وما يشابهها وبالتالي يعطل الاستقرار القانوني ومنها حقيقة أن الكرامة الإنسانية، التي أكدها القرآن، لا يمكن المساس بها من أجل الرضا الشخصي وبالتالي لا يجعل الإنسان مادة أو موضوعا للممراسات الطبية.

الخاتمة

إنّ علم أصول الفقه هو علم المصدر والمنهج والذي هو علم وُجد عند نشأة الفقه وهو أيضا العلم الذي جعل الفقه نظاما شرعيا. في الواقع، تُعتبر أصول الفقه، من خلال وظيفتها في التاريخ، منهجًا عامًا صالحًا لجميع العلوم الإسلامية. ومع هذه الصفة إن علم أصول الفقه ليس علمًا يسجل ما كان في الماضي ويشرح تشكل القواعد والمذاهب للقانون من حيث المنهج وبالتالي هو علم بأثر رجعي وأكمل وظيفته. على العكس من ذلك، فهو العلم الحيوي الوظيفي للمصدر والمنهج، والذي يؤتي ثماره ما دامت الحياة مستمرة، أي يجمع الحياة والفقه معًا، وهو أيضًا منفتح على التطور. وبطبيعة الحال، سوف يحقق هذه الوظيفة ضمن الانضباط والاتساق في النظام الفقهي للمذهب/الفروع من حيث المبدأ، كما ذكرت في مقدمة البحث.

من ناحية أخرى، فإنّ أصول الفقه تحمل وظيفة حماية الأحكام العملية للإسلام، أي مجال العبادة والقانون، من التدخل التعسفي للسلطة العامة/السياسة. وتتطلب هذه الوظيفة الحضور النشط لأصول الفقه في كل لحظة ومكان توجد فيه الحياة الاجتماعية وبالتالي الدولة والسياسة.

إذا كان من الجدير بالذكر أن الفقه، بل أيضًا العلوم الإسلامية الأخرى يقرأ الحياة ويتقدم ويحافظ على حيويته ويجدد نفسه ضمن نظام القواعد التي لها مشروعية، وإذا كان هناك مثل هذا التوقع، فهو شيء لا يمكن أن يتحقق إلا بأصول الفقه.

المصادر والمراجع

الآمدي، سيف الدين علي بن محمد بن سليم الثعلبي، *الإحكام في أصل الأحكام* (نشر عبد الرزاق العفيفي).I–VI، الرياض: دارالصميعي، 2003.

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، *التمهيد في تخريج الفروع على الأصول* (نشر محمد حسن)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

الأنصاري، بحر العلوم عبد العالي محمد بن نظام الدين، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، I–II، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، *التخريج عند الفقهاء الأصوليين*، الرياض: مكتبة رشد، 1994.

بيري زاده، إبراهيم بن حسين، *عمدة ذري البصائر لحل مبهمات الأشبه والنظائر*، مكتبة سليمانية، راقب باشا، rn. 508.

التفتازاني، سعد الملة والدين أبو سعيد مسعود بن عمر، *التلويح شرح التوضيح*، 1–2، مصر، مكتبة سابح.

الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، *الفصول في الأصول* (نشر عجيل جاسم النشمي)، I–VI، الكويت: وزارة الأوقاف، 1985–1989.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدين عبد المليك بن عبد الله، *البرهان في أصول الفقه* (نشر عبد العظيم الديب)، I–II، القاهرة: دار الأنصار، 1400.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدين عبد المليك بن عبد الله، *الورقات* (داخل متون أصولية موهمة). القاهرة: مدرسة ابن تيمية 1993.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، *توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس* (نشر أبو الفداء عبد الله القاضي). بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

الحلبي، ابن عامر الحاج وسام الدين محمد بن محمد، *التقرير والتحبير*، I–III. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983 (مقسومة عن طبعة بولاق 1316).

الخادمي، أبو سعيد محمد بن مصطفى، *رسالة في الدخان*، مجموعة الرسائل، إسطنبول: مطبعة الأميرة، 1302، ص233–5.

الخادمي، أبو سعيد محمد بن مصطفى،*البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية*، I–VI، القاهرة: مطبعة الحلبى 1348.

الخطيب، عبد الكريم، *سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه*، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.

الدبوسي، أبو زيد عبد الله (عبيد الله) بن محمد بن عمر، *تقويم الأدلة في أصول الفقه* (نشر خليل الميس) بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد بن محمود، *تخريج الفروع على الأصول* (نشر محمد أديب صالح). بيروت: مؤسسة الرساله ، 1987.

الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، *الرسالة* (نشر أحمد محمد شاكر)، القاهرة: دار التراث. 1979.

الشافعي، *الأم* (نشر محمود مطرجي). I-XI ، بيروت: دار المعرفة ، 1993.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، *شرح المنظومة المسماة عقود رسم المفتي*، مجموعة الرسائل. I-II ، إسطنبول: 1320 ، 1 ، 10-52.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، *الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض* (نشر خليل الميس). بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

صدر الشريعة الثاني، عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر، *التوضيح في شرح غوامض التنقيح* (مع كتاب *شرح التلويح على التوضيح*). 1-2، مصر: مكتبة سابح.

الصيمري، عبد الواحد بن الحسين بن علي بن محمد، *أخبار أبي حنيفة وأصحابه*، بيروت: عالم الكتب. 1985.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد الكافي بن عبد الكريم، *شرح مختصر الروضة* (تحقيق: نصر عبد الله بن عبد المحسن التركي)، I-III، بيروت: مؤسسة الرسالة.1987.

عالم بن علاء، فريد الدين الإندربتي، *الفتاوى التاترخانية*، (نشر سجاد حسين)، I-V، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بدون تاريخ.

عبد العزيز البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد، *شرح كشف الأسرار أصول البزدوي*، I-VI: دار الكتب الإسلامية.

عيني، محمد فقهي أفندي، *رسالة في أدب المفتي* (نشر عثمان شاهين) سامسون، 2009.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، *المستصفى في علم الأصل*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمود، *الحاوي القدسي*. I–II ، دمشق – بيروت: دار النوادر، 2011.

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان، *رسالة في دخول ولد البنت في الموقوف على أولاد الأولاد*، مكتبة مانسا العامة، rn. 1/2929.

فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، *المحصول في علم أصول الفقه*. طه جابر العلواني.1–4، بيروت: مؤسسة الرسالة. 1997.

الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال، *رسالة في الأصول في نهاية تأسيس النظر للدبوسي*، إسطنبول: أداء نشريات، 1990.

Ateş, Ali Osman. “Ebû Ubeyd el-Kâdî.” *DİA*. X, 249.

Aybakan, Bilal. *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Başoğlu, Tuncay. “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker - Osman Demir). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 243-263.

Bulut, Abdurrahman. *Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin Muhtasar’ındaki Tercihleri* (yüksek lisans tezi, 2014). Marmara Üniversitesi SBE.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Canbulat, Mehmet. *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi* (doktora tezi, 2001). Selçuk Üniversitesi SBE.

Çolak, Yaşar. *Batı’da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (doktora tezi, 2007). Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.

Düzenli, Pehlül. *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.

Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Yavsî. *Ma'rûzât* (haz. Pehlül Düzenli). İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (doktora tezi, 2019), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.

Hallaq, Wael B.. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41; Türkçe çevirisi için bk. "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" (trc. Kamil Yelek - Enes Eryılmaz). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2017, sy. s. 457-503.

İltaş, Davut. "Tahâvî." *DİA*. XXXIX, 388-9.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.

Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (doktora tezi, 2001). Marmara Üniversitesi SBE.

Koç, Hüseyin. "Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler." http://fikircografyasi.com/ makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler (erişim tarihi: 25.11.2019).

Koşum, Adnan. "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları." *Diyanet İlmî Dergi*. 2014, L ,sy. 2, s. 23-42.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Okur, Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, ts.

Özen, Şükrü. "Îsâ b. Ebân." *DİA*. XXII, 480-1.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979. es-Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'n-Nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414.

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

-----, “Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı.” *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2014, sy. 38, s. 11-43.

-----, (Halit Çalış ile birlikte), *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta (erişim tarihi: 13.03.2019).

https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir- (erişim tarihi: 13.03.2019).

https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/510/astim-hastalarinin-kullandigi-sprey-ve-astim-ilaci-orucu-bozar-mi- (erişim tarihi: 13.03.2019)

DADAŞ, M. B., "İslam Vasiyet Ve Miras Hukukunda Gözetilen Şer'î Maksatlara Dair Bir Değerlendirme"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 4 (2022):148-185

İSLAM VASİYET VE MİRAS HUKUKUNDA GÖZETİLEN ŞER'Î MAKSATLARA DAİR BİR DEĞERLENDİRME

THE WISDOM AND OBJECTIVES OF THE PROVISIONS ON LEGACY AND WILL IN ISLAMIC LAW

MUSTAFA BÜLENT DADAŞ
DOÇ. DR.
DİB/DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU BAŞKANVEKİLİ

ÖZ

İslam, inanç, amel ve ahlak alanlarında vazettiği ilke ve hükümlerle insanlığın hem dünya hem de ahirette saadetini temin etmeyi hedeflemiştir. Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın zikrinden, yani Kur'an'dan yüz çevirenlerin sıkıntılı bir hayat yaşayacakları (Tâhâ, 20/124) buna mukabil, kalplerin ancak ve ancak Allah'ın zikri ile mutmain olacağının belirtilmesi (Ra'd, 13/28), bu ilkeyi bütün insanlığa zamanlar üstü ve mekanlar ötesi bir üslupla ilan etmektedir. Söz konusu ilke, Fıkıh Usulü ilminde mekâsıd-ı şerîa adıyla teorize edilerek, bütün hükümlerin bir maksat ve hikmeti gerçekleştirmek üzere vaz edildiği sistematik bir şekilde izah edilmiştir. Bu çalışma, İslam vasiyet ve miras hukukunda şer'-i şerifin maksatlarını genel hatlarıyla ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunu gerçekleştirmek için öncelikle şer'î hükümlerin bir bütün olarak insanlığın saadetini temin etmek için geldiğine dair bir giriş yapılmış, ibadetlere ve ibadet kapsamında taabbudî olarak değerlendirilen bazı hükümlerin maksatları kimi zaman tam olarak anlaşılmasa da tamamının bir maksada matuf olduğu açıklanmıştır. Kur'an ve sünnetin hükümleri lafızlar yoluyla taşındığı için, hükümlerin taşıdığı maksatların lafızlar ihmal edilmeden belirlenmesinin zaruretine burada değinilmiştir. İslam'ın herhangi bir hükümdeki maksadına dair yapılan beyanda, maksadın bizatihi nass yoluyla açıklanmış olması ile ictihad sonucunda çıkarılması arasındaki ayrıma vurgu yapılmıştır. Çalışma, vasiyete dair maksatlar ile miras hukukuna dair maksatlar şeklinde iki başlık altında kurgulanmıştır. Fıkhî detaylara girmeden vasiyet ve miras hukukuna dair genel bir çerçeve çizilerek önce bir bütün olarak vasiyet ve mirasa dair şer'î maksatlara değinilmiş ardından her iki kurumdan seçilen bazı hükümlerin maksatları izah edilmiştir. Bu bağlamda vasiyet başlığı altında, vasiyetin vefat edenin borçları ödendikten sonra devreye girmesi, varise vasiyetin prensip itibarıyla geçerli olmaması ve vasiyetin terekenin üçte birini aşmamasına dair hükümlerin maksatları ortaya konulmuştur. Miras hukukunda ise mirasçılığın sebepleri, manileri, mirasçıların alacakları paylar ve son olarak miras hukukunda eşitliğin değil adaletin esas alındığına dair hükümlerin maksatları açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vasiyet, Mîrâs, Hikmet, Mekâsıd-ı şerîa, Maslahat, Fetvâ.

ABSTRACT

Islam aims to ensure the happiness of humanity both in this world and in the hereafter, with the principles and rules it has set in the fields of belief, practice and morality. It is stated in the Qur'an that those who turn away from the dhikr of Allah, that is, from the Qur'an, will live a troubled life (Taha, 20/124), whereas it is stated in the Qur'an that hearts can only be satisfied with the dhikr of Allah (Ra'd, 13/28) declares this principle to all humanity in a timeless and transcendent style. The principle in question has been theorized in Fiqh, with the name of maqasid al-shari'a, and it has been systematically explained that all the provisions are set in order to realize a purpose and wisdom. This study aims to reveal the purposes of the shari'a in general terms in Islamic will and inheritance law. In order to achieve this, an introduction was made that the shar'i provisions came to ensure the happiness of humanity as a whole, and it was explained that although the purposes of some of the provisions considered as obligatory within the scope of worship were not fully understood, all of them were for a purpose. Since the provisions of the Qur'an and Sunnah are conveyed through wording, the necessity of determining the purposes of the provisions without neglecting the words is mentioned here. In the statement made about the purpose of Islam in any provision, the distinction between the explanation of the purpose through nass itself and its conclusion as a result of ijtihad is emphasized. The study is structured under two headings as the purposes of the will and the purposes of the law of inheritance. Without going into the fiqh details, a general framework about the law of will and inheritance was drawn, and first of all, the shar'i purposes of will and inheritance as a whole were mentioned, and then the purposes of some of the provisions selected from both institutions were explained. In this context, under the title of "will", the purposes of the provisions of the will to come into effect after the debts of the deceased are paid, the bequest made to the heir is not valid in principle, and the amount left in the will does not exceed one third of the total has been revealed. In the law of inheritance, the reasons for inheritance, the obstacles, the shares of the heirs, and finally, the purposes of the provisions on the basis of justice, not equality in the law of inheritance are explained.

Keywords: will, inheritance, wisdom, maqasid al-shari'a, maslahat, fatwa.

داداش، م. ب.، «تقويم في مقاصد أحكام المواريث والوصايا المرعية في الشريعة الإسلامية»
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية 4 (2022): 185-148

تقويم في مقاصد أحكام المواريث والوصايا المرعية في الشريعة الإسلامية

مصطفى بولند داداش
الأستاذ المشارك
رئاسة الشؤون الدينية/وكيل رئيس المجلس الأعلى للشؤون الدينيّة

الملخص

إنّ الإسلام إنّما جاء لتحقيق سعادة الدّارين لجميع البشرية بما وضعه من الأحكام: عقائديًّا وعمليًّا وأخلاقيًّا حيث أعلن القرآن الكريم بأسلوب يتجاوز الزمن والمكان: بأن من أعرض عن ذكر الله تعالى، أي القرآن الكريم، ولم يستجب لأوامره فإنّه يعيش حياة بائسة [سورة طه، 124/20]، وفي المقابل بيَّن أن القلوب إنما تطمئن وتحس بالسعادة بذكر الله تعالى [سورة الرعد، 28/13]. وقد نظِّر هذا الأصل والمبدأ في علم أصول الفقه باسم مقاصد الشريعة وبُيِّن فيه بشكل منهجي أن جميع الأحكام الشرعية إنما وضعت من أجل تحقيق مقصد أو حكمة.

والهدف من هذا البحث إظهار الجانب المقاصدي لأحكام الوصية والمواريث بشكل عام، ولتحقيق هذا الهدف سيبدأ البحث بتمهيد بُيِّنَ فيه اتصاف الشريعة الغراء بالحكمة، وأن الهدف من إرسالها توفير السعادة الحقيقية للناس كافة حتى إنّ الأحكام التّعبديّة التي تدخل في إطار العبادات وإن كانت الحكمة تبقى مخفية في بعضها، لكنّها لا تختلف عن سائر الأحكام في تحقيقها مقصدًا وحكمةً. وذكر هنا أيضًا أنه لا يجوز قطعًا إهمال الألفاظ التي تحمل أحكام القرآن والسنة والتغافل عن قواعد تفسير النصوص في صدد بيان وتحديد مقاصدها، كما أشير إلى الفرق الكبير بين فهم المقاصد والحِكم من عبارة النص مباشرة وبين استنباطها

وإخراجها بطريق الاجتهاد وضرورة التفريق بينهما عند شرحها للناس. وتم تناول البحث تحت عنوانين: مقاصد الوصية ومقاصد أحكام الإرث. وحاولنا أن نضع إطارًا عامًا في أحكام الوصية والميراث شارحًا المقاصد العامة والكلية منهما دون الدخول في تفاصيل الأحكام الفقهية حولهما، مع اختيار الأحكام الخاصة منهما وإيضاح المقاصد والحكم التي وضعت الأحكام من أجلها حيث اختير من الوصية: مقاصد تنفيذ الوصايا بعد قضاء ديون الميت، وعدم جواز الوصية للوارث وعدم جوازها فيما فوق الثلث مبدئيًا، كما اختير من أحكام الإرث: مقاصد أسباب الإرث، وموانعه، وسهام الورثة، وأخيرًا ركّز على أن الأصل في توزيع الميراث رعاية العدل بين الورثة وليس التسوية بينهم.

الكلمات المفتاحية: الوصية، المواريث، الحكمة، مقاصد الشريعة، المصلحة، الفتوى.

المدخل

معلوم أن الشريعة الغراء مبنية على المقاصد التي توفر للمكلّف ما يحتاج إليه من الضروريات والحاجيات والتحسينات، ولا يوجد في الإسلام حكمٌ خالٍ من المقاصد والحِكم. والشريعة كما قال ابن القيم [ت. 751/1350] رحمه الله تعالى: «مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها؛ فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله –صلى الله عليه وسلم– أتمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كلّ عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام».[1] وهذا الوصف البليغ لابن القيم للشريعة الغراء يدل بكل وضوح على أن جميع الأحكام من العبادات إلى الفرائض مستندة إلى مصالح العباد. لكن بعض الأحكام يظهر فيها مقصد الشارع واضحًا، والبعض الآخر يحتاج إلى تأمّل وتدبّر مع وجوب الحكم في الأخير أنه مبني على المصلحة. ولا يتخلف هذا الحكم عن أحكام الوصية والميراث حتى يمكننا أن نرى ونتبيّن أن المصالح التي بُنيت عليها أحكام الميراث والوصية أكثر ظهورًا. وفي الحقيقة أن قول الله سبحانه وتعالى: ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[2] يحسم الكلام في ذلك؛ إذ إن المسلم يمكن أن يخطر بباله بحثًا عن الحكمة والمصلحة أن تخصيص سهم للأنثى ليس في محله؛ لأنّ ما يعطى للأنثى يذهب إلى بيت زوجها ويصير المستفيد من سهمها هو الزوج؛ ولذلك يجب أن يكون جميع ما تركه المتوفى لأولاده الذكور دون الإناث، وهذا ما يقوله الناس في شرق تركيا وربما في البلاد الشرقية للعالم الإسلامي حتى المرأة

[1] محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، (تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت 1991م)، 11/3.

[2] سورة النساء، 11/4

في بعض المناطق لا تحبّ أن يذهب بعض مال أبيها إلى رجل أجنبي وإن كان زوجها؛ بينما يرد سؤال آخر أو استغراب من طرف النساء وهو: أن المرأة لا بد أن تساوي الرجل في الميراث لا سيما في هذا الزمان الذي أثّرت التغيرات الجذرية في حياة الناس الفردية والاجتماعية، وغيّرت نمط العيش والعلاقات بين أفراد الأسرة وظهر مصطلح «الأسرة النواة»، ولم يعد الناس يعيشون في أسرة كبيرة تضم الأجداد والجدات وفروعهما ثم بدأت المرأة تشتغل مثل الرجل، وأحيانًا يكون ما تحصل عليه من الراتب أكثر من الرجل، ومنصبها أعلى من منصبه؛ ومساهمتها في إثراء المنزل أكثر من أخيها، وهي تتولى التكاليف المنزلية مثل زوجها، وبعد هذا وذاك هي تتمكن الآن من الانخراط في سلك العسكر وتدافع عن وطنها وتعمل شرطيّةً أو ضابطة، ويكون ما تُقدّمه من الخدمة تجاه أسرتها ومجتمعها أكثر من الرجل؛ وهذا كله ينبغي أن يعد سببًا في تسويتها بأخيها في الميراث. وهذا وما أشبهه من الأسئلة تجد جوابها في قول الله سبحانه وتعالى المذكور، ويبقى فقط أن نبحث عن أسباب وحِكم تقديم هذا على ذاك في الميراث؛ ثم إذا بقيت نقطة لم نفهم حكمتها نكلها إلى علم الله تعالى؛ لأن اختتام الآية بـ ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ يلفت نظرنا إلى أن الله يعلم من يستحق ومن لا يستحق ومن يتأخر ومن يتقدم، وحكمُه تعالى في محلّه ولا يشوبه ظلم ولا حيف.

لكن ينبغي أن نفرق هنا بين ما ثبت نصًّا وما ثبت اجتهادًا؛ لأن ما ثبت بالاجتهاد يمكن ألّا يحقق المصلحة الحقيقية مع أن صاحبه استرشد بالنصوص وراعى مقاصد الشريعة العامة والخاصة، لكن أدّاه منهجه في الاجتهاد ونظره إلى الأحكام إلى رأي بعيد عن الحكمة. ونقطة أخرى ينبغي أن نقف عندها: أن ما ذكره بعض الفقهاء والمفسرين من الحِكم التي بنيت عليها أحكام الميراث على حسب رأيهم إنما هي استنباطات واستخراجات مستندة إلى فهمهم للنصوص والواقع الذي يعشيونه؛ لذلك ينبغي ألا نعتبرها كالنصوص الدينية لا تقبل التبديل والتغيير أو التصحيح والتعديل، بناء على هذا الأصل: يحسن التحلّي بالحكمة والتزين بالفراسة والتسلح بدقائق الخطابة في نقل عبارات الفقهاء وآرائهم إلى الناس، ولا بد من الاجتناب عن مثل ما يقوله بعض المتفقهين: «لهذا السبب والحكمة فقط جعل الإسلام الاختلاف في الدين سببًا للحرمان من الميراث أو

أن المرأة تأخذ نصف ما يأخذه أخوها؛ لأن الذكر أحوج إلى المال من الأنثى؛ ولأن الرجال قوامون على النساء، والذكر أنفع للميت في حياته من الأنثى، الذي يقوم يقوم بحماية بيضة الإسلام ويذبّ عن الذمار هو الرجل دون الأنثى وهلم جرا؛ لأن مثل هذه الأقوال ستؤدي ببعض الناس إلى التشكك والتردد محتجين بأن هذا الحكم إذا بني على تلك الحكمة والمصلحة فيجب أن يغيَّر لعدم وجود ما يقال إنه مصلحة. وما قيل هنا في إطار أحكام الميراث جار في الأحكام الأخرى سواء تعلقت بالعبادات أو الحلال والحرام. ومن هنا فرق الأصوليون بين الفقه والشريعة حيث إن الفقه هو الذي طريقه الاجتهاد كالعلم بأن النية فرض في الوضوء أو مندوب، بينما الشريعة ما ليس طريقها الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا محرم...[3] هذا التفريق الصحيح يقتضي ألّا يعُدّ أحد من الناس الرأي الذي تبناه عين الشريعة أو عين الحق والصواب وأن من خالفه في رأيه مخالف للشريعة ومنابذ للدين؛ ما دام أن كلّا من الآراء عبارة عن اجتهاد فليس لأحدها فضل على الآخر. ولا تبعد أحكام الوصية عما سبق في الميراث في تحقيقها المصلحة للفرد والمجتمع حتى قال الفقهاء: إن الوصية أخت الميراث.[4]

ومهما يكن فإن إظهار محاسن الإسلام بإبراز الحِكم والمقاصد في غاية الأهمية لا سيّما في زماننا وخصوصًا في الغرب؛ لأن عقول الناس وطريقة تفكيرهم قد تغيّرت بشكل جذري، وبدأ الناس يتساءلون عن العلل والحكم والمقاصد، ويريدون أن يقتنعوا بصحة عقيدتهم وسلامتها، والبعض الآخر يبحث عن الحِكم كي يدافع عن دينه. وكل ذلك يستوجب على الفقهاء أن يفردوا بحوثًا ودراساتٍ في موضوع المقاصد.

وهذا خلاصة ما سيتم تناوله في هذا البحث. وسنحاول أن نذكر أولًا مقاصد الوصايا ثم المواريث دون أن ندخل في ماهيتهما، وما يتعلق بهما من الأحكام الفقهية، وسنكتفي من أحكامهما ما هو اللازم فقط لبناء ما نتناوله من المقاصد. ونتبادر ونقول: إن ما يذكر هنا من المقاصد ما استوعبه

---

[3] أحمد بن عبد اللطيف الجاوي، *حاشية النفحات على شرح الورقات*، (مطبعة مصطفى البابي، مصر 1357هـ)، ص 15.

[4] ملا خسرو محمد بن فرامرز بن علي، *درر الحكام شرح غرر الأحكام*، (دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 440/2.

فهمنا القاصر، ولا ندعي أبدًا أننا استقصينا بحيث لم نترك صغيرة أو كبيرة إلا أحصينا. والملاحظة الأخيرة: أننا سنكتفي في ذكر أحكام الوصية والميراث بالمذهب الحنفي، وسنهتم بذكر المواد المتعلقة بموضوعنا من القانون المدني التركي المستمد من القانون المدني السويسري حتى يظهر جليًّا الفرق الكبير بين أحكام الشريعة الغراء وبين قانون وضعي. وسنقتصر على ذكر المصادر في الهامش مختصرةً مع ذكرها في آخر البحث بكمالها حتى يتسنى الرجوع إليها لمن يريد بسهولة. ومن باب الأمانة ينبغي ألا ننسى أن بعض الباحثين درسوا الجانب المقاصد للوصايا والمواريث ببحوث مستقلة، وبعض منها رسائل أكاديمية مثل: «مقاصد الشريعة الإسلامية في باب المواريث من خلال قانون الأسرة الجزائري» لمرسلي عطية. وهناك مقالات في الموضوع نفسه نشرت في المجلات. ونرجو أن يضيف بحثنا هذا على تراثنا العظيم ولو إضافة متواضعة.

المبحث الأول: مقاصد أحكام الوصايا

أ. تعريف الوصية

الوصية شرعًا: اسم لما أوجبه الموصي في ماله بعد موته.[5] وبعض الفقهاء عرفها بـ«أنها ما أوجبه الموصي في ماله تطوّعًا بعد موته» لكن انتقض بعدم شموله على جميع أفراد الوصايا؛ لأن تقييدها بالتطوع يخرج الوصية بالقرب الواجبة التي تسقط بالموت من غير وصية: كالحج، والزكاة، والكفارات، ونحوها فلم يكن الحد جامعًا. ولم يسلم التعريف الأول أيضًا من النقض؛ لأنه اقتصر على ما أوجبه الموصي ولم يشمل على ما أوجبه الشارع عليه. ورجح محمد أبو زهرة تعريف القانون المصري وهو: «أن الوصية تصرف في التركة مضاف إلى ما بعد الموت» وقال: إنه أشمل وأضبط وأدق.[6]

---

[5] أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (دار الكتب العلمية، بيروت 1406هـ - 1986م)، 333/7؛ انظر للتعريف الآخر: عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، (المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، 1313هـ)، 182/6.

[6] انظر للتفصيل: محمد أبو زهرة، *شرح قانون الوصية*، (المكتبة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ)، ص. 9-10؛ وانظر أيضًا: نصر فريد محمد واصل، *فقه المواريث الوصية في الشريعة الإسلامية*، (المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون التاريخ)، ص 104.

ب. مشروعية الوصية

ثبتت مشروعية الوصية وجوازها بالكتاب والسنة والإجماع. وكما يعلم من أصول الحنفية أن ما خالف القياس الفقهي، أي: القاعدة العامة المستخرجة من فروع كثيرة، إذا ورد نص في جوازه، أو استقر عمل الناس عليه بحيث صار جالبًا لهم المصلحة، أو حدثت ضرورة أو حاجة عامة في العمل به، أو كان في مقابله قياس خفي يسمى استحسانًا. وبناء على ذلك المنهج أنهم أصّلوا جواز الوصية بالاستحسان؛ لأن الوصية تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، والموت مزيل للملك فتقع الإضافة إلى زمان زوال الملك فلا يُتصوَّر وقوعه تمليكًا فلا يصحّ.[7] هذه هي القاعدة عندهم في التمليك، لكن بسبب الآيات[8] والأحاديث الواردة[9] في جوازها وانعقاد الإجماع[10] على جوازها قالوا إنها جائزة بالاستحسان. سواء قيل: إنها جائزة بالنصوص أو الإجماع أو جازت بالاستحسان فلا يؤثر ذلك على الحكم؛ فإنه لا مشاحة في الاصطلاحات.

ت. حكم الوصية

يختلف الحكم التكليفي للوصية عند الحنفية على حسب جهة صرفها والوصف الشرعي لها إلى أربعة أقسام:

- **الوصية الواجبة:** إذا كان على المكلف حق مستحق لله تعالى تكون الوصية واجبة.[11] مثلًا: لو وجبت عليه الزكاة ولم يُؤدّها، أو توافر فيه شروط وجوب الحج فلم يحج، أو كان عليه فدية الصوم فلم يدفع فحينئذ عليه أن يوصي كي يؤدي ورثتها عنه، وكذلك تصير الوصية واجبة إذا

---

7 الكاساني، *بدائع الصنائع*، 330/7.

8 انظر: البقرة، 180/2–182؛ النساء، 11/4–12؛ المائدة، 106/5.

9 منها حديث عبد الله بن عمر: ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده. *صحيح البخاري*، الوصايا 1؛ *صحيح مسلم*، الوصايا 1؛ *سنن أبي داود*، الوصايا، 1. ومنها حديث سعد بن أبي وقاص الذي خرجت الجماعة عنه أنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتدّ بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: «لا» فقلت: بالشطر؟ فقال: «لا» ثم قال: «الثلث والثلث كبير – أو كثير – إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس». انظر: *صحيح البخاري*، الجنائز 36؛ *صحيح مسلم*، الوصية 5 [1628]؛ *سنن الترمذي*، الوصايا 1.

10 انظر: ابن المنذر، *الإجماع*، ص 98.

11 الزيلعي، *تبيين الحقائق*، 182/6.

كانت على الميت ديون لم تكن عليها بيانات مثبتة، ولا تعلم إلا من جهة الموصي. وهذا محل اتفاق بين الفقهاء، وأما الوصية للوالدين، والأقارب الذين لا يرثون فقال بعض من الفقهاء بوجوب الوصية لهم.[12] ويمكن إدخال الوصية للحفيد الذي مات أبوه أو أمه قبل جده في دائرة الوصية الواجبة كما سيأتي تفصيله.[13]

- **الوصية المندوبة**: إذا كانت في القربات الدينية غير الواجبة.
- **الوصية المباحة**: إذا كانت الوصية لغني.
- **الوصية المكروهة**: هي الوصية لأهل الفسق إذا غلب على ظنّه أنه يصرفها في الإثم والفجور.
- **الوصية المحرمة**: إذا أوصى لجهة غير مشروعة لا تنفّذ تلك الوصية.[14]

وأما بحسب الصفة الشرعية فتنقسم إلى صحيحة/جائزة وموقوفة. الوصية الجائزة ظاهرة، وأما الوصية الموقوفة: فهي الوصية بأكثر من الثلث أو الوصية للورثة والقاتل؛ فإنها متوقفة على رضاهم: فإن أجازوها تنفذ.

1. مقاصد الوصايا

يمكن أن نتناول مقاصد الوصايا من جهتين: الجهة الأولى: المقاصد العامة. والجهة الثانية: المقاصد الخاصة لكل حكم من أحكام الوصايا.

---

[12] قال ابن حزم في *المحلى*: وفرض على كل مسلم أن يوصي لقرابته الذين لا يرثون، إما لرق، وإما لكفر، وإما لأن هنالك من يحجبهم عن الميراث أو لأنهم لا يرثون فيوصي لهم بما طابت به نفسه، لا حد في ذلك، فإن لم يفعل أعطوا ولا بد ما رآه الورثة، أو الوصي... وإذ هو حق لهم واجب فقد وجب لهم من ماله جزء مفروض إخراجه لمن وجب له إن ظلم هو، ولم يأمر بإخراجه. انظر: ابن حزم أبي محمد علي بن أحمد، *المحلى بالآثار*، (دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ)، 8/353-355؛ وانظر أيضًا: محمد أبو زهرة، *شرح قانون الوصية*، ص 221-222.

[13] انظر لآراء الفقهاء فيما يدخل في الوصية الواجبة: محمد عبد الرحيم الكشكي، *الميراث المقارن*، (منشورات دار النذير، بغداد، 1969م)، ص 108-109؛ محمد أبو زهرة، *شرح قانون الوصية*، ص 221.

[14] انظر: محمد أبو زهرة، *شرح قانون الوصية*، ص 197-198؛ الكشكي، *الميراث المقارن*، ص 108-110.

أ. المقاصد العامة للوصية:

كما هو مشاهد أن طبائع الناس مختلفة: فمنهم من يقوم بما يجب عليه من الحقوق وما يستحق صرفَ ما أنعم الله عليه في وقته المطلوب، ومنهم من يجد في نفسه بخلًا وشحًّا ولا يقدر أن يغلب عليه، فيتأخر في تأدية المطلوب منه؛ لأن بعض الناس ينقاد ويستسلم لما رغّبت الشريعة فيه ويعزم أن يصرف ما استخلفه الله تعالى من الأموال في الخيرات، لكن يمنعه حبه للمال أو خوفه من الفقر أو إيثار أولاده وذريته على غيره ثم لا يجد في نفسه قدرة لتخصيص بعض من أمواله في سبيل الله، وأحيانًا يوكّل غيره ليؤدي عنه في حياته، وأحيانًا يوصي أن يصرف ماله إلى الجهات الخيرة بعد موته، ويرى أن هذا الطريق أيسر له؛ لأنه بهذا الطريق في نهاية المطاف لا ينفق ماله بيده. ولعل قول الله سبحانه وتعالى يشير إلى نفسيّة هذا النوع من الناس: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ وَلَن يُؤَخِّرَ اللهُ نَفسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعمَلُونَ﴾.[15]

وهناك شريحة من الناس مع اتصافه بالسخاء وحبه للخير وصرفه من ماله إلى طرق الخير لا يجد وقتًا للتفرّغ في أداء الحقوق أو يريد أن يعمل بعض الخيرات بنفسه ويؤخّره إلى أن تسعفه ظروفه ثم يصيبه المرض ولا يقدر القيام به بنفسه ويخاف من أن يأتيه الأجل قبل شفائه ويطلب من غيره أن يخرج ما ينويه من الخير إلى الوجود. وهذا ما نشاهده في مجتمعنا. فيعزم زيد من الناس أن يبني بنفسه مسجدًا ولا يحب أن يكتفي بثواب وأجر الإنفاق فقط؛ بل يريد أن يباشره بنفسه ويشرف على إنشائه ثم تصيبه علة تمنعه من القيام به بنفسه وهو في هذه الحالة إما يوكّل غيره للقيام به أو يطلب من غيره أن يكمل مشروعه بعد موته، فها هي الوصية تدركه ويمكّنه من إتمام ما فاته في حياته، وهذا ما أفاده قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تبارك وتعالى تصدّق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة على أعمالكم فضَعوه حيث شئتم».[16] ونرى أن معظم الفقهاء تطرّقوا إلى هذا المقصد من المقاصد العامة لمشروعية الوصية فمثلًا قال الكاساني: «إن الإنسان يحتاج إلى أن يكون ختم عمله بالقربة

---

[15] المنافقون، 63/10-11.

[16] *مسند أحمد بن حنبل*، 440/6 [27525] *سنن ابن ماجه*، الوصايا 5 [2709].

زيادة على القرب السابقة على ما نطق به الحديث أو تداركًا لما فرط في حياته وذلك بالوصية، وهذه العقود ما شرعت إلا لحوائج العباد».[17]

وما قلناه إلى هنا في الوصية المندوبة؛ أما إذا كان على المرْء حقوق وواجبات فيلزمه الإيصاء؛ لأن الإنسان -كما قال الموصلي-: «قلّما يخلو من حقوق عليه وأنه مؤاخذ بذلك، فإذا عجز بنفسه فعليه أن يستنيب في ذلك غيره، والوصي نائب عنه في ذلك».[18] لذلك فإن مقاصد الشريعة تتجلى في الوصية الواجبة أكثر من غيرها.

ونريد أن نتطرّق هنا إلى مسألة «يتيم الجدّ» كما يقول الأتراك، وهو أن يموت الأب قبل الجد أو الجدة مع وجود الأعمام. وكما يعلم من قواعد علم الفرائض ونظام العصبات أن الأقرب من الميت يحجب الأبعد عن الميراث، وإذا طبّقنا هذه القاعدة على مسألتنا: يحرز العم جميع التركة ويبقي اليتيم محرومًا. نعم، لو كان العمّ عطوفًا ومشفقًا على أولاد أخيه، وقد تربى بأخلاق الإسلام العالية لا يتركهم عالة ومحتاجين، ويعطيهم ما يستحق آباؤهم لو كان حيًّا، لكن للأسف الشديد أن حب جمع المال والاختصاص به وإيثار النفس على الغير -وإن كان الغير جزءا من نفسه- يمنع كثيرًا من الناس أن يأخذوا موقفًا صحيحًا في حياتهم، وكم رأينا عمًّا يعيش عيش المترفين وأولاد إخوانه محتاجون إلى قوت يومهم، وبالمناسبة أن هذه الظاهرة السلبية ليست خاصة لهذا الزمان الذي شاعت الفردية والأنانية أكثر من أي زمان مضى؛ بل كانت موجودة في كل زمان و مكان قلّت أو كثرت؛ لأن إنسان هذا العصر مثل إنسان في زمن أب الأنبياء آدم عليه السلام يحمل في داخله الغرائز نفسها مع تغير الصور والأشكال. والجد العاقل والجدة الحكيمة يوصي لأولاد ولده المتوفى منعًا من وقوعهم في براثن الفقر ويتدارك بذلك ما يمكن من إصابة الحرمان لهم، لكن المشكلة تظهر عند عدم إيصائه وموته بدون الوصية وترك الأيتام إلى ضمير الأعمام أو الأخوال إذا كان من مات في حياة الجد/الجدة البنتَ. ويبدو أن الحل الوحيد لإزالة هذه المشكلة اعتبار وصية الجد واجبة، حتى

---

[17] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 330/3.

[18] عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، *الاختيار لتعليل المختار*، (تحقيق: عبد اللطيف محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م)، 70/5.

لو مات بلا إيصاء يعد كأنه أوصى لأحفاده حتى يحصل ما يستحقه أبوهم أو أمهم لو كان حيًّا/حيّةً عند موت جدهم.

وهذا الرأي السليم ما تبنّاه معظم الفقهاء المعاصرين وتمَّ وضعه كقانون في بعض الدول الإسلامية، وهو في الحقيقة يستند على بعض آراء الفقهاء القائلين بوجوب الوصية لمن لا يرثون من الأقارب.[19] ويحقق المصلحة العامة للشريعة الغراء «من علاجه مشكلة الأحفاد بتعويضهم عن فقد المعين وإنقاذهم من ذل الحاجة، وقطع أسباب الضغينة بين أفراد الأسرة الذين يجمعهم أصل قريب.»[20] وهو مقرر في القانون المدني التركي أيضًا بنظام الخلفيّة، كما أن المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تركيا يفتي بذلك، ولا نرى بأسًا في نقله هنا:

ما يُعرف بين الناس بيتيم الجدّ هو الحفيد أو الحفيدة الذي مات أبوه قبل جدّه مع وجود أعمامه. ولا يرث هذا الحفيد من تركة جدّه بسبب وجود أولاد الميّت وفقًا لقاعدة الميراث القائلة: إنّ الأقرب يحجب الأبعد. هذا؛ وقد ركّز بعض الفقهاء على هذه النقطة وذهبوا إلى أنّ الجدّ يلزمه الوصيّة لأحفاده الذين مات أبوهم ليحميهم من التكفّف والفقر. ووفقًا لهذا الرأي؛ فإنّ الجدّ يجب عليه أن يوصي لأحفاده الذين توفّي أبوهم مقدارَ ما يستحقّه ولده هذا لو كان حيًّا بعده، بشرط ألا يتجاوز ثلث التركة. وممّن قال به من الفقهاء داود الظاهريّ، ومسروق، وقتادة، وطاووس، والطبري. وقد اعتبر بعض الفقهاء المعاصرين هذه الوصيّة واجبة متمسّكين في ذلك بهذه الآية التالية التي قيل إنّها منسوخة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾. وقالوا: إنّ الجدّ وإن مات قبل أن يوصي لصالح أحفاده يُعَدّ كأنه أوصى به. وقد أُدرج ذلك الرأي في قانون الميراث التونسي. ومن جانب آخر، فإنّ القرآن الكريم أوصى بإعطاء شيء من التركة أثناء تقسيمها بين الورثة للأقارب غير الوارثين. ومن أجل ذلك كلّه

[19] انظر لأدلة هذا الرأي وتفاصيل تطبيقه: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط*، (دار المعرفة، بيروت، 1993م)، 142/27؛ محمد أبو زهرة، *شرح قانون الوصية*، ص 221–225، 400–404؛ يوسف القرضاوي، *فتاوى معاصرة*، (المكتب الإسلامي، بيروت 2000)، 342/2–343.

[20] محمد أبو زهرة، *شرح قانون الوصية*، ص 402.

يرى المجلس الأعلى للشؤون الدينيّة في تركيا؛ أنّ رعاية يتيم الجدّ في تقسيم الميراث رأيٌ موافق للقرآن الكريم.[21]

والرأي المذكور ليس بعيدًا عما يقول الفقهاء من أن هذا النوع من الوصيةليس بواجب؛ بل مستحب، ومن المقررات الفقهية أن الحاكم إذا حكم في المجتهد فيه يرتفع الخلاف وبناء على ذلك إذا أوجب القانون مثل هذه الوصية تصير واجبة. ويبقى سؤال يحتاج إلى الجواب: وهو ما الحكم إذا كان المسلم يعيش في مجتمع ليس له حاكم يحكم بالشرع وبالتالي لا يوجد قانون ينص على وجوب هذا النوع من الوصية؟ والجواب: أن المفتي ينبغي له أن يفتي وفقًا لهذا الرأي ويقول بوجوب إعطاء سهم الولد المتوفى لأولاده؛ لأن المستفتي إنما يسأل حكم عمله معنويًا بمعنى هل عليه وبال في الآخرة أم لا؟ وهل يمكن أن يقال: إن ما فعله العم الذي لم يعط ولد أخيه شيئًا من الميراث وحرمهم من مال جدهم وتركهم فقراء فعلٌ يرضى به ضمير إنسان فضلًا عن الإسلام الذي إنما جاء لإحياء الضمير الإنساني وتربيته وترقيته؟ ثم الفتوى بحرمانهم عن الميراث يؤدي إلى إبعاد الأحفاد المحرمين عن الدين، لأنهم حُرموا باسم الإسلام كما أن تفسير وتوضيح هذا الحكم لمن يبحث عن علل أحكام الإسلام ومقصدها صعب للغاية.

ب. المقاصد الخاصة بأحكام الوصية

ونريد أن نفرد هنا مقاصد بعض أهم الأحكام المتعلقة بالوصية مثل الوصية للوارث والوصية أكثر من الثلث.

1. مقصد تأخير الوصية عن قضاء الديون

وممّا اتفق عليه الفقهاء أنّ من مات وعليه ديون وله وصية يقدم قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه حتى روي عن علي رضي الله تعالى عنه: «إنكم تقرؤون الوصية مقدمة على الدَّين، وقد شهدت النبي صلى الله عليه وسلم قدم الدَّين على الوصية»[22] إشارة إلى أن الله تبارك وتعالى وإن قدم الوصية

[21] *فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية*، ص 503-504 [رقم الفتوى: 907].
[22] *مسند أحمد*، 392/2 [رقم الحديث: 1222] *سنن الترمذي*، الفرائض 5 [رقم الحديث: 2094].

على الديون في قوله: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾[23] إلا أن الديون مقدمة عليها. وللطبري كلام نفيس في بيان لزوم رعاية الترتيب المتعلق بتركة الميت:

قسم الله تبارك وتعالى لولد الميت الذكور منهم والإناث ولأبويه من تركته من بعد وفاته، إنّما يقسّمه لهم على ما قسمه لهم في هذه الآية من بعد قضاء دين الميت الذي مات، وهو عليه من تركته ومن بعد تنفيذ وصيته في بابها، بعد قضاء دينه كلّه. فلم يجعل تعالى ذكره لأحد من ورثة الميت ولا لأحد ممن أوصى له بشيء إلا من بعد قضاء دينه من جميع تركته، وإن أحاط بجميع ذلك، ثم جعل أهل الوصايا بعد قضاء دينه شركاء ورثته فيما بقي لما أوصى لهم به ما لم يجاوز ذلك ثلثَه، فإن جاوز ذلك ثلثَه جعل الخيار في إجازة ما زاد على الثلث من ذلك أو ردّه إلى ورَثته، إن أحبّوا أجازوا الزيادة على ثلث ذلك، وإن شاؤوا ردُّوه؛ فأما ما كان من ذلك إلى الثلث فهو ماض عليهم. وعلى كل ما قلنا من ذلك الأمة مجمعة.[24]

وذكر المفسرون في صدد بيان نكتة تقديم الوصية على الديون في الآية وعرضها القرطبي سؤالًا ثم أجاب عنه بخمسة أجوبة:

الأول: إنما قصد تقديم هذين الفصلين على الميراث، ولم يقصد ترتيبهما في أنفسهما؛ فلذلك تقدمت الوصية في اللفظ.

الثاني: لما كانت الوصية أقلّ لزومًا من الدَّين قدّمها اهتمامًا بها؛ كما قال تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾.[25]

الثالث: قدّمها لكثرة وجودها ووقوعها؛ فصارت كاللازم لكلّ ميت مع نصِّ الشرع عليها، وأخّر الدَّين لشذوذه، فإنه قد يكون، وقد لا يكون. فبدأ بذكر الذي لا بدَّ منه، وعطف بالذي قد يقع أحيانًا. ويقوى هذا: العطف بـ»أو»، ولو كان الدَّين راتبًا لكان العطف بالواو.

الرابع: إنما قدمت الوصية إذ هي حظ مساكين وضعفاء، وأخّر الدين إذ هو حظ غريم يطلبه بقوة وسلطان، وله فيه مقال.

---

[23] النساء، 11/4.

[24] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، (التحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة، 2001م)، 496/6.

[25] الكهف، 49/18.

الخامس: لما كانت الوصية يُنشِئها من قبل نفسه قدمها، والدين ثابت مؤدّى ذكره أو لم يذكره.[26]

2. مقاصد عدم جواز الوصية للوارث

نقل ابن المنذر [ت. 930/318] أن الأمة أجمعوا على أنه لا وصية لوارث.[27] وممن ينقل عنه انعقاد الإجماع في ذلك مالك بن أنس فإنه قال: «السنة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا تجوز وصية لوارث إلّا أن يجيز له ذلك وَرَثة الميت».[28] ومستند ذلك الإجماع قول النبي صلى الله عليه وسلم الذي خرجه البخاري معلقًا[29] والآخرون موصولًا: «إن الله تبارك وتعالى قد أعطى كلَّ ذي حق حقه، فلا وصية لوارث».[30] قيل: إنه نسخ آية الوصية مع كونه من الآحاد. وهنا سؤال يطرح نفسه ويتطلب الجواب لا سيما من الحنفية الذين لا يجوزون أن ينسخ الكتاب إلا بالمتواتر وهو: كيف يجوز انتساخ الآية بخبر الواحد؟ وأجاب الكاساني قائلًا:

إنّ هذا الحديث متواتر غير أن التواتر ضربان: تواتر من حيث الرواية، وهو أن يروي الخبر جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وتواتر من حيث ظهور العمل به قرنًا فقرنًا من غير ظهور المنع والنكير عليهم في العمل به إلا أنهم ما رووه على التواتر؛ لأن ظهور العمل به أغناهم عن روايته، وقد ظهر العمل بهذا مع ظهور القول أيضًا من الأئمة بالفتوى به بلا تنازع منهم، ومثله يوجب العمل قطعًا، فيجوز نسخ الكتاب العزيز به، كما يجوز بالمتواتر في الرواية إلا أنهما يفترقان من وجه، وهو أنّ جاحد

---

[26] أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، (تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، رياض 2003)، 74/5.

[27] أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، *الإجماع*، (تحقيق: أبو حماد صغير بن أحمد، مكتبة الفرقان، مكة المكرمة، 1999م)، ص 98. انظر أيضًا: ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (دار الكتاب العربي، بيروت 2005)، ص 613.

[28] أسامة بن سعيد القحطاني والآخرون، *موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي*، (دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، 2012)، 416/8.

[29] *صحيح البخاري*، الوصايا 6 [رقم الحديث: 2747].

[30] *مسند أحمد*، 211/29 [رقم الحديث: 17664]؛ 628/36 [رقم الحديث: 22294]؛ *سنن الترمذي*، الوصايا 5 [رقم الحديث: 2120]؛ *سنن ابن ماجه*، الوصايا 6 [رقم الحديث: 2714].

المتواتر في الرواية يكفر وجاحد المتواتر في ظهور العمل لا يكفر لمعنى العرف في أصول الفقه.[31]

وقريب من ذلك الإجماع اتفاقهم على أن الورثة إذا أجازوا ما زاد على الثلث تجوز الوصية خلافًا لأهل الظاهر والمزني.[32]

هذا هو الجانب الفقهي للموضوع إجمالًا. ونرى أن الفقهاء وُفِّقوا فيما ذكروا في صدد بيان مقصد هذا الحكم تعليلات ومصالح، منطلقين من أن منعَ النبي صلى الله عليه وسلم الوصية للوارث حكم معقول المعنى، وشرع من أجل الحفاظ على حق الورثة وليس عبادة غير معقول معناه.[33] ويمكننا أن نلخّص قولهم: إن الوصية للوارث غالبًا ما يؤدي إلى أن يتأذى الآخرون وإلى قطيعة الرحم والإثارة بينهم الحقد والضغائن.[34] وفي الحقيقة إن هذه الحكمة مقصد عظيم من مقاصد الشريعة؛ لأن الشريعة أولت اهتمامًا كبيرًا لإيجاد المحبة فيما بين أفراد الأسرة ثم المحافظة عليها، وشرّعت في ذلك أحكامًا كثيرة من وجوب إرضاع الولد، والنفقة عليه، وتعليمه أحكام الدين، ثم تزويجه -على رأي من يوجب ذلك- إن تيسّر، وصلة الرحم وغيرها من الأحكام، حتى عدّ الله سبحانه وتعالى وجود المودة والرحمة بين الزوجين آية من آيات وجوده وعظمته، وبالتالي كل ما يؤدّي إلى إخلال ذلك المقصد ينبغي منعه والاجتناب عنه، فصار ورودُ حكم عدم جواز الوصية للوارث في محلّه، ثم تقييد تنفيذ الوصية للوارث برضاهم

---

[31] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 330/7-331. وذكر الكاساني احتمالًا آخر في تحديد الناسخ وهو أن الناسخ آيةُ المواريث وفي الحديث ما يدل عليه؛ فإن النبي قال: «إن الله تبارك وتعالى أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث». وقوله: «كل ذي حق حقه» أي: كل حقه فقد أشار عليه الصلاة والسلام إلى أن الميراث الذي أعطي للوارث كل حقه، فيدل على ارتفاع الوصية، وتحول حقه من الوصية إلى الميراث وإذا تحول فلا يبقى له حق له في الوصية كالقبلة لما تحولت من بيت المقدس إلى الكعبة لم يبق ببيت المقدس قبلة. وكالدَّين إذا تحول من ذمة إلى ذمة لا يبقى في الذمة الأولى. هذا رأي أبي بكر الرازي المعروف بالجصاص. انظر أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، (تحقيق: عصمة الله عنايت الله والآخرون، دار البشائر الإسلامية – دار السراج، بيروت، 2010م)، 153/4؛ السرخسي، *المبسوط*، 142/27-143.

[32] ابن رشد، *بداية المجتهد*، ص 613.

[33] ابن رشد، *بداية المجتهد*، ص 613.

[34] الموصلي، *الاختيار*، 63/5؛ محمد بن محمود أكمل الدين البابرتي، *العناية شرح الهداية*، (دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ) 23/10.

هو بعينه حكمة؛ لأن عدم تجويزه كان لمصلحتهم، وإذا أجازواها تزول المشكلة، ولا يبقى محلًا للقلق. وبهذا الحكم يتميّز نظام الوصية في الشريعة عن القانون المدني التركي؛ لأنه يجيز الوصية للوارث بشرط بيان ما تتعلق به الوصية أثناء توزيع التَّرِكة بين المستحقّين.

3. مقاصد تقييد صلاحية الإيصاء في حدود الثلث

ذكر ابن المنذر وغيره من الفقهاء أن العلماء أجمعوا على عدم جواز الوصية في أكثر من الثلث لمن ترك ورثة.[35] والأصل في قصر الوصية على الثلث حديث سعد بن أبي وقاص الذي قال فيه: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتدّ بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: «لا» فقلت: بالشطر؟ فقال: «لا» ثم قال: «الثلث والثلث كبير -أو كثير- إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكفّفون الناس...».[36]

وهنا سؤالان ينبغي أن يجاب عنهما: الأول: هل يجوز الوصية لمن لم يترك ورثة بأكثر من الثلث؟ والثاني: هل يجوز لمن ورثته أغنياء أن يوصي أكثر من الثلث؟ وفي الحقيقة أن الجواب لكلا السؤالين يتوقف على اعتبار الحكم معللًا وعدمه ثم على حدود تعليله. قال ابن رشد: «ومن جعل الحكم عبادة -وإن كان قد علّل بعلة- لم يُجوِّز الوصية بأكثر من الثلث، ولأن الأمة حينئذ تنزل منزلة الورثة. أما من جعل هذا السبب خاصًا وجب أن يرتفع الحكم بارتفاع هذه العلة فأجاز الأكثر من الثلث».[37] هذا جواب عن السؤال الأول، وأما عن السؤال الثاني لم نعلم أحدًا من الفقهاء القدماء أجاز الوصية أكثر من الثلث لمن كان له ورثة سواء كانوا أغنياء أم فقراء بينما قال به بعض من المعاصرين مثل محمد طاهر بن عاشور فإنه قال في صدد بيان تقسيم أفعال النبي صلى الله عليه وسلم بعد تنصيصه على أن الأصل في أفعال النبي هو التشريع وهو المراد الأول من بعثه، فلذلك يجب المصير إلى اعتبار ما صدر عنه من الأقوال والأفعال مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك:

---

[35] ابن المنذر، *الإجماع*، ص 98؛ ابن رشد، *بداية المجتهد*، ص 614.

[36] *صحيح البخاري*، الجنائز 36 [رقم الحديث: 1295]؛ *صحيح مسلم*، الوصية 5 [رقم الحديث: 1628].

[37] ابن رشد، *بداية المجتهد*، ص 614.

قد أجمع العلماء على الأخذ بخبر سعد بن أبي وقاص، حيث سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يوصي في ماله. قال له: «الثلث والثلث كثير». فجعلوا الوصية بالزائد على الثلث مردودة إلا أن يجيزها الورثة. ولم يحملوه محمل الإشارة والنصيحة، مع ما قارنه ممّا يسمح بذلك، وهو قوله: «إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس» فإنه مُؤذِن بالنظر إلى حالة خاصة بسعد وورثته وشدة فقرهم، ومع كونه جرى بين رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وبين سعد خاصة، ولم يفعل به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا رواه عنه غير سعد. فكان للفقيه أن يجيز الوصية بأكثر من الثلث لمن كان ورثته أغنياء -ولم يقل به أحد من أهل العلم- أو لمن لم يكن له وارث.[38]

نفهم من كلام العلامة أنه وسّع حدود التعليل حتى يمكننا القول إنه علّل الحُكم بالحِكمة وقال بإمكانية القول بجواز الوصية أكثر من الثلث لمن وَرَثته أغنياء، وهو في الوقت نفسه معترف بانعقاد الإجماع على حكم عدم جواز الوصية بأكثر من الثلث. ويبدو في الوهلة الأولى أنّ ما اقترحه ابن عاشور قول يحقق الحكمة التي نيط بها الحكم بغض النظر عن وجود الإجماع على عكسه، لكن لو أمعنّا النظر نرى أن بإمكان الإنسان -وهو حيٌّ يرزق ويتمتع بعقل وتفكير سليم- أن يتصرّف في ماله كيف يشاء، وألّا يترك ما يريد أن يعمله بماله إلى ما بعد موته عبر الأوصياء، أما إذا أهمل في ذلك ولم يقم بما يرغب فيه وترك ذلك بعد موته فلا نرى له حقًّا غير ما أعطاه الشارع حفاظًا على حقوق الورثة وهو الثلث؛ لأن المال تعلق به حق الورثة. ثم إن جمهور الفقهاء قالوا بنفاذ الوصية بأكثر من الثلث إذا وافق عليها الورثة، وإذا قام الإنسان بتربية أولاده وسائر ورثته بتربية الإسلام وزيّنهم بحب الخيرات ورُوح الإيثار لا شك أنهم لن يهملوا ما أوصى به مورثهم، لا سيما إذا كانوا أغنياء ويتبادرون لتنفيذه.

وأمّا القانون المدني التركي فقد قسّم الورثة إلى صنفين: من لهم سهم محفوظ/مدّخر وهم: الزوجان، والأم والأب والفروع، ومن ليس لهم سهم محفوظ وهم عدا ما ذكر: من الجد والجدة وغيرهم. أما مع وجود الصنف الأول فلا يحق للمورث أن يتعدّى حقهم في التَّرِكة، ويقتصر حق تصرفه

[38] محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، (دار النفائس، عَمّان، 2001)، ص 229-230.

بالوصية مع حفاظ سهمهم حتى لو أوصى بجميع ماله لا ينفذ إلا في إطار صلاحيته. وله أن يتصرف في ماله بالوصية كما يشاء مع وجود الصنف الثاني،[39] وهذا يعنى: لو كان للمتوفى جدّ وجدّة أو عم أو أبناء عمّ الذين ليس لهم سهم محظوظ له أن يوصي بجميع ماله ويجعل أصل أصله أو شقيق أصله محرومًا من تركته. ولا يخفى ما فيه من الخلل والتناقض في ذلك القانون الذي مصدره القانون المدني السويسري المنصبغ بالثقافة المسيحية والثقافة الغربية القديمة؛ لأن اعتبار الجد والجدة وارثًا قانونيًا ثم عدم حفظ حقوقهما بتقييد حق الوصية تناقض ثم إن من ليس لهم حق محفوظ من أقرب الناس إلى الميت وربما لهم مساهمة في كسبه والحفاظ على حياته وماله، وأحيانًا يكون أصل مال الميت من أبيه، وأبوه أخذ من أبيه واستفاد من نفوذه ودوره بين الناس ويصير للجد مساهمة غير مباشرة في المال الذي ادخره الحفيد الميت؛ لذلك ليس من العدل والإنصاف حرمان الحفيد جده من ماله وطريق الوصية.

المبحث الثاني: مقاصد أحكام المواريث

تعرف الأحكام المتعلقة بالتركة بأحكام الفرائض أو المواريث. وكما ثبت بالاستقراء أن القرآن الكريم ذكَر الأحكام التشريعية عمومًا مجملًا وترك بيانه وكيفية تطبيقاتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم إقرارًا وتأييدًا لأهمّ وظيفة من وظائف النبي عليه الصلاة والسلام وهي التبيين. هذا هو الغالب للمنهج القرآني، أما إذا كان الأمر متعلقًا بحقوق الناس الماليّة فتولى بيانه، ولم يتركه حتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم مثل مصارف الزكاة، حيث قال النبي عليه السلام لمن طلب منه أن يعطيه شيئًا من الصدقة: «إن الله لم يرضَ بحكمِ نبي ولا غيره في الصدقة حتى حكم هو فيها فجزّأها ثمانيةَ أجزاءٍ، فإن كنتَ في تلك الأجزاء أعطيتك حقك».[40] ويتجلى هذا المنهج في أحكام المواريث بشكل أوضح وأقوى؛ لأن معظم ما ورد في القرآن الكريم من الألفاظ المتعلقة بسهام الفرائض ألفاظ خاصة تدل على ما وضع لها بشكل قطعي بلا حاجة إلى بيان التفسير، وبعبارة

[39] Şakir Berki, "İslam Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (1978): s 4-5.

[40] *سنن أبي داود*، الزكاة 23 [رقم الحديث: 1630].

أخرى إن تلك الألفاظ محكمة لا يختلف في فهمها اثنان، وبالتالي لا يقبل تأويلًا ولا نسخًا، وإذا ورد حكم بمثل هذه اللألفاظ والعبارات نستطيع أن ننسب الحكم إلى الله تعالى ونحكم بأنه مقصود لله سبحانه وتعالى. وهذا يعني أنّ أسس المواريث الواردة في القرآن الكريم قطعية لا مجال للاجتهاد.

وسبب تركيزنا على هذا الجانب من أحكام المواريث ظهور فكرة ما يسمى بـ«القراءة المعاصرة» أو الجديدة للنصوص الدينية التي انتشرت في مختلف العالم الإسلامي لا سيما في تركيا وتونس وشبه القارة الهندية،[41] وتلقّاه بعض الباحثين بالقبول في الأوساط العلمية. ويدّعي أصحابها أن النصوص القرآنية إنما وردت في ظروف خاصة مرتبطة بأعرافها وثقافاتها وإمكانيتها؛ لذلك ينبغي لمن يريد أن يفهم النصوص أن يقوم بحركتين: الحركة الأولى ينتقل بها إلى زمان نزول الوحي كي يستخرج الحكمة أو المصلحة التي من أجلها ثبت الحكم، ثم بالحركة الثانية يأتي إلى زمانه ويُنشئ حكمًا يناسب عصره، ويحقق الحكمة التي وصل إليها من خلال دراسته للنصوص، ولا فرق عندهم بين حكم ثبت بنصٍّ قطعي الدلالة أو ظنيها؛ فمثلًا أن الحكمة من شرعية قطع يد السارق عندهم هي زجر من يريد التعدّي على أموال الناس ويعيش من حسابهم وبالتالي الحفاظ على أموال الناس، فكان طريق الزجر في عهد الوحي هو قطع يد السارق فليس بالضرورة أن يبقى هذا الطريق البديل الأمثل والوحيد لتحقيق تلك المصلحة، وإذا كان حبسه يمنعه من ارتكاب جريمة السرقة ويزجر غيره منها يمكن تحقيق حكمة النص بالحبس أو غيره من العقوبات، ولا تعد هذه العملية مخالفة للنص؛ بل تحقيق روح النص. ومثل ذلك يقال في شهادة المرأة وحقها في الميراث كما ذكرنا طرفًا مما ذكر في تبرير هذا القول في تمهيد البحث. وخلاصة ما قالوا: إن المرأة لم تعد كما كانت في عصر النبي صلى الله عليه وسلم والقرون التالية بعده؛ ولم يبق الابن وحده هو المسؤول عن الإنفاق وتحمل عبء تكاليف المنزل؛ بل صارت أخته شريكة له في العمل والكسب وشريكة له في المغرم والمغنم؛ لذا فإن

[41] أشهر الممثلين لهذه الفكرة في تركيا محمد سعيد خطيب أغلو الأستاذ المتقاعد في كلية الإلهيات في جامعة أنقرة، وفي تونس عبد المجيد الشرفي، وفي شبه القارة الهندية فضل الرحمن الذي درّس أستاذًا في جامعة أنقرة، وكان له تأثير قوي على طلابها وأساتذتها.

السبب الذي يتطلب تطبيق حكم: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [سورة النساء، 11/4] لم يكن واردًا في هذا العصر إلا تحت هذه الظروف لا يمكن أن تقتنع المرأة التي صارت مهندسة أو طبيبة أو صاحبة الشركات بعدالة هذا هذا الحكم وقانونيته.[42]

هذا وما أشبهه من الأفكار التي لا شكّ أن أصحابها قد تأثروا من ضغط الثقافة الغربية الحاكمة للأسف الشديد على الدنيا حاليًا حيث فرضَت نفسها مع العولمة على جميع البشرية، ولم يبق شعب مهما يكن بعيدًا عن الحضارية الغربية إلا وتأثر منها، وغيّرت ثقافته في الأكل واللباس والعمل وطريقة تفكيره، وصار عدم قبول ما تفرضها رجعية وتخلّفًا. مع العلم والتجربة بأنها لم تأتِ للبشرية بالسعادة ولا السكينة القلبية والاطمئنان.

المشكلات الثلاث للقراءة المعاصرة للنصوص:

ويمكن أن نذكر ثلاث مشكلات أساسية لما يسمّى بالقراءة المعاصرة.

أولًا: اتخاذ الغرب معيارًا للقيم: وهذا في الحقيقة عنصر أساسي في تكوّن عقول بعض المثقفين الذين اعتبروا ما وصل إليه الغرب شيئًا يجب أخذه وتحويل جميع الأشياء بما يوافقه؛ كأن الحلال ما أحلّه الغرب والحرام ما حرّمه الغرب، والحسن ما حسّنه الغرب والقبيح ما قبّحه الغرب؛ وإذا كانت المرأة تشتغل في الغرب سائقة للحافلة أو عاملة في المعامل والمصانع في أثقل الأعمال في المصانع ينبغي الاقتداء بها، وإذا كان الغرب على زعمهم استطاعت أن تنهض عبر إدخالها الربا في كل شيء يلزم المسلمين متابعتهم. ويمكننا أن نكثر الأمثلة.

ثانيًا: نظرتهم إلى القرآن الكريم: ومن أجسم الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء الباحثون جعلُ القرآن الكريم بمثابة الكتاب المقدس أي التوراة والإنجيل يمكن تأويله وتفسيره بلا مراعاة قواعد وضوابط معينة استخرجت من استقراء اللغة التي جاء الكتاب بها حتى يدعي البعض بأن باحثًا ما، يستطيع أن يفهم الإنجيل أصحّ مما فهمه كاتبه؛ وهذا المنهج

[42] انظر على سبيل المثال: عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، (بيروت 2008)، ص 82؛ عبد المجيد الشرفي، *مرجعيات الإسلام السياسي*، (مكتبة الفكر الجديد، تونس 2014)، ص 50-51.

Salim Öğüt, "Kur'an'ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi" Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8, (2006): 12-18.

في تفسير الكتاب المقدس يمكن قبوله جزئيا؛ لأن الكتاب المقدس في نهاية المطاف كلام بشري وليس وحيا بشكل كامل يتأثر بظروف حياة البشر وإمكانيات زمانهم لكن تطبيقه في تفسير القرآن الكريم الذي لم يدخل فيه حرف واحد من كلام البشر غير معقول؛ لأن الفرق بين كلام الله تعالى وكلام البشر كالفرق بين الله وخلْقه، والادّعاء بأن الإنسان يمكن أن يعرف قصد الله تعالى متتبّعًا الظروف المحيطة لنزول الوحي ادّعاء كبير لا يناسب القرآن، وأقصى ما يمكن للمفسّر أن يجزم ويحدد المعنى المقصود لله تعالى في حدود النصوص التي دلالتها قطعية، وما عدا ذلك لا يجوز أن يقول: هذا ما أراده الله تعالى جازمًا به. وبهذا يظهر الخطأ في تحديد مصلحة أو حكمة لحكم ما بلا رعاية دلالات الألفاظ ثم الإتيان بحكم غير ما يدل عليه النص مدّعيًا أن الحكم الجديد يحقّق إرادة الله من ذلك الحكم أكثر ممّا تفيده الألفاظ.

ثالثًا: التلاعب باللغة: ومن المعلوم يقينًا أن اللغة أهم وسلية للتفاهم، والحفاظ على دلالات اللغة بمثابة صمام الأمن للفهم الصحيح سواء كان المفهوم نصوصًا دينية أم قوانين وتعليمات رسمية أم كلام بشرٍ. والقراءة المعاصرة ليس لها حدّ يحدّها ولا إطار يحيطها، وهي تفتح المجال لتفسيرات وتأويلات لا حدود لها، لا فرق بين أن يكون اللفظ ظاهرًا أو نصًّا؛ أو مفسّرًا أو محكمًا، فمعنى ذلك أن آيات المواريث المحكمة يجوز عندهم تفسيرها كما يوافق عقول الناس المعبوث بهم والمصبوغ بصبغة غير إسلامية؛ إذا كانت الحضارة الأوروبية لا تعطي الوالدين مع وجود الفروع نصيبًا من تركة أولادهم ينبغي عدّها حكمة ومصلحة ثم تأويل آيات الله بشكل يناسبها.[43]

ومن ثمة نرى أنه من الواجب الإشارة إلى أن الموقف الصحيح في تقويم الحِكم والمقاصد التي بُنيَت عليها أحكام المواريث هو الالتزام بقواعد تفسير النصوص واحترام طبيعة اللغة العربية والعرف المقارن لنزول الوحي لتحديد معاني الألفاظ القرآنية بشكل صحيح، وأن يُسدّ باب

---

[43] انظر لعرض هذه الأفكار وما قيل في نقدها: علي محي الدين القره داغي، *الاجتهاد والفتوى*، (دار البشائر الإسلامية، بيروت 2017)، ص 152–166؛
Abdülkadir Erkut, *Kur'an'a Modernist Bir Yaklaşım (Abdülmecid eş-Şerefî Örneği),* (Ankara: Fecir Yayınevi, 2022), s. 168-171.

الاجتهاد أمام الألفاظ المحكمة والأحكام المجمع عليها بعد التأكّد من وقوع الإجماع، وعدم اعتبار الأحكام الاجتهادية بمثابة الأحكام القطعية.

أ. المقاصد العامة في أحكام المواريث

وقبل أن ننتقل إلى مقاصد أحكام المواريث نريد هنا أن نتطرق إلى التوجّهات والنظريات الموجودة في نظام تقسيم التَّركة حتى يظهر مكانة وخصوصيات نظام التركة في الشريعة الإسلامية والمقاصد العامة منها. ولمّا درسنا تاريخ القوانين نرى أنه توجد مدرستان في نظام الإرث:

1. النظام الليبرالي: وهو نظام يعترف بحق الملكية للأفراد ويقرّ بحق انتقال مال المتوفى إلى ورثته. وتحته أنواع:

أ. نظام يحفظ الأسرة: يعتمد على حفظ حقوق الورثة فلا يجيز حرمان الوارث عن الميراث إلا بشروط قاسية، ويمنع المورث من أيّ تصرف يعود إلى الورثة بالضرر؛ فمثلا إن قانون الجرمان يعتبر أن من يحدد الورثة هو الله؛ لذلك لا يوجد فيه نظام الوصية. ونرى آثار هذه الفكرة في القانون المدني التركي وأنظمة القوانين الأوربية مثل السهم المدّخر/المحفوظ لصالح الوارث، والورثية القانونية.

ب. نظام يحفظ المورّث (النظام الفردي): يتيح للفرد حقّ أن يتصرف في ماله مضافًا إلى ما بعد موته كيف يشاء، وله صلاحية كاملة في تحديد ورثته وتعيين من ينتقل إليه ماله بعد وفاته، وتقوم الوصية بدور كبير في هذا النظام الذي كان نافذًا في القوانين الرومانية ثم عُدِّل في القوانين الأوروبية.

ت. النظام المختلط: وهو نظام يجمع بعض خصوصيات النظام الفردي والنظم الأخرى بأن يأخذ من قانون الجرمان أسس ما يحفظ الأسرة من اعترافه فكرة الحق/السهم المدّخر لصلاح الوارث ويأخذ أيضًا من القوانين الرومانية من إعطائه حق الوصية للمورث. وهذا النظام تم قبوله في معظم القوانين الأوروبية، وبما أن مأخذ القانون المدني التركي القانونُ السويسري فيمكننا القول إن نظام المختلط سارٍ في تركيا منذ 1926م.

2. النظام الشيوعي: وهو عكس النظام الليبرالي حيث يضيّق صلاحية المورث في التصرف في ماله، ولا ينفصل هذا النظام عن الفكرة الشيوعية في الكسب والتوزيع وغير ذلك، ويهدف أن تعود التركة في نهاية المطاف

إلى الدولة. كان هذا النظام حاكمًا في الاتحاد السوفيتي والصين الشيوعية لكن مع مرور الزمن بدأ يضعف ويفقد من شدتها وقسوتها.[44]

ومن هنا تظهر الخصائص أو المقاصد العامة لنظام الإرث في الإسلام. فإن الإسلام ولد في بيئة سماها القرآن الكريم جاهلية، ولم يكن نظام الإرث فيها عادلًا بحيث إن المرأة ليس لها حق فيما تركه والداها وأقاربها، وكذلك الصغير من أولاد المتوفى ليس له في مال أبيه نصيب، وكان الذكور الكبار لهم وحدهم حق في التركة، وكانوا يرثون جميع ما تركه المتوفى حتى نساءه، وجاء الإسلام فألغى من أحكام الجاهلية في الإرث ما ألغى، وصحّح بعضًا منها، وحافظ على بعض منها. وما ذكره الطبري في سبب نزول قول الله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾[45] أوضح دليل يدلّ على العقلية الجاهلية في الإرث: «نزلت في أمّ كحة وابنة كحَّة وثعلبة وأوس بن سويد، وهم من الأنصار، كان أحدهم زوجها، والآخر عمّ ولدها، فقالت: «يا رسول الله توفّي زوجي وتركني وابنته، فلم نورَّث»، فقال عمّ ولدها: «يا رسول الله لا تركب فرسًا، ولا تحمل كلًّا، ولا تنكأ عدوًّا يكسَب عليها، ولا تكتسب».[46] وكما تدل هذه الرواية أن يحق له أن يرث عندهم هو من يركب الفرس ويقاتل العدو ويكسب المال ويغنم، ولم تكن المرأة تقدر على ما ذكر فلا تستحق أن ترث أباها وإن كانت من صلب واحد مع أخيها.

وبشكل عام إن نظام الإرث في الإسلام يمثل الوسطية كما هي خصيصة بارزة في جميع ما أتى به الإسلام، وفيه خير ما يوجد في كلّ النظم التي سبق ذكرها؛ وإنه لم يعط المورث حق التصرف الكامل في تركته يوصي كيف يشاء ولمن يشاء؛ بل قيّد حقّ الوصية بالثلث ولغير الورثة، ولم

---

[44] انظر للتفصيل:
Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku, (İzmir: Çağlayan Matbası, 2008), s. 17-20; Abdüsselam Arı, İslam Miras Hukuku, (İstanbul: İFAV Yayınları:2020), 16-23; Eren, Fikret - Yücer Aktürk, İpek, Türk Miras Hukuku, (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), s. 10-12.

[45] النساء، 7/4.

[46] *جامع البيان* للطبري، 430/6؛ أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب*، (دار إحياء التراث العربي، بيروت 1420ه)، 502/9.

يعطه حق حرمان ورثته، وجعل انتقال التركة إلى الورثة اضطراريًّا بحيث تنتقل التركة إليهم بمجرد وفاة المورث مع وجوب تقديم الحقوق الثلاثة المتعلقة بالتركة من تكفينه وتجهيزه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه.

ب. المقاصد الخاصة بأحكام المواريث

وبعد أن ذكرنا المقاصد العامة لأحكام المواريث نريد هنا أن نخصّ بذكر أهم أحكام المواريث ومقاصدها. ولا نقدر أن نذكر في هذه العجالة جميع الأحكام فردًا فردًا؛ لأنه يحتاج إلى بحث واسع معترفًا بأنه يستحق إفراد دراسة مستقلة.

1. مقاصد تحديد أسباب الإرث

اتفق الفقهاء على ثلاثة أسباب للإرث وهي: نكاح، وقرابة، وولاء. وعبّر عنها في الرحبية:

أسباب ميراث الورى ثلاثة كلّ يفيد ربه الوراثة

وهي نكاح وولاء ونسب ما بعدهن للمواريث من سبب

إن النكاح والقرابة يُعدّان سببًا للوراثة في جميع الأنظمة التي ترى حق الملكية الشخصية للفرد مع اختلاف حق كلّ من الزوجين، وكذا الأقارب في التركة بين نظام وآخر. وإن الإسلام يعلّم المسلم بأن جميع ما يظن أنه يملكه هو مال الله تعالى وأنه خليفة في ذلك، فيتجلى هذا الأساس في قول الله تبارك وتعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [سورة الحديد، 57/7] إذًا فينبغي له أن يعتقد بأن المال مال الله تعالى، وأنه وديعة عنده فيجب عليه أن تكون جميع تصرفاته موافقة لشرعه كالوكيل الملتزم بما تأمره الوكالة. وفي هذا الإطار يجوز له أن يخصص لمن يريد من ماله في حياته ويوصي في حدود الثلث، ثم إذا بقي شيء من ماله يستحق أقرب الناس إليه، وهم فروعه وأصوله وفي حالة عدم وجودهم تنتقل التركة إلى فروع أبيه وجده. وكما يعلم بالتجارب والحس أن الإنسان يعمل أولًا من أجل أن يعيش ويحافظ على حياته ثم لأولاده الذين تسبب في مجيئهم إلى الدنيا حتى يقول بعض الناس ما نعيش ونتموّل إلا من أجل أولادنا، ولذا لا بدّ أن يكون له حق في خلفية أولاده وأقاربه له في ماله؛ لأنهم كانوا سببًا حافزًا

له في الاكتساب والادخار، وإذا علم أن ماله بعد موته لا ينتقل إلى أولاده؛ بل سيذهب إلى الأجانب يفتر عزمه ويقلّ جهده وإنتاجه ربما لا يجد في نفسه سائقًا ومحركًا للعمل ويعيش عبئًا على الدولة أو الناس. ومن هنا أن اعتراف الخلَفية في المال بين الشخص وورثته لها مقصد عظيم يعود فائدته إلى الفرد والمجتمع معًا. وكذلك الأمر بالنسة للزوجين اللّذَين كان كل منهما لباسًا للآخر يستر نقصه ويشارك سروره وحزنه، ويحفظ ماله، ويربي من يخلفه، ويساهم في اكتساب الآخر وادّخاره، نعم الزوج المخلص لزوجه لا يفكر فيما يعود مال زوجه بعد وفاته، ويتعامل بالمودة والرحمة بلا توقع منفعة دنيوية، لكن لحياة تدوم بعد وفاته، وهي تتطلّب ما به القوام، وهو المال وبالتالي ينبغي أن يكون له حق في ماله؛ لأنه إذا علم أنه لن يستفيد من مال زوجه بعد وفاته وسيكون محرومًا منه ربما لا يعتني في الحفاظ على ممتلكات الآخر كما يليق. وما قلناه من المقاصد لا يتغير الحكم فيها بين الرجل والمرأة؛ لذلك كلّه فإن الشريعة أعطت نصيبًا لكل من الزوجين في تركة الآخر مراعيةً لظروف كل منهما من حاجتهما إلى المال والتكاليف والمسؤوليات التي تحمّلها.

أما السبب الثالث فهو الولاء الذي يستحق المرء الميراث بسبب عتق شخص في ملكه أو بسبب عقد الموالاة. بمعنى إذا لم يخلف المتوفى الذي كان عبدًا فأُعتِق وارثًا من أصحاب الفرائض والعصبة النسبية يستحق مولاه الذي أعتقه تركته؛ لأنّ الرقّ موتٌ حكمًا، كما يعلم وأن المعتِق بتحريره عبده كأنه أحياه حيث جعله يملك ذمة، يبيع ويشتري، ويكتسب ويتمول ويتزوج ويتصرف كيف يشاء، وأنه إذا ملك مالًا بما صار له من أهلية الأداء ثم لم يترك أحدًا من أقاربه فينبغي أن يكون لمعتقه حق في ماله فها هي الشريعة الغراء راعت هذا الجانب من العلاقة وأعطت المعتق حق الوراثة لمعتَقه. وكما يعلم أن الحنفية جعلوا مولى الموالاة -وهو شخص مجهول النسب آخى معروف النسب ووالاه، فقال: إن جنت يدي جناية تجب ديتها على عاقلتك، وإن حصل لي مال فهو لك بعد موتي- سببًا للإرث إذا لم يكن للمتوفّى ذوي الفرائض والعصبات النسبية والسببية وأصحاب الرد وذي الأرحام. ويبدو أن المقصد من جعله وارثًا ظاهرًا للغاية؛ لأن الشريعة احترمت إرادة من يتمتع بأهليّة الأداء وأعطته حق الحرية في التصرف في إطار يحفظه، ولا يخرج موضوع ميراث مولى الموالاة عن هذا الأساس؛

لأن الإنسان ينبغي أن يكون له صلاحية في الاتفاق مع الآخر في المغنم والمغرم بشرط ألا يسبّب تصرّفه هذا تضرّر أي إنسان آخر، ومن ثَمّ رأى الفقهاء الحنفية عقد مولى الموالاة جائزًا وسببًا للإرث.

2. مقاصد موانع الإرث

يثبت التوارث بين شخصين بوجود سببه ثم تحقق شروطه مع عدم الموانع. وإذا وجد مانع يمنع الشخص من أن يرث الآخر فلا يبقى للسبب حكم. وموانع الإرث المتفق عليه بين الفقهاء ثلاثة، وهي كما في الرحبية:

وَيَمْنَعُ الشَّخْصَ مِنَ الْمِيراثِ وَاحِدةٌ مِنْ عِلَلٍ ثَلاثِ
رِقٌّ، وَقتْلٌ، واخْتِلافُ دِينِ فَافْهَمْ؛ فَلَيْسَ الشَّكُّ كَاليَقِينِ

أضاف الحنفية مانعًا آخر وهو اختلاف الدارين، وتصير الموانع عندهم بذلك أربعة. والحكمة من جعل هذه الأشياء مانعة للتوارث واضحة غاية الوضوح، فلا حاجة في شرح الرقية –لا أعادها الله تعالى– وأسباب كونها مانعة للإرث. أما القتل فإن الأئمة الأربعة اتفقوا على أن القتل الذي يتعلق به القصاص يمنع القاتل البالغ العاقل من الميراث إذا كان القتل مباشرًا، واختلفوا في تفاصيل ذلك كما يعرف في الكتب الفقهية.[47] ويستند هذا الحكم على حديثِ النبي صلى الله عليه وسلم القائل: «لا يرث القاتل»[48] والحديث وما بني عليه من الحكم صار أصلًا للقاعدةِ الفقهية القائلة: «من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه».[49] والحكمة من عدّ القتل الموجب للقصاص والكفارة مانعًا للتوارث تنبني على حفظ أرواح الناس وسدّ باب العدوان على المورث من أجل حطام الدنيا؛ لأن الإنسان يمكن أن تُسوِّل إليه نفسه بأن يملك ما سيصير إليه في المستقبل في أقرب وقت، ويستعجل وفاة مورّثه وأحيانًا يؤديه إلى فعل لا يحمد عقباه، هذا وما أشبهه من الاحتمالات تفرض إنشاء حاجز منيع أمام إغواء النفس والشيطان، وها هي الشريعة الغراء وضعت الحدود اللازمة، وحالت بين الإنسان وما تأمره به نفسه الأمارة؛ ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ

---

[47] ابن المنذر، *الإجماع*، ص 94؛ السرخسي، *المبسوط*، 47/30.

[48] *مسند أحمد*، 423/1 [رقم الحديث: 346].

[49] انظر لشرح القاعدة وما بني عليها من الأحكام: علي حيدر أفندي، *درر الحكام في شرح مجلة الأحكام*، (تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، 1991م)، 99/1.

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.[50] ولا يختلف القانون المدني التركي في جعله القتل مانعًا للتوارث عن الشريعة.[51]

أما كون اختلاف الدين مانعًا للتوارث فيمكن تصوره من جهتين: أن يرث المسلم الكافر وعكسه. أما الجهة الثانية فمتفق عليه بين الفقهاء،[52] وأما الجهة الأولى فجمهور الصحابة ومن بعدهم من الفقهاء جعلوه مانعًا من موانع الإرث، بينما ذهب معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان من الصحابة، ومحمد بن الحنفية وسعيد بن المسيّب من التابعين واختاره تقي الدين ابن تيمية إلى أن المسلم يرث الكافر ولا يرث الكافر المسلم.[53] ومستند هذا الحكم ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يرث المؤمن الكافر، ولا يرث الكافر المؤمن».[54] والحكمة من عدم وراثة الكافر المسلم ظاهرة غاية الظهور؛ لأن تأييد غير المسلم ودعمه -الذي يمكن أن يستخدم ما ورثه في أي وقت ضد الإسلام أو في جهات محرمة- ماليًّا شيء لا يقره العقل، لكن لو ثبت عند الشخص أن قريبه الكافر ليس لديه أفكار ضد الإسلام، ولا يستخدم ماله على حسب المسلمين، فيجوز له أن يوصي له في حدود صلاحيته، بمعنى أن باب الوصية مفتوح أمام إحسانه إلى قريبه؛ لأن عدم توريث الكافر قريبه المسلم ليس مبنيًّا على قصد تركه فقيرًا ومحتاجًا بشكل يؤدي إلى تنفيره عن الإسلام كليًّا؛ بل إن سببَ

---

[50] النساء، 13/4.

[51] انظر: https://www.mevzuat.gov.tr/ (erişim:04.04.2022) mevzuatmetin/1.5.4721.pdf

[52] ابن رشد، *بداية المجتهد*، ص 626.

[53] انظر لآراء الفقهاء: محمد بن الحسن الشيباني، *الأصل*، (تحقيق: محمَّد بوينوكالن، دار بن حزم، بيروت، 2012م)، 538/4؛ محمد بن إدريس الشافعي، *الأم*، (تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، 2001)، 264/9؛ ابن قدامة، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، *المغني*، (تحقيق: عبد المحسن التركي – عبد الفتاح محمد الحلو، رياض 1997)، 155/9؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، *المستدرك على مجموع الفتاوى*، (الناشر: محمد بن عبد الرحمن، بدون تاريخ)، 129/4. انظر أيضًا للتقويم تلك الآراء: Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukukund a Miras Engeli Olarak Müslüman ve Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII, sayı: 3 (2007): 95-119

[54] انظر للروايات المختلفة في الموضوع: *صحيح البخاري*، المغازي 48 [رقم الحديث: 4283]؛ *سنن ابن ماجه*، الفرائض 6 [رقم الحديث: 2730].

الإرث هو الولاء، وهي إنما تكون بالإسلام، وعدم توارث المؤمن الكافر مبني على الحكمة نفسها أيضًا.[55]

3. مقاصد تحديد السهام كما ورد في القرآن الكريم

إن أصول السّهام وما يستحقّه الورثة من التركة حدّدت في القرآن الكريم، وليس للمورث في الشريعة الإسلامية حفاظًا لحقوق الورثة حقًّا أو صلاحية في تحديد الورثة أو حرمان من يريد من تركته أو نصْب وارث أجنبي، وليس له أيضًا أن يوصي قدر ما يشاء ولمن يشاء. بينما يعطي القانون المدني التركي والقانون السويسري هذه الصلاحية للمورث مع تقييد بسيط بنظام السهم المحفوظ.[56]

حتى يتّضح مقاصد تحديد السهام يجب أن إلى سهام المستحقين ولو بشكل عام. قسم الفقهاء المستحقين للتركة باعتبارت مختلفة منها التقسيم على حسب من حدد له سهم مقدر ومن ليس لهم سهم محدد. يسمى الصنف الأول بذوي الفرائض أو أصحاب الفرائض، وهناك صنف من الورثة يرثون دائمًا ولا يسقطون، سهامهم تختلف على حسب وجود الآخرين من الورثة. وهم: أولاد المتوفى، وأمه وأبوه زوجان. والباقون يسقطون إذا كان بين الورثة من هو أقرب إلى المتوفى، وكما يظهر أن نظام التوزيع في الشريعة يسعُ أقرب الناس إلى المتوفى ولا يحرم أحد منهم؛ بمعنى أن الفرع إذا اجتمع مع أبويّ المتوفى يرث كلهم ولا يسقط الفرع الأصل، بينما في نظم آخرى مثل القانون المدني التركي يحرم في هذه الحالة الأب والأم من ميراث ولدهم، ولا يؤثر فقر الوالدين وحاجتهما في نظام التوزيع، والأكثر من ذلك لو تبنى شخص صبيًا ثم مات يرث الصبي جميع ما تركه المتبني، ولا نصيب لأبوي المتوفى.[57] هذا لا يمكن أن يقبله عقل سليم وفطرة سليمة؛ نعم، لو كان الحفيد يملك ضميرًا حيًّا ووجدانًا سليمًا لا يترك جده وجدته محرومًا ومحتاجًا، لكن الأمر أهم وأخطر من أن يترك إلى ضمير الحفيد يعطي أو يحرم، يمنح أو يمنع لا سيما في هذا

---

[55] انظر: القرضاوي، *فتاوى معاصرة*، 2/692-697.

[56] انظر: المواد المتعلقة بالسهم المحفوظ في القانون المدني التركي: (تاريخ الوصول: 04.04.2022)
https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf

[57] Berki, "Medeni Hukuk ile Miras Hukuku Arasındaki Farklar", s. 5-6.

الزمان الذي صار الناس يتحركون بأنانية تامة ولا يتألم بجوع من بجانبه إذا أشبع بطنه.

وهنا ينبغي أن نتطرّق إلى ميراث المتبنى، وكما يعلم أن الشرع الحكيم لم يقبل نظام التّبني بحيث يترتب عليه مثل ما يترتب على الولد الصلبي، لكنه لم يمنع من حماية اليتيم ورعاية من ليس له أحد حتى جعل الفقهاء أخذ اللّقيط ورعايته واجبًا، وقال الشافعي: «كل شيء ضائع لا كافل له فالتقاطه من فروض الكفاية».[58] فيجب على المجتمع الإسلامي ألا يترك أحدًا من خلق الله يضيع ضياعًا ماديًّا وجسميًّا أو دينيًّا ومعنويًّا لا سيما في المجتمع الغربي الذي ينزع الولدَ في حالات مخصوصة من يد أسرته ويسلِّم إلى أجنبي بلا اكتراث مَن يكون: مسلمًا أو غيرَ مسلم، معتدلًا أو شاذًّا، فلا بد للمسلم المقيم في ذلك المجتمع أو المؤسسات الإسلامية أن ينتبه لمثل تلك الحالات ويتابع حتى لا يقع أولاد المسلمين في يد من لا يقيم للإسلام وقِيمه وزنًا. ومهما يكن فإن المتبنى ليس وارثًا لمن تبنّاه، لكن يمكن أن يتدارك ذلك بالوصية له، وللمتبني أن يوصي لمن أخذه وربّاه وقام برعايته وربما أحبه مثل ولده الحقيقي في حدود الثلث، وبذلك عاد كل شيء إلى نصابه.

4. مقصد الرعاية بالعدالة وليس بالتسوية

يرى أن الشريعة الغراء راعت العدالة في نظام توزيع التركة بين المستحقين؛ ولا غرو أن واضع الشريعة هو الله سبحانه وتعالى الذي من أسمائه الحسنى: العدل، وهو عادل مطلق لا يصدر منه إلا فعل العدل المضاد للظلم والجور.[59] لكن ينبغي أن نفرّق هنا بين العدالة والتسوية؛ والتسوية بين شيئين لا يحقّق العدالة حتى الإصرار في التسوية يؤدي إلى الظلم أحيانًا. ومن ثَمّ ينبغي شرح مقصد حكم استحقاق الولد الذكر أو الأخ ضِعف حق الولد البنت والأخت؛ علمًا بأن قاعدة «للذكر مثل حظ الأنثيين» ليست قاعدة نافذة مستمرة كلما اجتمع ذكر وأنثى؛ لأن هناك حالات كثيرة يجتمع الذكر مع الأنثى ويصير حظ الأنثى مساويًا لحظ الذكر حتى يصير أكثر منه. مثلًا: إذا ترك الميت أولادًا وأبًا وأمًّا يرث كل

[58] ابن رشد، *بداية المجتهد*، ص 593.

[59] محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى*، (دار الكتب العلمية، بيروت 2001)، ص 71.

من أبويه سدس التركة بلا تفريق بينهما. وحالة أخرى: إذا ترك الميت أخًا لأمه أو أختًا لأمه ولم يكن من يسقطهما من الميراث فإن كلًّا منهما يرث السدس بلا تفريق بينهما. ثم إذا تركت المرأة المتوفاة زوجها وابنتها فإن بنتها ترث نصف التركة بينما الزوج يأخذ ربعها فقط وبذلك يصير ما استحقته البنت ضعف ما أخذه أبوها/زوج أمها.

والتسوية بين الولد الذكر والأنثى في الميراث يبدو في الوهلة الأولى عدلًا يُطمئن ضمائر الأطراف لكن لا يحقق العدالة الاجتماعية دائمًا؛ لأن الإسلام كلف الذكر بتكاليف عظيمة ومسؤوليات ثقيلة بينما لم يكلف بها النساء فمثلًا: إن الذكر مسؤول بالإنفاق على أبويه بالإضافة أنه مسؤول بالإنفاق على زوجه، ثم لما عزم الرجل الزواج لا بد أن يقدّم المهر، والمرأة حرة في أن تطلب أي شيء للمهر، وبعد الزواج هو الذي يتولى تكاليف المنزل في حين أن المرأة ليس عليها أن تتحمل شيئًا ممّا ذكر؛ إذن الذكر محتاج للتأييد المالي والدعم أكثر من الأنثى. ويمكن أن يُعترض على ما قيل: بأن الإنسان ليس مضطرًا للزواج وبالتالي ليس عليه تحمل عبء المنزل ولماذا يعطى ضعف ما تأخذه أخته. نعم هذا وارد لكن الأصل في الحياة البشرية الزواج وليس العزوبة، والأحكام الشرعية والقانونية تبنى على الغالب الشائع لا النادر. ويمكن أن يرد سؤال آخر على ما قيل: ماذا لو تغيّر الحال حيث إن المرأة إذا تكلفت بما يتكلف الرجل أو بدأت المرأة تعمل وتكتسب مثل الرجل؟ ألا ينبغي أن يتغير الحال في حقها في التركة؟ يمكن أن يجاب عن هذا السؤال: بأن المرأة يمكنها أن تشارك بإمكانياتها في الإنفاق على منزلها، وفعلًا إن النساء خُلقن عطوفًا ورحيمًا تنفعل انطلاقًا من طبيعتها الرقيقة ومزاجها اللطيف، لكن يبقى كل هذا في إطار الحافز الأخلاقي، ولا يمكن إجبارها على ذلك، ثم لو كُلّفت أو أجبرت على مثل ما يتحمل الرجل يؤدي هذا إلى خروجها الضروري إلى خارج منزلها كي تعمل وتؤدي ما عليها من الواجبات المالية، هذا وإن كان تفرضه الثقافية الغربية والواقع المزعوم لا يمكن أن يقبله الإسلام بعمومها، بمعنى لا ينبغي جعل الإسلام يتحول حيث ما يتحول الغرب والثقافة العصرية والواقع الذي يراد نشره وتعويد الناس عليه في كل مكان. والخلاصة إن العدالة بين الولد الذكر والأنثى تتحقق في التوزيع الذي رآه الإسلام علمًا بأن هذا التقسيم ليس مبناه الاجتهاد حتى يتغير باجتهاد آخر،

وليس مبنيًّا على العرف والعادة حتى يتغير بتغير العرف والزمان، والإسلام راعى في هذا الحكم موازنة النعمة والكلفة والغرم والغنم والنعمة والنقمة. فإن الشريعة راعت العدالة في نظام توزيع التركة بين الأولاد ولم تراع التسوية؛ كما أن الدولة تعطي الموظف المتزوج أكثر من الموظف الأعزب مع أن كلاهما يعمل العمل نفسه، ثم تعطي لمن له أطفال أكثر لمن لم يكن له طفل رعاية للعدالة؛ لأن التسوية في مثل هذه الأمور لا تحقق العدالة، وكذلك الأمر في موضوع توزيع الميراث.

ونريد أن نقتبس هنا كلام الشيخ البوطي رحمه الله وهو بعد ما عرض الموضوع بالإنصاف وذكر الانتقادات الواردة على نظام التوزيع فقال: «وقد رأيت أن الحكم يدور على محور آخر وهو مدى حاجة الوارث، ونوع العلاقة السارية بينه وبين مورثه، كما اتّضح لك من الأمثلة السابقة، فإذا اقتضت العلاقة بينما ومدى الحاجة التي تلاحق الوارث أن تكون حصة الذكر أكثر من الأنثى كان الحكم كذلك وإذا اقتضى ذلك أن تتساوى الحصتان أو أن تفضل الأنثى على الذكر كان الحكم كذلك.[60]

ومع ذلك كلّه لو اتّفق الأولاد الذكور والإناث طيبة من أنفسهم على التقسيم بالسويّة فليس أمام ذلك مانع شرعي. ومن باب الإنصاف إن القانون المدني التركي لا يمنع أن يتفق الورثة فيما بينهم على توزيع معين سواء على وفق الشريعة الإسلامية أم قانون الجرمان أو القانون الروماني، لكن لو رفعت القضية إلى المحكمة أو لم يرض أحد الورثة للتقسيم الرضائي فلا يسع الحاكم إلا أن يقضي وفقًا للقانون المدني.[61]

الخاتمة

ثبت بالاستقراء الكامل أن جميع الأحكام الشرعية مبنية على الحِكم والمقاصد. وأن الأحكام المتعلقة بالوصية والميراث أوضح ما يظهر فيها الحِكم؛ لأن شرعية الوصية أعطت المكلف فرصة ليتدارك ما فاته من

---

[60] محمد سعيد رمضان البوطي، *المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني*، (دار الفكر، دمشق، 1996)، ص 106–113. وانظر أيضًا:
Cerah, Zeynep, Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıh'ta Kadınların Mirası, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyib Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Rize, 2012): s. 139-154.

[61] Berki, "Medeni Hukuk ile Miras Hukuku Arasındaki Farklar", s. 5-6.

واجبات دينية وخيريّة. والقول: إن على الجد الوصيةَ لحفيده الذي مات أبوه قبله قول وجيه. وكذلك الحكم بعدم تجويز الوصية بأكثر من الثلث أو للوارث يحقق مصلحة عظيمة يعود نفعها لجميع الورثة مع مساهمته لحفاظ الرابطة الأسرية والاجتماعية.

وأما نظام الإرث في الإسلام ففيه تحقيق العدالة وتحصيل المصلحة في نطاق واسع؛ لأن نظام الإرث في الإسلام جمع خيرات ما في النظم الأخرى من حفاظه على حقوق الورثة لاعترافه بحق الملكية للأفراد ثم احترامه لإرادة المورث بإعطائه فرصة الوصية في حدود الثلث مع منعه من حرمان أحد الورثة أو نصب ورثة أجنبية مثل المتبنى. لكن جعل له حق الوصية لمن قام بتربيته والعناية به.

إن بعض أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية ثبتت بالنصوص المحكمة، ولا مجال للاجتهاد فيها لا سيما السهام المقدرة للورثة، وليس لأحد أن يعبث بمعاني الألفاظ القرآنية وتغييرها بتأويلات تعتمد على مقاصد وحِكم استخرجوها من خلال قراءتهم النصوص باسم القراءة المعاصرة؛ وما ثبت بألفاظ محكمة يمكننا أن ننصّ بأن الله تعالى أراد بهذا اللفظ كذا، وإهمال الدلالات اللغوية وتعدّيها بزعم إخراج الحكمة الحقيقية ثم تحويل الحُكم إلى شكل مناسب للواقع! الذي فرضه غير المسلمين عبث بالدِّين بجعل النصوص قابلة للتغير مع كل جديد.

إن الشريعة راعت في نظام توزيع التركة بين أولاد المتوفى العدالة وليست التسوية؛ لأن التسوية لا تحقق العدالة أحيانًا، وراعت أيضًا موازنة النعمة والنقمة والغرم والغنم، وأعطت لمن تحمل بتكاليف وواجبات أكثر ممن يأخذ ولا يعطي. ولم يسمح نظام الإرث في الشريعة بتعدّ الفروع على الأصول بإعطاء جميع التركة الفروعَ وحرمانِ أبوَيّ الميت من ميراث ولدهم وتركهم محتاجين يتكففون الناس. وفتح أمام الورثة فرصة الاتفاق فيما بينهم لتقسيم الميراث بحيث يمكن للولد الذكر أن يقتسم الميراث مع أخته بالسوية.

المصادر والمراجع

ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، *المستدرك على مجموع الفتاوى*، الناشر: محمد بن عبد الرحمن، بدون تاريخ.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، *مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات*، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، *المحلى بالآثار*، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

ابن قدامة، لموفَّق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، *المغني*، تحقيق: عبد المحسن التركي – عبد الفتاح محمد الحلو، رياض، 1997م.

أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، *الإجماع*، تحقيق: أبو حماد صغير بن أحمد، مكتبة الفرقان، مكة المكرمة، 1999م.

أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ – 1986م.

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، تحقيق: عصمة الله عنايت الله والآخرون، دار البشائر الإسلامية – دار السراج، بيروت، 2010م.

أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط*، دار المعرفة، بيروت، 1993م.

أبو جعفر محمد بن جريرالطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، التحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة، 2001م.

أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، *سنن أبي داود*، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرون، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.

أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، رياض، 2003م.

أبو عسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي، *الجامع الكبير المعروف بسنن الترمذي*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

أحمد بن عبد اللطيف الجاوي، *حاشية النفحات على شرح الورقات*، مطبعة مصطفى البابي، مصر، 1357هـ.

أحمد بن حنبل، *المسند*، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون تاريخ.

أسامة بن سعيد القحطاني والآخرون، *موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي*، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، 2012م.

عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، بيروت، 2008م.

عبد المجيد الشرفي، *مرجعيات الإسلام السياسي*، مكتبة الفكر الجديد، تونس، 2014م.

عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، *الاختيار لتعليل المختار*، تحقيق: عبد اللطيف محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

علي حيدر أفندي، *درر الحكام في شرح مجلة الأحكام*، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، 1991م.

علي محي الدين القره داغي، *الاجتهاد والفتوى*، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2017م.

محمد بن الحسن الشيباني، *الأصل*، تحقيق: محمَّد بوينوكالن، دار بن حزم، بيروت، 2012م.

محمد بن إدريس الشافعي، *الأم*، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، 2001م.

عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، 1313هـ.

محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.

ملا خسرو محمد بن فرامرز بن علي، *درر الحكام شرح غرر الأحكام*، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

محمد أبو زهرة، *شرح قانون الوصية*، المكتبة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، دار النفائس، عَمّان، 2001م.

محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى*، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

محمد بن محمود أكمل الدين البابرتي، *العناية شرح الهداية*، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

محمد عبد الرحيم الكشكي، *الميراث المقارن*، منشروات دار النذير، بغداد، 1969م.

محمد سعيد رمضان البوطي، *المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني*، دار الفكر، دمشق، 1996م.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

نصر فريد محمد واصل، *فقه المواريث الوصية في الشريعة الإسلامية*، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون التاريخ.

مصطفى أحمد الزرق، *مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد*، دار القلم، دمشق، 1996م.

يوسف القرضاوي، *فتاوى معاصرة*، المكتب الإسلامي، بيروت، 2000م.

Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, (İzmir: Çağlayan Matbası, 2008).

Arı Abdüsselam, *İslam Miras Hukuku*, (İstanbul: İFAV Yayınları: 2020).

Berki, Şakir, "İslam Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar", Ankara: *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (1978).

Cerah, Zeynep, *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıh'ta Kadınların Mirası,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyib Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2012. Eren, Fikret - YÜCER AKTÜRK, İpek, *Türk Miras Hukuku*, Ankara: Yetkin Yayınları, 2019.

Erkut, Abdülkadir, *Kur'an'a Modernist Bir Yaklaşım – Abdülmecid eş-Şerefî Örneği,* (Ankara, Fecir Yayınevi, 2022)

Okur, Kaşif Hamdi, "İslam Hukukund a Miras Engeli Olarak Müslüman ve Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII, (2007), sayı: 3, s. 95-119.

Öğüt, Salim, "Kur'an'ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi" Üzerine Bir Değerlendirme", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 8, (2006): 11-38.

https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf (erişim: 04.04.2022)

https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf (erişim: 04.04.2022)

EKŞİ, A., "İslam Hukuku Açısından Doğum Öncesi Cinsiyet Seçimi"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 4 (2022): 186-223

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DOĞUM ÖNCESİ CİNSİYET SEÇİMİ

PRENATAL GENDER SELECTION IN ISLAMIC LAW

AHMET EKŞİ
DOÇ. DR.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Doğacak çocuğun cinsiyeti, aşılanma (döllenme) sırasında kesinleşmekte ve bu da yumurtaya giren sperm hücresinin taşıdığı cinsiyet kromozomunun çeşidine göre olmaktadır. Bu durum anne babanın doğacak çocuklarının cinsiyetini tıbbi yardımla seçebilmelerini de mümkün kılmaktadır. Tıp ilminin bu konuda üzerinde çalıştığı ve önemli ölçüde başarı sağladığı başlıca yöntemler ise "sperm ayrımı" ile "Preimplantasyon Genetik Tanı" yöntemleridir. İslam dini, insan ve toplum için yararlı olabilecek her türlü çalışmayı teşvik eder. Fakat bunların hukuki, ahlaki ve manevi değerler açısından problem oluşturacak ve insanlık için tehlike arz edecek noktalara getirilmesine izin vermez. Bu açıdan bakıldığında doğacak çocukların cinsiyetinin belirlenmesi, cinsiyet ayrımcılığına ve cinsiyetlerin dağılımı konusunda var olan dengenin bozulmasına yol açabileceğinden, herhangi bir zorunluluk olmadıkça yapılması caiz görülmemiştir. Cinsiyet seçimine yönelik müdahaleler ancak tedavisi cinsiyet tercihine bağlı olduğu kesin olarak tespit edilmiş olan kalıtsal bir hastalığı önlemek gibi zaruri bir durumda hukuka uygun kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, cinsiyet seçimi, embriyo, tıp, tedavi.

ABSTRACT

During vaccination (fertilization), the spermatozoid that enters the egg determines the future child's gender based on the gender chromosome. This also allows parents to choose their child's gender with medical intervention. The major techniques employed in this matter are "sperm sorting" and "preimplantation genetic diagnosis."

Islam encourages all kinds of studies that can be beneficial for the society. However, it does not allow them to be brought to a point that will cause a problem in terms of legal, moral, and spiritual values, and pose a danger to humanity. From this point of view, since determining the gender of the children to be born may lead to gender discrimination and disrupt the existing balance in the distribution of genders, it is not considered permissible to do it unless there is an obligation. Interventions on gender selection can only be considered lawful when it is imperative, such as to prevent a hereditary disease whose treatment has been definitively determined to be dependent on gender preference.

Keywords: Islamic law, gender selection, embryo, medicine, treatment.

اختيار جنس الجنين في الشريعة الإسلامية*

أحمد أكشي
الأستاذ المشارك
جامعة كوجالي/كلية الإلهيات

الملخص

يصبح جنس الطفل المولود محددًا خلال فترة التلقيح، وهذا وفقًا لنوع الكروموسوم الجنسي الذي تحمله خلية الحيوانات المنوية التي تدخل البويضة. يتيح هذا الوضع أيضًا للوالدين اختيار جنس أطفالهم الذين يولدون بمساعدة طبية. يعتبر «فصل الحيوانات المنوية» و«التشخيص الجيني قبل الزرع» من الطرق الرئيسية التي عملت عليها العلوم الطبية، وحققت نجاحًا كبيرًا.

يشجع الإسلام جميع أنواع الدراسات التي يمكن أن تكون مفيدة للإنسان والمجتمع. ومع ذلك فإنه لا يسمح بإيصالهم إلى نقطة ستطرح مشكلات من حيث القيم القانونية والأخلاقية والروحية وتشكل خطرًا على الإنسانية من وجهة النظر هذه -بما أن تحديد جنس الأطفال قد يؤدي إلى التمييز بين الجنسين وتعطيل التوازن الحالي من حيث التوزيع بين الجنسين- فمن غير الشرعي القيام بذلك ما لم يكن هناك أي قُيود. ولا يمكن اعتبار التدخلات من أجل اختيار الجنس مشروعًا إلا في حالة لا غنى عنها، مثل الوقاية من مرض وراثيّ نتج بعد البحث والدراسة أنّ علاجه يكون من خلال تحديد جنس الجنين.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، اختيار الجنس، الجنين، الطب، العلاج.

* إن هذه الدراسة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

Ahmet Ekşi, "İslam Hukuku Açısından Doğum Öncesi Cinsiyet Seçimi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl; 2013, cilt; 28, sayfa; 85-118.

المدخل

يعتبر الزواج والرغبة في إنجاب الأولاد من حقوق الناس الطبيعية. ومع ذلك قد يفضّل بعض الآباء والأمهات –لأسباب اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية– أن يكون لديهم أطفالٌ ذكورًا أو إناثًا، ويمكن تحصيل هذه الرغبة عن طريق المداخلات الطبية. وموضوع تحديد جنس المولود قد حظي باهتمام في العصور القديمة؛ فقد تم العثور على بعض الممارسات التقليدية، وكانت منتشرة بين العامة آنذاك، وسنتطرق لهذا الموضوع في أوانه.

لكن التّطورات الحديثة في مجال الطب تُقلِّل من شأن الأساليب التقليدية القديمة ومصداقيتها. وتشير الدراسات في علم الوراثة –خاصة في السنوات الأخيرة– إلى أنه ستكون هناك تطورات مهمّة للغاية في هذا المجال أيضًا.

عمل عالمان في التركيب الجيني البشري لزمن طويل وهما د. Craig Venter ود. Francis Collins وقَامَا في تاريخ 26/6/2000م بعمل مشترك علني في التركيب الجيني، وتَم ذلك العمل بتشجيع الرئيس الأمريكي آنذاك بيل كلينتون. وأوضح كلينتون في الاجتماع الذي ترأسه الغرض من هذه الدّراسات على النحو التالي: «اليوم نتعلّم اللغة التي وضعها الله لخلق الحياة. نتقدّم في رهبة من التّعقيد والجمال والطبيعة الاستثنائية لهذه الهبة المقدّسة من الله. بفضل هذه المعرفة الواسعة، وصلت البشرية إلى عتبة مهمّة للغاية في علاج الأمراض».[1]

تتيح المرحلة الأخيرة في علم الطب اليوم إمكانية اختيار الجنس، والذي يمكننا وصفه بأنّه: «يمكن للأزواج أثناء الحمل تحديد جنس أطفالهم الذين يولدون بمساعدة طبيّة». يمكن أن تؤدي مثل هذه المبادرات إلى التمييز بين الجنسين لأنها تؤدي في الغالب إلى اختيار جنس معيّن، وخاصّة الذكور، ويمكن أن تضرّ بالاستمرارية المتوازنة للجيل. ومن ناحية أخرى، نظرًا لأنه يتمّ إجراؤه على جسم الإنسان أو جزء منه، ويسبب الإجهاض في حالات الحمل غير المرغوب فيه، فإنه يمكن أن يعرّض

[1] أوستون، كاجاتاي ،«عصر جديد في الطب»، مجلة *Türkiye Klinikleri* 2000، ج 8، ع 2، ص 105.

صحة وسلامة كل من الأم والجنين للخطر. ومع ذلك فإنّ التّطورات في هذا المجال توفّر أيضًا فرصًا جديدة في تشخيص الأمراض الوراثية وعلاجها وتوفّر للعائلات فرصة إنجاب أطفال أصحّاء. في هذه الدراسة، سيتم فحص تطبيقات الدراسات الجينية، التي تشبه السيف ذا الحدّين، لاختيار الجنس من حيث الشرعيّة. ومع ذلك أودّ أن أذكر مُقدّمًا أننا لم نجد معلومات مباشرة عن هذا الموضوع في الكتب الفقهية. لذلك سيتم التعامل مع الموضوع بشكل منسجم مع القواعد الفقهية العامة والأهداف العامة للدّين الإسلاميّ، ومن ناحية أخرى سيتمُّ أخذ الاعتبار لبعض القيم أثناء تقييم هذه الدراسات على الأجنّة، مثل قيمة: «الغرض من الخلق وحماية كرامة الإنسان، وعدم إسقاط التجارب الطبيّة التي تجرى على الحيوان، وعدم التدخل في شخصية الفرد وخصائصه، والبنية الاجتماعية للمجتمع، وعدم تدمير الروابط الأسرية وحماية النسل».[2]

أولًا: التكوّن الطّبيعي للجنين

يوجد في الخلايا البشرية 23 زوجًا من الكروموسومات التي تحمل صفات وراثية. و2 من أصل 46 كروموسومًا يحدّدان الجنس البشري. و23 من الكروموسومات مأخوذة من الأم و23 من الأب. فالحيوانات المنوية والبويضات -وهي خلايا تناسلية بشرية تحمل 23 كروموسومًا وليس -46 عند حدوث الإخصاب سيظلُ الطفلُ يَحمِلُ 46 كروموسومًا، نصفها مأخوذ من الأم ونصفها من الأب.

تكون الكروموسومات (XX) عند النساء والكروموسومات (XY) عند الرجال. فبيض الأم يحمل الكروموسوم (X)، ونصف الحيوانات المنوية الذّكرية تحمل الكروموسوم (X)ونصف الكروموسوم (Y). يأخذ الطفل الذي يولد كروموسومَ (X)من الأم وكروموسومَ (Y)أو (X)من الأب. إذا أخذ كروموسوم (X)من الأب فسيحصل على (X)من الأم، وهنا سيكون جنس المولود فتاة (XX). وإذا أخذ كروموسوم (Y)من الأب فهنا سيكون جنس المولود ذكرًا (XY). أي إنّ ما يحدد جنس الطفل ذكرًا أو أنثى، هو النطفة الذكرية. يُشير قول الله سبحانه وتعالى إلى تلك

[2] أحمد يمان، النسخ الجيني في أحكام الشريعة الإسلامية، *مجلة ديانت الشهرية*، كانون الأول 2000، ص 65.

الحقيقة: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى، مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى»[3] فالنّطفة التي تصبّ في الرّحم هي السّائل المنوي للرّجل.[4]

ثانيًا: طريقة اختيار جنس الجنين.

من المعلوم أنّ بعض الأزواج يرغبون في تحديد جنس مولودهم مسبقًا. ولأن الأساليب والممارسات لتحديد الجنس موضوعٌ مثيرٌ للاهتمام، فإنه يُمكن جمع هذه الأساليب تحت عنوانين رئيسيين هُما:

1- الطرق التقليدية

في القديم كان النَّاس يتناقلون فيما بينهم بعض الطرق والأساليب التي لها علاقة في تحديد جنس الجنين، والتي كانت تُستَخدم في الرغبة في إنجاب الذكور. ويمكن العثور عليها من خلال المصادر التاريخية.

إليك أقدم النصوص الدينية التي وصلنا إليها في هذا الموضوع إلا أنه ليس لها صلة قوية ومباشرة بهذا الموضوع.

أولها عن سيدنا يعقوب عليه السلام، وثانيها عن سيدنا موسى عليه السلام، فقد نقلت بعض المصادر عنهما أنّهما كانا يحضران بعض المؤثرات والمستحضرات الخارجية التي تحمل المرغوب بها في تربية بعض الحيوانات.

يذكر الكتاب المقدس عن يعقوب عليه السلام أنه عمل عند خَاله عشرين عامًا كراعي غنم فَكَثَّر غَنَمه، وعندما ترك يعقوب خاله، قال له خاله: «عَيِّنْ لِي أُجْرَتَكَ فَأُعْطِيَكَ».29 فَقَالَ لَهُ: «أَنْتَ تَعْلَمُ مَاذَا خَدَمْتُكَ، وَمَاذَا صَارَتْ مَوَاشِيكَ مَعِي،30 لأَنَّ مَا كَانَ لَكَ قَبْلِي قَلِيلٌ فَقَدِ اتَّسَعَ إِلَى كَثِيرٍ، وَبَارَكَكَ الرَّبُّ فِي أَثَرِي. وَالآنَ مَتَى أَعْمَلُ أَنَا أَيْضًا لِبَيْتِي؟»31 فَقَالَ: «مَاذَا أُعْطِيكَ؟» فَقَالَ يَعْقُوبُ: «لاَ تُعْطِينِي شَيْئًا. إِنْ صَنَعْتَ لِي هذَا الأَمْرَ أَعُودُ أَرْعَى غَنَمَكَ وَأَحْفَظُهَا:32 أَجْتَازُ بَيْنَ غَنَمِكَ كُلِّهَا الْيَوْمَ، وَاعْزِلْ أَنْتَ مِنْهَا كُلَّ شَاةٍ رَقْطَاءَ وَبَلْقَاءَ، وَكُلَّ شَاةٍ سَوْدَاءَ بَيْنَ الْخِرْفَانِ، وَبَلْقَاءَ وَرَقْطَاءَ

---

[3] النجم 45-46.

[4] الأصفهاني، راغب، *المفردات في غريب القرآن*، دار قهرمان إسطنبول، 1986، ص 756، وابن منظور، أبو الفداء محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دار المعارف القاهرة، ج 6، ص 4461.

بَيْنَ الْمِعْزَى. فَيَكُونَ مِثْلُ ذلِكَ أُجْرَتِي.33 وَيَشْهَدُ فِيَّ بِرِّي يَوْمَ غَدٍ إِذَا جِئْتَ مِنْ أَجْلِ أُجْرَتِي قُدَّامَكَ. كُلُّ مَا لَيْسَ أَرْقَطَ أَوْ أَبْلَقَ بَيْنَ الْمِعْزَى وَأَسْوَدَ بَيْنَ الْخِرْفَانِ فَهُوَ مَسْرُوقٌ عِنْدِي»34 فَقَالَ لاَبَانُ: «هُوَ ذَا لِيَكُنْ بِحَسَبِ كَلاَمِكَ»35 فَعَزَلَ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ التُّيُوسَ الْمُخَطَّطَةَ وَالْبَلْقَاءَ، وَكُلَّ الْعِنَازِ الرَّقْطَاءِ وَالْبَلْقَاءِ، كُلَّ مَا فِيهِ بَيَاضٌ وَكُلَّ أَسْوَدَ بَيْنَ الْخِرْفَانِ، وَدَفَعَهَا إِلَى أَيْدِي بَنِيهِ.36 وَجَعَلَ مَسِيرَةَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ يَعْقُوبَ، وَكَانَ يَعْقُوبُ يَرْعَى غَنَمَ لاَبَانَ الْبَاقِيَةَ.37 فَأَخَذَ يَعْقُوبُ لِنَفْسِهِ قُضْبَانًا خُضْرًا مِنْ لُبْنَى وَلَوْزٍ وَدُلْبٍ، وَقَشَّرَ فِيهَا خُطُوطًا بِيضًا، كَاشِطًا عَنِ الْبَيَاضِ الَّذِي عَلَى الْقُضْبَانِ.38 وَأَوْقَفَ الْقُضْبَانَ الَّتِي قَشَّرَهَا فِي الأَجْرَانِ فِي مَسَاقِي الْمَاءِ حَيْثُ كَانَتِ الْغَنَمُ تَجِيءُ لِتَشْرَبَ، تُجَاهَ الْغَنَمِ، لِتَتَوَحَّمَ عِنْدَ مَجِيئِهَا لِتَشْرَبَ.39 فَتَوَحَّمَتِ الْغَنَمُ عِنْدَ الْقُضْبَانِ، وَوَلَدَتِ الْغَنَمُ مُخَطَّطَاتٍ وَرُقْطًا وَبُلْقًا.40 وَأَفْرَزَ يَعْقُوبُ الْخِرْفَانَ وَجَعَلَ وُجُوهَ الْغَنَمِ إِلَى الْمُخَطَّطِ وَكُلِّ أَسْوَدَ بَيْنَ غَنَمِ لاَبَانَ. وَجَعَلَ لَهُ قُطْعَانًا وَحْدَهُ وَلَمْ يَجْعَلْهَا مَعَ غَنَمِ لاَبَانَ.41 وَحَدَثَ كُلَّمَا تَوَحَّمَتِ الْغَنَمُ الْقَوِيَّةُ أَنَّ يَعْقُوبَ وَضَعَ الْقُضْبَانَ أَمَامَ عُيُونِ الْغَنَمِ فِي الأَجْرَانِ لِتَتَوَحَّمَ بَيْنَ الْقُضْبَانِ.42 وَحِينَ اسْتَضْعَفَتِ الْغَنَمُ لَمْ يَضَعْهَا، فَصَارَتِ الضَّعِيفَةُ لِلاَبَانَ وَالْقَوِيَّةُ لِيَعْقُوبَ.43 فَاتَّسَعَ الرَّجُلُ كَثِيرًا جِدًّا، وَكَانَ لَهُ غَنَمٌ كَثِيرٌ وَجَوَارٍ وَعَبِيدٌ وَجِمَالٌ وَحَمِيرٌ.»[5]

علّقت إحدى تفاسير الإنجيل بخصوص هذه الحادثة بما يلي: «هل يمكن لهذه الفروع أن تحدّد حقًا ما إذا كان سيتم رصد الحيوانات؟ قد يكون أو لا يكون هناك أيّ أساس علمي لهذه الطريقة (تشير الأدلة الجينية الجديدة إلى احتمال ذلك). وإلا فكيف تولد الحيوانات كما أراد يعقوب؟ كل هذا يمكن أن يكون معجزةً. لكن الإشارات والتداعيات في تلك القصة تدُلّ على أن يعقوب ذو خبرة بالتربية الانتقائية.[6]

[5] *الكتاب المقدس*، سفر التكوين 30: (43/25). وفي السياق ذاته: فقد ورد ذلك المعنى في بعض المصادر الإسلامية، فقد جاء في كتاب البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير في ج1/ ص: 450 و 451 بتحقيق عبد المحسن التركي عن دار هجر، ط 1999م حيث نقل المؤلف: ويضعها في مساقي الغنم من المياه لينظر الغنم إليها فتفزع، وتتحرك أولادها في بطونها فتصير ألوان حملانها كذلك.

[6] ويليام ماك دونالد، *تفسير الكتاب المقدس* (سلسلة العهد القديم) إسطنبول 70/1.

كما أنّ بعض مصادر التفسير ذكرت تلك الحادثة السابقة أنها وقعت بين سيدنا موسى وشعيب عليهما السلام.[7] ونظرًا لأنّها مماثلة للحادثة أعلاه من حيث المحتوى، فسنكون فسكون مكتفين بالنقل من بعض المصادر ذات الصلة؛ لأن مثل هذه الإضافات للقصص توحي بإمكانية أن تكون من الإسرائيليات. لأن الآية التاسعة والعشرين في سورة القصص: «فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ...» تَدُلُّ على أن القصة المتعلقة بسيدنا شعيب قد انتهت.

على الرّغم من أن الكتاب المقدس يقدم معلومات صحيحة في بعض القضايا التي لم يرد ذكرها في القرآن أو لم يتم شرحها بالتفصيل، إلا أنه يحتوي في الغالب على بيانات متناقضة حول بعض القضايا، ولا يمكن تحديد ما إذا كانت بعض المعلومات أعلاه صحيحة أم خاطئة.[8]

لا يمكن الحكم على ما إذا كانت المعلومات أعلاه عن النبيَين موسى ويعقوب عليهما السلام صحيحةً أو خاطئةً. كما لا توجد معلومات في المراجع الإسلامية المعتمدة عن عمل سيدنا يعقوب عليه السلام كراعي غنم، وعلاقة سيدنا موسى بشعيب عليهما السلام بعد انتهاء فترة خدمته وترك مدينة مدين مع زوجته. لذلك فإن هذه المعلومات التي لم ترد في المصادر الإسلامية والتي يُشك في صحتها بقدر كبير لا تعني أي شيء، فهي معلومة تاريخيّة لا أكثر.

كما أن مسألة جنس الطفل أخذت موضع اهتمام الفلاسفة منذ العصور القديمة. فأرسطو ادّعى أنه إذا سادت الحيوانات المنوية للرجل، يكون الجنين ذكرًا، وإذا سادت بويضة المرأة، فإنه يصبح أنثى. بالإضافة إلى ذلك أنّ الحالة العمريّة للوالدين لها تأثير في تحديد الجنس، أوضح هذا الوضع على النحو التالي: «الحرارة في جسم الرجل والبرودة في جسم المرأة هي الحاكمة في تحديد جنس الجنيين، فالشباب وكبار السن الذين يعانون من نقص في الحرارة فإن أطفالهم من الإناث، بينما أطفال الرجال

---

[7] راجع الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *جامع البيان*، و*تفسير القرآن العظيم لابن كثير*.

[8] حميد الله، محمد، الإسرائيليات في العلوم الإسلامية ومصدر الرواية غير الإسلامية، *مجلة كلية العلوم الإسلامية بجامعة أتاتورك* (ترجمة إبراهيم كنعان)، سنة: 1977، العدد: 2، ص 303–307.

الدافئين من الذكور». كما يتحدث عن تأثيرات المغذيات والهواء والماء وخاصة الرياح، كما أن الرياح الشمالية تجعل الجنين ذكرًا، والرياح الجنوبية تجعله أنثى».[9]

يروي الإمام فخر الدين الرازي(ت 606/ 1209) في تفسير الآية 72 من سورة النحل،[10] عن الأطباء وعلماء الطبيعة ما يلي: «المني إذا انصبّ إلى الخصية اليمنى من الذكر، ثم انصب منه إلى الجانب الأيمن من الرحم كان الولد ذكرًا تامًا في الذكورة، وإن انصب إلى الخصية اليسرى من الرجل، ثم انصب منها إلى الجانب الأيسر من الرحم، كان الولد أنثى تامًا في الأنوثة، وإن انصبّ إلى الخصية اليمنى، ثم انصب منها إلى الجانب الأيسر من الرحم، كان الولد ذكرًا في طبيعة الإناث، وإن انصبّ إلى الخصية اليسرى من الرجل ثم انصبّ منها إلى الجانب الأيمن من الرحم، كان هذا الولد أنثى في طبيعة الذكور». لكن الرّازي علّق عليه وقال: إن مثل هذا الشرح أو القول لا يمكن قبوله، استنادًا إلى عبارة «خلق الله لكم من أنفسكم أزواجًا» في الآية السابقة.[11]

كما أنَّ الأساليب التقليدية الأخرى فيما يتعلق باختيار الجنس تستند إلى مبدأين (حسب المبدأ الصيني): تغذية الوالدين ووقت الجماع. يدعي بعض علماء الوراثة أن غذاء الأم وما تأكله وتشربه يؤثر على جنس الجنين. وبناءً على ذلك فإن اتّباع نظام غذائي غني بالبوتاسيوم والصوديوم (التي توجد في اللحوم والأسماك والخضروات والشوكولاتة والملح) قبل ستة أسابيع على الأقل من الحمل من قبل الأم الحامل يزيد من احتمالية الإنجاب.

كما أن اتباع نظام غذائي غني بالكالسيوم والمغنيسيوم (التي توجد في الحليب والجبن والمكسرات غير المملّحة والفول والفاصولياء والبروكلي والملفوف) يزيد من احتمالية أن تكون أنثى. يعتمد المبدأ الصيني على ما يلي: النساء في سنّ معينة يمكن أن يحملن بالجنس المرغوب به عن طريق

[9] كايا، محمود، *أرسطو وفلسفته في المصادر الإسلامية*، منشورات إيكين، إسطنبول 1983، ص 171.

[10] ﴿والله جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ سورة النحل الآية 72.

[11] الرازي، *التفسير الكبير*، مفاتيح الغيب ج 8، ص 73، دار الكتب العلمية، بيروت 1990.

الاتصال الجنسي في أشهر معينة. فعلى سبيل المثال، إذا حملت امرأة تبلغ من العمر 24 عامًا في شهر مايو، فسيكون المولود ذكرا، وإذا حملت في نوفمبر، فسيكون المولود أنثى. ومع ذلك، لا يوجد دليل علمي على أن هذه الأساليب المقترحة فعّالة في تحديد جنس الطفل.[12]

2- الطرق العلمية

الطرق العلمية على عكس الأساليب التقليدية تمامًا؛ فالتّطورات في علم الطب جعلت من الممكن اختيار جنس الجنين. والطرق الأساسية التي ابتكرتها العلوم الطبية وحققت نجاحًا باهرًا فيها هي كما يلي:

1- اختيار جنس الجنين قبل تكونه

أ. طريقة فصل الحيوانات المنوية

وهي طريقة الدكتور إريكسون، وتتم بتقسيم الحيوانات المنوية المأخوذة من الذكر إلى قسمين، فهي تحوي على كروموسومات Y و X، لكن هذا الفصل صعبٌ فلا يمكن إعطاء نتيجة ٪100. فإذا كانت الرغبة في وجود طفل ذكر، فتتمّ محاولة الحمل عبر طريقة الإخصاب مع الحيوانات المنوية في المنطقة التي تحتوي على كروموسوم Y. أما إذا كانت الرغبة في وجود طفلة، فتتم تجربة التلقيح بالحيوانات المنوية في المنطقة التي تحتوي على كروموسوم X، وعلى الرغم من أن تطبيق هذه الطريقة يشوبه بعض العيوب الأخلاقية والقانونية، كما سيأتي لاحقًا، كما أن نسبة نجاحها ٪70 قد أثارت جدلًا علميًّا.[13]

وهناك طريقة أخرى تعتمد على المنطق نفسه مثل طريقة إريكسون، ولكن يتمّ فيها تطبيق عملية مختلفة لفصل الحيوانات المنوية إلى مجموعات X و Y وتُسَمَّى هذه الطريقة: «الفرز الدقيق». يتم استخدام

[12] http://www.jinekolojivegebelik.com/2008/07/bebein-cinsiyetini-semek-mmkn-m.html, (15.09.2012).

[13] غولبنار، سيلمين وأرده، بيرنا، تحديد الجنس قبل الولادة من حيث الأخلاقيات الطبيّة، مجلة *Türkiye Klinikleri* لأخلاقيات الطب – القانون – التاريخ 1995، ج 3، ع 2، ص 85-89.

ذلك بطرق، مثل طريقة: flowsitometri [14] وطريقة FISH [15] وفي هذه الطريقة يتم إدخال الحيوانات المنوية التي يتم الحصول عليها بهذه الطريقة إلى الرحم عن طريق التطعيم أو طرق الإخصاب في المختبر. ومعدلات نجاح هذه الطريقة تراوحت بين ٪ 70 و80. [16]

ب. من خلال تَحْدِيد زَمن التلقيح (الإخصاب)

تعتمد هذه الطريقة على مبدأ أن الكروموسوم Y أسرع ويعيش أقل من الكروموسوم X. وهذه الطريقة طوّرها الطبيب Landrum Sheetles. يدّعي المدافعون عن هذه الطريقة أن احتمالَ إنجاب الأُنثى مرتفعٌ في حالات الحمل التي تبدأ بالجماع أثناء الإباضة. هذا الاحتمال في الأيام التي تلي الإباضة. لكن Elizabeth Whelan ترى العكس تَمَامًا، وتناقش في نجاح هذه الطريقة في تحديد الجنس.[17] وعلى الرغم من وجود بعض المعلومات التقليدية حول تحديد فترة الإباضة بشكل دقيق - مثل قياس درجة حرارة الجسم يوميًا- إلا أن الطريقة الأكثر دقة هي مراقبة مستويات الهرمون بانتظام بمساعدة طبية.[18]

2- اختيار جنس الجنين بعد تكوّنه

أ- تحديد جنس الجنين مخبريًّا قبل نقل البويضة الملقحة إلى رحم الأم

يتم تحديد جنس الجنين قبل نقل البويضة الملقحة إلى الرحم تحت إشراف مختبري -أثناء الإخصاب ونقل الأجنة ضمن عملية مخبرية- وهي إحدى طرق علاج العقم- ويمكن بذلك إعطاء نتيجة دقيقة لا احتمال

---

[14] هو فحص الخلايا في السائل المنوي انظر: فاطمة تانيلي تقنية التّدفّق الخلوي واستخدامها في المختبرات السريرية، *المجلة التركية للكيمياء الحيوية السريرية*، سنة: 2007، المجلد: 5، العدد: 2، ص 72.

[15] وهي طريقة التهجين المعروفة راجع: ديميراي ، إبرو ويلماز ، أوزليم مقاومة المضادات الحيوية في هيليكوباكتر بيلوري والطرق الجزيئية المستخدمة في تحديد المقاومة، *مجلة علم الأحياء الدقيقة*، سنة: 2005، العدد: 39، ص 399-408.

[16] http://www.jinekolojivegebelik.com/2008/07/bebein-cinsiyetini-semek-mmkn-m.html, (تاريخ الوصول:15.09.2012).

[17] http://www.jinekolojivegebelik.com/2008/07/bebein-cinsiyetini-semek-mmkn-m.html, (تاريخ الوصول: 15.09.2012).

[18] غولبنار، *"تحديد الجنس قبل الولادة من حيث الأخلاقيات الطبّية"*، ص 87.

للخطأ فيها. والتشخيص الجيني قبل الزرع -والذي يستخدم أيضًا في تشخيص الأمراض الوراثية وعلاجها- هو الطريقة التشخيصية الأكثر تقدمًا والأكثر تحديدًا في هذا المجال. في هذه الطريقة بعد الاختبار الجيني للأجنّة -أثناء تطبيق التلقيح الاصطناعي- يتم اختيار الأصحّاء فقط أو من الجنس المطلوب ونقلها إلى الأم، ويتم إماتة الأجنّة المريضة أو التي ليست الجنس المطلوب. ومع ذلك فإن إماتة الأجنة التي تتكوّن من مزيج من الحيوانات المنوية الذكرية والبويضة الأنثوية، وتمتلك خصائص كائن حي قد أثار مناقشات حول الطبيعة القانونية للتدخلات الطبية لاختيار الجنس؛ لأنّ كلمة الجنين التي تدل على بداية حياة الإنسان تستدعي اهتمامًا كبيرًا.[19]

تبدأ حياة الإنسان من اللحظة التي يَتَّحِد فيها الحيوان المنوي الذكر والبويضة الأنثوية ويتم الإخصاب. وقد أشار القرآن إلى هذا الموقف على النحو التالي: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[20] ومعنى «الأمشاج» التي في الآية عند ابنِ منظور «اختلاط الدم بالسائل المنوي».[21]

وفي تفسير هذه الآية يروي ابن كثير عن ابن عباس ما يلي: «من نطفة أمشاج: يعني ماء الرجل وماء المرأة إذا اجتمعا واختلطا، ثم ينتقل بعد من طور إلى طور وحال إلى حال ولون إلى لون. ثم يقول ابن كثير: «وهكذا قال عكرمة ومجاهد والحسن والربيع بن أنس: الأمشاج هو اختلاط ماء الرجل بماء المرأة».[22] كما تفيد آية «مِن نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» مِن نَاحِيَةٍ أُخرى: «هذا الماء يخرج مِن ماء الرجل وعظام ثدي المرأة».[23] وفَسَّره الإمام الرازي (ت 1209/606) على أنه «خلط بين المائين» أي هو: إخصاب البويضة بواسطة الحيوانات المنوية.[24]

---

[19] http://www.jinekolojivegebelik.com/2008/07/bebein-cinsiyetini-semek-mmkn-m.html, (erişim 15.09.2012).

[20] الإنسان، 2/76.

[21] ابن منظور، *لسان العرب*، 4207/6.

[22] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 206/3.

[23] الطارق 7/86.

[24] انظر: الرازي، *التفسير الكبير*، 209/30.

أَما الإمام الغزالي (ت 1111/505) فكان تفسيره فيما يتعلق ببدء الحياة أمرًا مذهلًا للغاية حيث يقول: «مبدأ سبب الوجود من حيث وقوع المني في الرحم لا من حيث الخروج من الإحليل لأن الولد لا يخلق من مني الرجل وحده بل من الزوجين جميعًا». [25] يقبل الغزالي ما يتم إنتاجه في الرّحم منذ لحظة الاتحاد على أنّه «مرحلة من مراحل الوجود الإنساني» ويقول: وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة، وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية. [26]

بالنظر إلى تقييمات المفسرين والغزالي معًا، من أجل تسمية بنية «نواة بشرية» في كلّ من الإخصاب في المختبر والتخصيب الطبيعي، يجب أن تكون النطفة قادرةً على الدخول إلى الرحم والاحتفاظ بها عن طريق الانقسام بطريقة صحية بعد مرحلة التلاقح.

لذلك، لا يمكن الادّعاء بأن كلّ نطفة هي إنسان وأن كل نطفة لديها القدرة على التَّماسك. ولهذا السّبب فإن أهم طريقة لإظهار حياة الجنين هي الاحتفاظ به بنجاح في رحم الأم. هذه المرحلة تسمى بـــ: Blastosist، والتلقيح يحدث في اليوم الخامس والسادس والسابع. وقبل ذلك الوقت لا يمكن وضع أي اعتبار لهذه النطفة، أي لا معنى طبي أو ظروف حياتية طبيّة مائة بالمائة. [27] وهنا لا نرى مشكلة في إجهاض الأجنة التي لم توضع في الرّحم أو التي لم تنجح في التمسك بالرّحم في التدخلات العلاجية.

ب. تحديد جنس الجنين عن طريق التشخيص قبل الولادة

يجب أن يتراوح الجنين في الحامل بين 9-12 أسبوعًا، وعند أخذ العينات من المشيمة 15-17 أسبوعًا حتى يمكن فحصه عن طريق الفحص الذي يعرف بـ: amniyosentez. وفي بعض البلدان يتمّ تحديد جنس الجنين في وقت لاحق من الحمل، وذلك باستخدام الموجات فوق الصوتيّة (USG)، على أن هذه الممارسات تثير مشكلات أخلاقية

[25] انظر: *إحياء علوم الدين* للإمام محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2/58-59 طبعة سنة 1989.

[26] Karaman, Hayrettin, *Hayatımızdaki İslam*, İz yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 79-80.

[27] كهرمان، سمرا، *الاجتماع التشاوري للقضايا الدينية المعاصرة*، 2/16-18 نوفمبر 2007، كيزيلجاهمام - أنقرة، (النشر السريع. محمد بولوت)، أنقرة، 2009، ص 238.

وقانونية مهمّة للغاية؛ لأنه إذا كان الجنس المحدد غير مرغوب فيه يتم إنهاء الحمل. وبهذه الطريقة لا يمكن أن يتدخّل الآباء في تحديد جنس طفلهم الذي يريدونه، ولكن يمكن معرفة هل تمَّ اختيارهم وإلا أمامهم الإجهاض.[28]

إن من أهمّ أهداف الإسلام حماية حياة الإنسان، وهو حقٌّ أساسي منحه الله عند مرحلة العَلَقَة في بطن الأم، ولم يُسمح لأي شخص، بما في ذلك الوالدان، بالتدخل في هذا الحق بعد مرحلة العلقة.[29] وذلك لأن الجنين ينال حق الحياة حيث لم يعط ذلك من قبل والديه بل منح من الخالق سبحانه وتعالى مباشرة وليس من الوالدين. وعلى الرغم من أن للوالدين الحق في اختيار الإنجاب وعدمه في البداية، كما أن الإسلام يسمح باستخدام وسائل لمنع الحمل، إلا أنه ليس لهم الحق في التخلص بشكل غير شرعي وإنهاء حياة الطفل بعد حدوث الإخصاب.[30]

ثالثًا- العوامل التي تؤثر على اختيار الجنس قبل الولادة

1- : أسباب فطرية

أحد الأهداف الرئيسية للزواج هو إنجاب الأطفال، ولهذا السّبب فإن إنجاب الأطفال عن طريق الزواج هو حاجة طبيعية. وقد ذكر القرآن ذلك على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.[31] وتَمَّ استحضار ذلك في دعاء سيدنا زكريا أيضًا حيث قال: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾.[32] وفي آيات أخرى تمّ التعبير عن ذلك حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾.[33] وفي سورة الفرقان عند ذكر قوله تعالى: « وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ....»[34] ذكر الله دعاء عباده المؤمنين

---

[28] أيدين، أويكو ديديم، الأبعاد الأخلاقية والقانونية لتحديد الجنس مسبقًا، *مجلة نقابة المحامين في أنقرة*، 2/1982، ص 85-121.

[29] كرمان، *الاجتماع التشاوري في القضايا الدينية المعاصرة* 254/2.

[30] بارداك أوغلو ، علي، الحياة الجنسية، *علم الحال*، الأول والثاني، ديفانتاس، إسطنبول، 1999م، ج 2، ص 137.

[31] الصافات، 100/37.

[32] آل عمران، 38/3.

[33] مريم، 5/19.

[34] الفرقان، 63/25.

فقال: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾،[35] وعَنوَن البخاري في صحيحه باسم: «باب الرغبة في الأولاد»، وفي هذه الرواية أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم صحابته بأن يتصرّفوا ويعاشروا زوجاتهم بإحسان، وأن يسألوا الله الأولاد.[36]

بعض علماء الفقه الإسلامي المعاصرين مثل محمد عثمان شُبير يعتمد على دعاء الأنبياء ويوقلون: «ويَجوز عَمَل مَا يَجوز طَلَبُه». لقد كان نقاشهم بناء على قاعدة: «اختيار جنس الجنين قبل الحمل شرعي»، وذكروا بأن هذه القاعدة مقتصرةٌ على الحالات الفردية النادرة للغاية الخاصة الضرورية.[37]

نعم، جاء في بَعض كتب التفاسير بناء على تعبيرات بعض الأنبياء مثل سيدنا إبراهيم بقوله: «صالحًا» وسيدنا زكريا بقوله: «وَلِيًّا» بأنهم طلبوا أولادًا ذكورًا.[38] إلا أنّ سيدنا إبراهيم وزكريا استخدما كلمات «صالحًا» و«وليًّا» و«طيبًا» أثناء دعائهم غير مشيرين إلى جنس الطفل، ولكن ذكروا خصائص الطفل، مثل «قَويًّا» و«حَسَنًا»، «أمِينًا». كَما أشار شارحا صحيح البخاري الإمام ابن حجر العسقلاني والإمام العيني عندما نصح رسول الله صلى الله عليه وسلم سيدنا جابرًا رضي الله عنه في قوله: «الكيس» قالا: «هو مُطلق الولد».[39]

هذه النصائح والدعوات الصادرة عن الأنبياء هي في الواقع تعبير عن رغبة كلّ من يتوقع فهم يوقولون، «لا يهمّ إذا كان طفلنا ولدًا أو بنتًا، طالما أنه يتمتّع بصحة جيدة وعافية».

---

[35] الفرقان، 74/25.

[36] *صحيح البخاري*، "النكاح" 121.

[37] شبير محمد عثمان، مَوقع الإسلام من الأمراض الوراثية *دراسات فقهية في القضايا الطبية المعاصرة*، دار النفائس، عَمّان، 2001م، ص339-340.

[38] الرازي، ج 26، ص 132، النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، *تفسير النسفي مدارك التنزيل في حقيقة التأويل*، تحقيق إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت 1989م، 972/2؛ الألوسي شهاب الدين محمد بن عبد الله، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، دار إحياء التراث العربي بيروت، 89/15-90.

[39] *فتح الباري بشرح صحيح البخاري* لابن حجر العسقلاني، I-XIII تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي بيروت.

2- العوامل الاجتماعية والثقافية

من أكثر الحقوق التي شجّع الدين على رعايتها هي: رغبة الآباء في إنجاب الأطفال، ومع هذا قد يفضل بعض الآباء أن يكون طفلهم ذكرًا أو أنثى لأسباب مختلفة. فعلى سبيل المثال؛ قد يفضل الزوجان مع البنت الواحدة أو أكثر أن يكون لديهم صبي والعكس صحيح. ومن ناحية أخرى، فإن فكرة «الطفل من جنس معين» قد تكون خاصية لبعض القضايا المهمة للوالدين. فمثلا فصَّل القرآن الكريم في قصة زوجة عمران عندما كانت حاملًا، فهي أخذت بالاعتبار جنس الطفل التي كرّسته لخدمة البيت المقدّس، فقد قال الله تعالى في ذلك: ﴿إِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي أنك أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْها قالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى وَاللهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثى وَإِنِّي سَمَّيْتُها مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُها بِكَ وَذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ﴾.[40]

كانت والدة مريم أثناء نذرها ترغب بذكرٍ، وهذه عادة قومها، ولأنَّ مثل هذا النذر والتفرّغ للعبادة في المعبد كان مسموحًا به فقط للصبيان في ذلك المجتمع. أما الفتيات فلم يكن يعتبرن صالحة أو أهلا لخدمة المسجد بسبب الحيض وظروف خاصة أخرى.[41]

استجاب الله لطلب زوجة عمران، كما استجابته لطلب سيدنا إبراهيم وزكريا عليهما السلام. ومع ذلك فقد أنجبت زوجة عمران بنتا، وليس صبيًا، بل بنتًا ذات صفات سامية.

الضغط الاجتماعي والتقاليد، التي تتشكل من أفكار مثل أن الجنس البشري يمكن أن يستمر من قبل الابن، وأن الرجل يحمي الأسرة، يمكن اعتبارها من بين العوامل التي تؤثر على اختيار الجنس.

وعرب الجاهلية كانوا يتّهمون نبينا صلى الله عليه وسلم بأنه «أبتر» كما في سورة الكوثر، أي مقطوع ماؤه، لأن أبناءه لم يبقوا على قيد الحياة،

---

[40] سورة آل عمران، 35-36.

[41] انظر *تفسير الرازي*، 24/8، وكرمان، خير الدين؛ تجريتشي، مصطفى؛ دونمز وإبراهيم كافي. جوموش، *صدر الدين طريق القرآن: المعاني والتفسير*، منشورات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 2003-2004.

وفي المقابل كان أحدهم كما تقول الآية: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا﴾،[42] وكانوا يدفنون بناتهم وهن يعشن كما في سورة التكوير «وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت»[43] وكان ذلك نتيجة الضغط الاجتماعي وتفضيل التقاليد بين الجنسين.

غضب الله من كلام المشركين وأعطى نبينا صلى الله عليه وسلم البشارة بنهر الكوثر، ولم يكتف بأن خفّف حزن النبي فحسب، بل ذكر أيضًا سوء تفكير العرب الجهلة الذين يعطون الأولوية للتمييز بين الجنسين.

وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن على وفاة ولده إبراهيم فقال: « إن العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلا ما يرضى ربنا وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون»[44] وهنا قال المشركون «لم يبق للنبي صلى الله عليه وسلم أبناء يبقون في نسبه».[45] ولكن رسول الله مثل كل الآباء، يشعر بألم ابنه في قلبه. علاوة على ذلك، ربما يكون الله جل جلاله قد أكرم نبيّه بدوام نسبه من طرف ابنته فاطمة، وربما هذا يشير إلى أن التمييز بين الجنسين ليس مهمًا في استمرارية النّسب.

كما في الماضي كذلك اليوم توجد آراء ومواقف وسلوكيات سلبية تجاه الفتيات. في أنحاء من بلدنا، لوحظ أن العائلات تعامل أطفالها وفقًا لنوع جنسهم لأسباب مختلفة. تُظهر هذه الملاحظات والأبحاث أن الأولاد الذكور يختلفون عن الفتيات في المجتمع. هناك تأثير للثقافة التقليدية في تَكوُّن هذا الفهم. وهناك عبارات مشهورة وأمثال شعبية تدعو إلى تقديم الفتيان وجعل الفتيات درجة ثانية.[46]

هناك أسباب معينة لتفضيل الأولاد الذكور على الفتيات في مجتمعنا. تلعب العديد من الأسباب النفعية دورًا في الرغبة في الحصول على الذكور، مثل المساعدة المالية وطلب الدعم في سنّ الشيخوخة. تؤخذ هذه الاعتبارات في المساهمات الاقتصادية المستقبلية والحالية للابن في

[42] النحل، 58/16.
[43] التكوير، 8/81.
[44] *صحيح البخاري* كتاب الجنائز 47.
[45] محمد بن سعد بن منيع الزهري، *كتاب الطبقات الكبير*، المحقق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة الخانجي، سنة النشر: 1421–2001، 111/11.
[46] عبد الرحمن قصاب أوغلو، التمييز بين الأطفال في القرآن، *مجلة كلية أصول الدين بجامعة فيرات*، 2005، ع10-1، ص 75-96.

الأسرة. يعتبر العمل اليدوي للرجل وقوة معصمه امتيازًا خاصة في المناطق الريفية. يتم تقدير الأولاد الذكور أكثر لأنّهم سيواصلون اسم العائلة. وتعتبر «الذكورة» رمزًا للقوة.[47] هذا الفهم جلب معه تقاليد مشهورة للبحث عن طرق مختلفة لولادة طفل ذكر للمرأة الحامل، مثل كتابة التمائم، وزيارة القبور، والنذر في يوم الزواج، ووضع الصبي في حجر العروس، أو يوضع على السرير ويُدحرج. ونصح المرأة التي ستلد برعاية أبنائها كثيرًا.[48]

هذه العوامل المجتمعية تؤدي للتمييز بين الجنسين والطلاق وإلى كوارث أسرية مختلفة في بعض العائلات حيث يوجد العديد من الفتيات ولا يوجد فتيان وكذلك العكس. وفي مثل هذه الحالات، ومن أجل الحفاظ على وحدة الأسرة ومنع الظلم والعنف ضد المرأة، يقول بعض الفقهاء: « الضرر يزال». وذكروا أن التفضيل بين الجنسين مسموح به بشرط أن يكون فرديًا وعلى أساس القاعدة العامة.[49]

كل من الأولاد والبنات بشر، وهما متساويان في القيمة كمبدأ إنساني عالمي. يعبّر القرآن عن هذا المبدأ الشامل على النحو التالي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.[50]

بناءً على هذا المبدأ، يمكننا القول إن اختيار الجنس بدوافع من شأنه أن تسبب التمييز بين الجنسين من خلال الخضوع لرغبات الوالدين التعسفية والضغط الاجتماعي هو أمر مخالف للقانون. لأن نتائج الدراسات في هذا المجال في العلوم الطبية تزيد من مطالب الناس في هذا الاتجاه يومًا بعد يوم.

وأذكر مثالا على ذلك فقد فقدت عائلة في إنجلترا مكوّنة من خمسة أشخاص ابنتهم نيكول في حادث مروري فقررت العائلة إنجاب فتاة مرة أخرى تعويضًا عن نيكول التي فقدوها. تمّ رفض طلباتهم في المستشفى

---

[47] كوكنل، أوزكان، *شبابنا يبحثون عن هويتها*، دار Altın Kitaplar للنشر، إسطنبول،2001، ص 309–311.

[48] عبد الرحمن قصاب أوغلو، التمييز بين الأطفال في القرآن ص 75.

[49] الميامن، ناصر عبد الله، "حكم اختيار الجنين في الشريعة"، *مجلة المجمع الفقه الإسلامي*، 2006/1427، ج 19، ع 22، ص 75.

[50] الحجرات، 13/49.

في هذا الصّدد بسبب العقبات القانونية. بناءً على ذلك، تقدّمت الأسرة بطلب إلى السلطات مع صورة نيكول وطلبت إعادة تقييم القانون ذي الصلة، لكن طلبهم لم يسفر عن نتيجة إيجابية.[51] في رأينا، لا يمكن مراعاة مثل هذه الحالات والاستجابة لطلباتهم واعتبار هذه الحالات حالات تُوصف بالبراءة وتحمل في طياتها تأثيرًا إيجابيًا للأفراد خلال حياتهم.

3- العوامل الاقتصادية:

قد تكون عوامل مثل نمط الإنتاج، وخصائص القوة العاملة التي يتطلّبها هذا الإنتاج، وعدم قدرة الشيخوخة على العمل كالحرب مثلًا تساعد في تفضيل الجنس الذكري. وقد تطلب شركات التأمين تقارير تحتوي على نتائج الأبحاث الجينيّة قبل عقد التأمين الصّحي أو بعض الشركات قبل التوظيف. علاوة على ذلك، في بلدنا، يلزم تقديم تقرير صحيّ كامل بالمستشفى للتوظيف، بما في ذلك المؤسسات العامة، وبالتالي، يُلاحظ أن بعض المشكلات الصحيّة تعيق التّوظيف. هذا يخلق أساسًا قانونيًا لأصحاب العمل وشركات التأمين لطلب نتائج الاختبارات الجينية. لأنّه مع نتائج الاختبار هذه، يمكن لشركة التأمين أن تجد الفرصة لتمييز الأشخاص المصابين بمرض يتطلب تكاليف عالية،[52] وصاحب العمل لديه مرض يقلّل من إنتاجية العمل. وبالتالي، لا يتم توظيف الأشخاص المعروفين أنّهم مصابون بمرض، أو الأشخاص الذين يحملون جينًا معينًا لا يتم تزويدهم بالتأمين على الحياة أو التأمين الصحي.[53]

مع القرارات التالية الصادرة عن الاتحاد الأوربي بشأن «الفحص الجيني قبل الولادة والتشخيص الجيني قبل الولادة والاستشارات الجينية ذات الصلة» بتاريخ 21,06,1990 و10,02,1992، تم تقديم بعض التوصيات

---

[51] ويلكينسون، ستيفن، التمييز الجنسي، اختيار الجنس والتوازن الأسري

[52] مثال ذلك مرض هنتنغتون، الذي يسبب تلفًا في أجزاء من الدماغ، ويُحدث مشكلات تدريجية عقلية وعاطفية، ويصاب به من هو في سن 30 إلى 40. وهو مرض وراثي. (كوجاتورك، أوكان، معجم المصطلحات الطبية، مكتبة نوبل للطب، إسطنبول 2006، ص 347.

[53] قوناك، ف. زهرة، الجينات وأخلاقيات علم الأحياء والقانون، مقالات عن قانون الصحة (العنوان: هيئة تحرير نقابة المحامين في إسطنبول)، منشورات نقابة المحامين في إسطنبول، لإسطنبول، 2012، ص 61.

لمنع مثل هذه المطالب وبالتالي التمييز. تلك المتعلقة بموضوعنا هي كما يلي:

– الاستفادة من التأمين الصحي والمشاركة في أنشطة معينة والتوظيف لا يمكن أن تكون ضمن شروط اختبارات الفحص الجيني.

– يجب ألّا يكون لشركات التأمين الحق في طلب إجراء اختبار وراثي لإبرام أو تعديل عقد التأمين.[54]

4- أسباب طبية

في عصرنا هذا هناك ما يقرب من 160 مرضًا أو أعراضًا لكروموسوم X معروفة، تنتقل عن طريق الجنس. الغالبية العظمى من هذه الأمراض الكروموسومية –الموروثة– كقاعدة عامة يؤثر فقط على الرجال. في بعض الحالات التي تكون فيها الأم حاملا، قد تظهر الاضطرابات في الوليد. مرض الهيموفيليا أحد هذه الأمراض. قد يؤدي بعض حالاته إلى الوفاة في مرحلة الطفولة المبكرة.[55] وهنا قد يرغب الزوجان المصابان بمثل هذه الأمراض الوراثية في عائلة الأم في أن يكون طفلهما فتاة. وفي هذه الحالة، يتم تطبيق التشخيص الجيني قبل الزّرع (PGD)، والذي يعطي نتائج إيجابية بنسبة ٪100 في تحديد جنس الطفل. للتطبيق، أولًا وقبل كل شيء، يتم أخذ عدد قليل من البويضات النّاضجة من رحم الأم الحامل في مختبرات تطبيق التلقيح الاصطناعي، ويتم تخصيبها بالحيوانات المنوية الذكرية. فتنقسم هذه البويضات المخصبة إلى ثماني خلايا. ويتم أخذ عينة خلية واحدة من هذه الأجنة المقسمة، ويتم إجراء خزعة وفحص كروموسوماتها تحت مجهر خاص. بفضل هذه الخلية، لا يمكن فهم جنس الجنين فحسب، بل أيضًا التركيب الجيني بأكمله. بعد فحص كروموسومات الخلايا، يتم وضع الجنين الجنسي السليم أو المرغوب فيه في رحم الأم. الهدف الرئيسي من تطبيق هذه الطريقة ليس تحديد الجنس، ولكن منع بعض الأمراض الوراثية مثل الهيموفيليا أو هزال العضلات.[56]

---

[54] هاكري، هاكان، *القانون الطبي*، دار سيشكين للنشر، أنقرة، 2012، ص 239–240.

[55] إردمير، أسيغول دميرهان، "الحاجة إلى الاستشارة في الأمراض الوراثية ومكانها في الممارسة الطبية"، مجلة *Türkiye Klinikleri* لأخلاقيات الطب – القانون – التاريخ ، السنة: 1998، ج 6، ع 2، ص 73–82.

[56] غولبنار، "تحديد الجنس قبل الولادة من حيث الأخلاقيات الطبيّة"، ص88.

في العديد من البلدان اليوم بما في ذلك تركيا، يُلاحظ أن الناس يختارون جنس طفلهم بدوافع مماثلة لما سبق، ويجهضون الجنين الذي لا يريدونه قبل ولادته. فعلى سبيل المثال في ولاية مهاراسترا الهندية تحديد جنس المولود الذكر الذي سيولد عن طريق بزل السائل الأمنيوسي وإجهاض الإناث بمساعدة طبية كان شائعًا. ومع نشوء صراع بين المجتمع حول هذه القضية، صدر قانون يمنع هذه الممارسة في عام 1988، لكن لم يتم تطبيقه بسبب إحجام القوى السياسية المحلية. في دراسة أجريت في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية في عام 1989، تقرر أن جميع العائلات التي تريد اختيار جنسها تفضل طفلًا ذكرًا. هذه العائلات في الغالب من أصول هندية وباكستانية وأفريقية وإسبانية. كانت أسباب هذه التفضيلات هي ٪40 من القوى العاملة والاقتصادية و ٪30 من العوامل الثقافية.[57]

رابعًا: اختيار جنس الجنين من الناحية الشرعية

يشجّع دين الإسلام على جميع أنواع الأعمال التي يمكن أن تكون مفيدة للناس والمجتمع. ومع ذلك، فهو لا يوافق على إيصالهم إلى نقطة ستنتج مشكلةً من حيث القِيَم الأخلاقية والروحية والقانونية والإنسانية. إن استخدام التكنولوجيا لصالح البشرية أمر مدعوم أيضًا من قبل السلطات العلميّة والقانونيّة. وفي هذا الصّدد، لا يمنع الدّين الإسلامي إجراء الدراسات البيولوجية والطبية على الأجنّة، بشرط ألا يتضرّر الإنسان والبيئة وكذلك التوازن البيئي والمجتمع. المهم أن النتائج العلمية التي تمّ الحصول عليها من خلال الدراسات العلمية على الجنين تتوافق مع القانون وتستخدم لخير البشرية. في هذا السياق، من الممكن سرد الشروط اللازمة لشرعيّة اختيار الجنس على النحو التالي:

1- ألّا يُضَرَّ بقيمة وكرامة الناس

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[58] ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾،[59] ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ

[57] المرجع السابق.
[58] الإسراء، 70/17.
[59] التين، 4/95.

تَعْمَلُونَ﴾،[60] ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾.[61]

تلك تعبيرات القرآن عن هذه القيمة العظيمة التي أعطاها للبشر، على عكس الكائنات الأخرى. ومن ناحية أخرى فقد حُرِّمت في الإسلام جميع أنواع التدخّلات الضارة ضد الإنسان، وذلك من خلال حماية المقاصد الخمسة، وهي: الدين والنفس والعقل والنسب والمال.

على الرغم من أن بعض التدخّلات لا تشكّل ضررًا مباشرًا مثل القتل والجرح والزنا، لكنّها يمكن أن تُعرّض سلامة أجساد الناس وحياتهم وأجيالهم للخطر كالتدخّلات التي تهدف إلى اختيار الجنس. وهنا يُحرّم الدين الإسلامي القتل من أجل حماية الحياة والتمييز على أساس الجنس من أجل حماية الجيل واستمراره، ويشجّع على الزواج والإنجاب. وفي الحديث التي روته السيدة عائشة عن نبينا صلى الله عليه وسلم قال: «النِّكَاحُ من سُنَّتِي فمَنْ لمْ يَعْمَلْ بِسُنَّتِي فَليسَ مِنِّي، وتَزَوَّجُوا؛ فإني مُكَاثِرٌ بِكُمُ الأُمَمَ...»[62]

الأسرة، التي تأسست نتيجة هذه التوصيات وما شابهها وتشكّل أصغر بنية اجتماعية في المجتمع، لها أغراض عديدة. أهمها هو المساهمة في استمرار الجنس البشري من خلال تربية أجيال صحيحة، وجلب الأفراد النافعين إلى المجتمع.[63]

من جهة أخرى فإن تحريم كلّ محاولات تدمير الحياة البشرية، ابتداءً من الجنين الذي له خصائص الإنسان الحي، منذ لحظة ولادته هو لخدمة الغرض الرئيسي. لهذا السبب لا يمكن أن يكون هناك مبرر لإنهاء حياة الإنسان مثل ما ورد في النصوص الآتية:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾[64]، تُظهر هذه الآيات أيضًا أنّ النتائج التي تبدو

[60] يونس، 14/10.
[61] البقرة، 151/2.
[62] رواه ابن ماجه، كتاب النّكاح برقم 1.
[63] راجع القرطبي، *جامع الأحكام*، 24/1، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة بيروت.
[64] الإسراء، 31/17.

أنّها نتاج إرادة الإنسان وجهده، بما في ذلك آثار التدخلات الطبية، على مسألة إنجاب الطفل وجنس الطفل، والتي لها أهمية كبيرة بالنسبة للناس، هي في الواقع لا تنفصل عن المشيئة الإلهية، وتحدث في إطار قوانين الله. بالإضافة إلى ذلك، يُشار في هذه الآيات إلى أن أي محاولة للتمييز بين الذكر والأنثى تتعارض مع الضوابط الإلهية.

2- يجب أن تهدف مداخلات ترجيح أحد الجنسين إلى غرض العلاج والتداوي

من أجل أن يكون التدخل على جسم الشخص أو جزء منه مشروعًا، يجب أن تتمتّع هذه المحاولة أولًا بجودة التدخل الطبي. يعتبر كلّ تدخّل يتمّ إجراؤه لغرض العلاج، بشكل مباشر أو غير مباشر، من قبل الأشخاص المصرّح لهم بممارسة المهنة وفن الطب، بما يتماشى مع البيانات الموضوعية للعلوم الطبية، عن طريق إبلاغ الشخص المعنيّ، والحصول على موافقته، ضمن مفهوم التدخل الطبي كسبب للامتثال للقانون. لذلك، من أجل أن تكون التدخلات المتعلقة باختيار نوع الجنس قبل الحمل قانونية؛

* يجب أن تتم إجراءات التشخيص من قبل الاختصاصيين

* قبل إجراءات التشخيص، يجب توفير التوضيحات اللازمة والحصول على الموافقة.

* أن يتم ذلك وفق قواعد العلوم الطبية.

* يجب أن يكون لغرض التشخيص أو العلاج بشكل مباشر أو غير مباشر. وبالتحديد، قد تكون هناك حالة أساسية مثل علاج مرض وراثي يُلاحظ اعتمادًا على الجنس، أو حاجة يمكن اعتبارها في نفس حالة الضرورة.[65] وبالتحديد، قد تكون هناك حالة أساسية مثل علاج مرض وراثي يُلاحظ اعتمادًا على الجنس.[66]

في هذه الحالة، يعتبر التّدخل الذي سيتمّ إجراؤه وفقًا للقانون، حيث سيكون له جودة «التدخل الطبي». لأن الله الذي خلق العلاج لكلّ مرض

[65] هاكيري، *القانون الطبي*، ص 240.
[66] لميامن، ناصر عبد الله، *حكم اختيار الجنين في الشريعة*، 70.

قدّر علاجًا له.[67] كما ذكرنا سابقًا فإن بعض الأمراض مثل الوقاية من مرض وراثيّ ثبت أن علاجها يكون من خلال تحديد جنس الجنين. كما قرر مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي في هذا الاتّجاه بقرارها رقم 6 في جلستها التاسعة عشرة المنعقدة في مكة المكرمة عام 2007,[68]

التشخيصات الجينية ذات الأهداف غير العلاجية تحمل العديد من المحظورات. مثلًا نتيجة لتطور تقنيات التلقيح الاصطناعي PGT قد ترغب العائلات في إنجاب أطفال ذوي صفات خاصة باستخدام طريقة التشخيص الوراثي قبل الزرع. أو قد تطلب بعض العائلات طفلًا طويل القامة أو جميلًا أو أكثر ذكاءً. في هذه الحالات، قبل كلّ شيء يتمّ تجاهل المسار الطبيعي للإخصاب، ويشجّع الإخصاب في بيئة المختبر وبالتدخل الطبي. بصرف النظر عن الأعباء الاقتصادية والاجتماعية المترتبة على ذلك، فإن الأشخاص الذين لديهم فرصة للحمل بشكل طبيعي محكوم عليهم بقبول بعض التدخلات مثل الإجراءات الجراحية الصعبة والعلاجات الهرمونية. من ناحية أخرى، فإن أطفال العائلات التي لديها موارد مالية كافية لبرمجة أجنّة لديها سمات وراثية متفوّقة سيكون لديهم ميزة بيولوجية كبيرة على أطفال العائلات الأخرى. سيؤدي هذا حتمًا إلى تكوين «طبقة فرعية وراثية» و«أرستقراطية وراثية».[69] ومع ذلك، فإن الهدف من اختيار الجنس هو زيادة نوعية حياة الناس، والوقاية من الأمراض من خلال التعرف المبكّر عليها، وتحسينها باستخدام طرق العلاج الفعّالة، بدلًا من إعادة تأهيل الجنس البشري. ومع ذلك، أثناء القيام بذلك، يجب اعتبار حماية التنوّع الجيني للبشر وجميع الكائنات الحيّة وعدم إنشاء نوع واحد من البشر كمبدأ مهم أيضًا.[70]

---

[67] راجع في ذلك *سنن الترمذي* كتاب الطب رقم 2.

[68] انظر قرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في شأن موضوع «اختيار جنس الجنين» http://www.fiqhacademy.org.sa (erişim: 06.12.2012) قرارات المجمع طبعت والكتاب متوافر في السوق.

[69] متين، سيفتاب، *أخلاقيات وقوانين الطب الحيوي*، اثنتا عشرة لوحة مطبوعة، إسطنبول، 2010، ص 236.

[70] أوستون ، كاجاتاي ، «عصر جديد في الطب»، مجلة *Türkiye Klinikleri* السنة: 2000، ج 8، العدد: 2 ، ص 108.

3- لا يجوز إجراء التجارب على الجنين

البحوث والتجارب الطبية هي تطبيق للتجارب التي لم يتمّ تطبيقها من قبل والتي لا تُعرف على وجه اليقين آثارها على جسم الإنسان، لأغراض علاجية أو علمية. في التجارب الطبية يكون الهدف الرئيسي في بعض الأحيان هو الكشف عن هدف علمي، ويتم دفع العلاج إلى الخلفية. لذلك فإن مثل هذه المحاولات التي تهدف إلى استخدام الشخص تعتبر غير قانونية، لأنها تعدّ اعتداء على الحقوق الشخصية. لأنه اعتمادًا على الحق في الحياة، تُعدُّ صحة الإنسان والسلامة الجسدية أيضًا من بين حقوق الفرد، وتتمّ حمايتها بشكل صارم ضدّ أيّ تدخل غير قانوني من قبل الآخرين.[71]

في هذا السياق، فإن أحد الموضوعات المهمة للمناقشة من حيث الأخلاقيات الطبية والقانون هو التدخلات الطبية المختلفة على الجنين، والتي يمكن وصفها بأنها جزء من جسد الوالدين ونواة الطفل الذي سيولد. مع مثل هذه التدخلات، والتي تتم في الغالب للكشف عن الأمراض الوراثية وعلاجها، من الممكن أيضًا تحديد الجنس قبل الحمل في الاتجاه المطلوب. تَمْثُل حقيقة أن عمليات نقل الحيوانات المنوية والأجنة موضوعًا للتجربة مشكلة مهمة من حيث القانون الطبي. ومع ذلك، فإن هذه المشكلة لا تظهر في التجارب على الحيوانات المنوية أو خلايا البويضة وحدها، بل تظهر عندما يتشكّل الجنين من خلال دمج الحيوانات المنوية للرجل مع خلايا بويضة المرأة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.[72] وذُكِرَ أن الحيوان المنوي والبويضة عندَ الاندماج يصبحان جنينًا، لذلك يتمّ إجراء تجارب على الأجنة عن طريق كائن حي.[73] بالإضافة إلى التجارب فأثناء ممارسات الإخصاب في المختبر –وهي تدخلات طبية- يتم إنشاء أكثر من جنين لزيادة احتمالية الإخصاب، ويمكن فقط لواحد من هذه الكائنات البيولوجية تحقيق النتيجة، وقد يموت الآخرون. ويمكن تحديد جنس

[71] عدلي، خليل، *الموسوعة القانونية في المهنة الطبية*، دار النهضة العربية، القاهرة 1989، ص 77.

[72] سورة الإنسان، 2/76.

[73] أكينجي، شاهين، *مفهوم زرع المواد البيولوجية* (الأعضاء والأنسجة) في القانون التركي الخاص ونتائجها القانونية، يتكين للنشر والتوزيع، أنقرة، 1996م، ص 176.

الجنين من خلال بعض التغييرات الجينية المؤكدة على الجنين، ولكن من وقت لآخر يتلف الجنين أثناء هذه العملية.

رغم أنه من المقبول أن البحث الجنيني ضروري لفهم الأمراض الوراثية وتحديد المسار الطبيعي والعلاج، إلا أن هناك العديد من المشكلات الأخلاقية في هذا الصدد. مثال ذلك: مع التلقيح الاصطناعي PGT من الممكن إعادة إنتاج وفحص الحمض النووي لخلية واحدة من الجنين عن طريق PCR (طريقة تفاعل البلمرة المتسلسل)، واختيار الخلايا السليمة. على الرغم من أن هذا النوع من الأبحاث مفيد للغاية في تشخيص الأمراض الوراثية وعلاجها، إلا أنه يتسبب في تدمير الأجنة لأغراض البحث. «لا ينبغي للعالم أن يؤذي الحياة، يجب حماية الجنين بنفس الطريقة التي يحمي بها الطفل المعوق. من ناحية أخرى، يمكن أن توفر أبحاث الأجنة معلومات قيمة للغاية حول العلاج الجيني والسرطان. لهذا السبب، يعتقد بعض الباحثين، الذين يجادلون بأن مستقبل البشر يعتمد على أبحاث الأجنة والعلاج الجيني، أنه سيكون من الأنسب أخلاقيًا تدمير جنين ما قبل الانغراس بدلًا من موت طفل أو شاب بسبب السرطان.[74]

من أجل إجراء التجارب الطبية على الجنين وفقًا للقانون، يجب أن تكون هناك نسبة معقولة بين النتيجة المرجوّة والمخاطر المحتملة على الأم والأب والجنين الخاضعين للاختبار. القواعد الأساسية مثل «الضرورات تبيح المحظورات»،[75] « دفع المفاسد أولى من جلب المصالح»[76] يمكن أن تؤخذ كأساس في تحديد هذا المعدل. في النهاية، يعتبر نشاط البحث التجريبي مشروعًا إذا كان الهدف ضروريًا علميًا لصالح البشرية وشدة الخطر، وكانت النتيجة بنسبة معقولة.[77]

---

[74] آباق، ممنونة، "المشكلات الأخلاقية المتعلقة بالأمراض الوراثية والتشخيص السابق للولادة"، *مجلة الأخلاقيات الطبية* – القانون – تاريخ عيادات تركيا، 1994، ج 2، ع 3، ص 127–130.

[75] *مجلة الأحكام العدلية* (حازم علي حميت بركي)، منشورات حكمت، إسطنبول، 1982، المادة 21.

[76] المصدر السابق المادة 30.

[77] انظر الشنقيطي، *أحكام الجراحة الطبية*، ص 172–173.

4- ألّا تكون ذات طبيعة تخلّ بالتوازن الطبيعي

قال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾.[78] فقد أعلن أنه خلق الكون والكائنات فيه بترتيب وقياس معينين. وحذّر الناس من التعدّي على النظام والتوازن الذي حدّده، أي عدم مخالفة السنة. فقال في سورة الرحمن الآية8 ﴿ألا تَطْغَوا في الميزان﴾.

فمن أجل الحفاظ على توازن الطبيعة، يجب أن يكون عدد الأولاد والبنات متساويًا أو قريبًا جدًا من بعضهم البعض. لذلك، قد يؤدي تحديد جنس الأطفال المولودين إلى مشكلات ديموغرافيّة وبيئيّة غير متوقّعة، فضلًا عن الإخلال بالتوازن الحالي في توزيع الجنسين. ففي الدول الآسيوية والشرقية تريد العائلاتُ الذكورَ بشكل عام، والوضع لا يختلف في مجتمعنا. هذا يدلّ على أنّ التوازن في العالم يمكن أن ينقطع لصالح الذكور، وهذا مخالف للسنة الإلهية، فقد ذكر القرآن أن التوازن في التوزيع بين الجنسين حدّده الله، فقد قال الله تعالى في سورة الشورى في الآية 49، و50: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاء يَهَبُ لِمَنْ يَشَاء إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاء الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاء عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾.[79]

وقد وصل الاختلال النّاجم عن تحديد الجنس قبل الولادة إلى أبعاد جعلته يتصدّر عناوين الصحف مثل «وطن الفتيات غير المولودات»، فقد قضت سياسة الطفل الواحد في الصين على فرصة الولادة حتى على مجيء الذكور. بعد ذلك، بدأت العائلات الصينية في القضاء على بناتها من خلال بيعهن أو التنازل عنهن للتبنّي أو قتلهنّ أو الإجهاض بعد ولادتهن. نظرًا لأن هذا الوضع أدّى إلى تدهور التوازن بين الأولاد والبنات، فقد تمّ حظر تحديد الجنس من قبل حكومة الولايات المتحدة في الصين اعتبارًا من يناير 1995. لأن العائلات التي حددت جنس الجنين بطريقة التصوير بالموجات فوق الصوتية، لجأت على الفور إلى الإجهاض عندما أدركت أنها ستكون فتاة.[80] من ناحية أخرى، عندما يتعلق الأمر بفشل الأساليب

---

[78] القمر، 49/54.

[79] http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=1162, (الزيارة: 03.11.2012).

[80] *جريدة ملييت*، 1994/12/5، ص 22.

المستخدمة في اختيار الجنس، تظهر حالتان سلبيتان: **الأولى**: هي طلب إنهاء الحمل. **الثانية**: هي ولادة طفل غير مرغوب فيه. فضلًا عن ذلك سيكون من الصعب مقاومة طلب الوالدين بإنهاء الحمل، الذين يحاولون أحيانًا تحديد جنس طفلهم مسبقًا عن طريق دفع أسعار باهظة. في جميع هذه الحالات، ستنشأ مشكلات من حيث صحّة الأم وإجهاض الطفل أو ولادة طفل غير مرغوب فيه.[81] في الاستبانة التي أجريت في الهند عام 2001، حيث أكّدت أن ممارسة الإجهاض الانتقائي حسب نوع الجنس هو الغالب، كما أكّدت أنّ هناك انخفاضًا حادًا في معدل ولادة الإناث في المحافظات الغنية من البلاد.[82]

تكشف المعلومات الطبية المفصلة والمتوفرة اليوم أنّ الجنين يكتسب حيوية وسلامة متميزتين لأنه يلتصق بجدار الرحم، وأنّ تكوينه وخلقه يتم على مراحل، وأن أعضاءه تتشكّل من الأسابيع القليلة الأولى، وحتى نبضات القلب يمكن الشعور بها. لذلك فإن حقوق الجنين تبدأ من لحظة الحمل. حتى وإن كان الجنين في طور التكوين فإنه يتمتّع بأهليّة الناقص.[83] في هذا الصّدد وفي الشريعة الإسلامية، ما لم تكن هناك ضرورة طبية ودينية، يعتبر إجهاض الطفل في الرحم جريمة ويعتبر حرامًا حتى لو تمّ فعل ذلك من قبل الوالدين.[84]

5- لا يجوز وضع الجنين خارج المنطقة المخصّصة له

يمكن النظر إلى اختيار الجنس قبل الحمل على أنه تدخّل في خلق الله أو تغيير في الخِلْقَة. فقانون الله واضح، فقد قال الله تعالى في سورة الشورى في الآية 49، و50: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاء يَهَبُ لِمَنْ يَشَاء إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءَ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءَ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾. استنادًا إلى الآيات فالعلماء يذكرون

---

[81] غولبنار، "تحديد الجنس قبل الولادة من حيث الأخلاقيات الطبيّة"، ص 88.

[82] متين، سيفتاب، *أخلاقيات وقوانين الطب الحيوي*، ص 236.

[83] انظر: السرخسي، *أصول السرخسي*، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، 333/2، دار الكتب العلمية، بيروت 1993.

[84] بيلمن، نصوحي، عمر، *قانون الإسلام واستقلاله الفقهي العام*، دار بلمن للصحافة والنشر، إسطنبول، بدون تاريخ، 148/3.

أن التفضيل الجنسي بالكامل تحت تصرف الله.[85] لكن هناك موضوعان رئيسيان يجب لفت الانتباه إليهما في هذه الآيات، أحدهما يتعلق بالإيمان والآخر يتعلق بالأخلاق. يمكن القول إن المقصود من الرسالة التالية هو إيصالها فيما يتعلق بالإيمان: لا ينبغي اعتبار أي كائن أو خلق في الكون خارج سيادة الله تعالى. يجب ألّا نتجاهل أبدًا أن النتائج التي تبدو أنّها نتاج إرادة الإنسان وجهده، بما في ذلك آثار التدخلات الطبية في مسألة إنجاب الطفل وجنسه، والتي لها أهمية كبيرة عند الناس، فهي ليست مستقلة فعليًا عن الإرادة الإلهية، وتحدث في إطار قوانين الله.[86]

في اعتقادنا يختلف تغيير الخلق عن اختيار جنس الجنين. فالأول يتمّ إجراؤه على الإنسان الحي، والثاني يتم إجراؤه على الجنين، والذي لم يكتسب بعد ميزة الكائن الحي. عند تفسير الآية ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ﴾[87] فإن المفسرين فسّروا العبارة على أنّها «تغيير دين الله» أو «القيام بمحاولات جمالية على جسم الإنسان».[88]

في الآية السادسة من سورة آل عمران قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ هذه الآية تلفت الانتباه إلى سياق التدخل في الخلق. يقول المفسّرون في عبارة «يصور في الأرحام كيف يشاء» أنّ الله هو من يعطي الصفات مثل: الذكورة والأنوثة والجمال والقبح والسواد والبياض والطول والقصر والسعادة والبؤس».[89] في رأينا كلمة «في الأرحام» تمنع جواز اختيار الجنس، لأن اختيار الجنس هو عملية يتمّ إجراؤها فقط قبل حدوث الإخصاب أو وضع الجنين في الرحم. ومع ذلك، فإن الحالة الواردة في الآية تدلّ على الأقل على أن الجنين متّصلٌ بجدار الرحم. لذلك فإنّ أي تدخّل بعد هذه المرحلة يعتبر غير جائز.

كما أن بعض الأحاديث الشريفة دَلَّت على أن اختيار الجنس ليس تدخلًا في التكوين، وذلك كما في رواية أنس رضي الله عنه أن نبيّنا صلى

[85] مصلح بن خالد بن عبد الله، رؤية شرعية في تحديد جنس الجنين www.almosleh.com, (11.12.2012), s. 15.

[86] كرمان، *طريق القرآن*، ص 652-653.

[87] سورة النساء، 119/4.

[88] راجع: *تفسير الطبري*، 501/6-502، و*تفسير ابن كثير*، 278/3-279.

[89] راجع: *تفسير الطبري*، 186/4.

الله عليه وسلم قال: «مَاءُ الرَّجُلِ أَبْيَضُ، وَمَاءُ الْمَرْأَةِ أَصْفَرُ، فَإِذَا اجْتَمَعَا، فَعَلَا مَنِيُّ الرَّجُلِ مَنِيَّ الْمَرْأَةِ، أَذْكَرَا بِإِذْنِ اللهِ، وَإِذَا عَلَا مَنِيُّ الْمَرْأَةِ مَنِيَّ الرَّجُلِ، آنَثَا بِإِذْنِ اللهِ»[90] يوضّح هذا الحديث أنّ الذكورة والأنوثة مرتبطان بعِدَّةِ أسباب، وما يفعله الطبيب هو إدراك السبب الذي سيحدِّد جنس الجنين المطلوب، لذلك لا يوجد تدخل في التكوين.[91]

سادسًا: التّدابير القانونية لحماية الأجنة في القوانين المعاصرة

إن المشكلات التي نجمت عن الدراسات على الجنين. أَدَّت إلى وضع بعض القوانين المحلية والعالمية. وهذه القوانين تهدف إلى حماية الجنين والحدّ من الأبحاث أو التجارب عليه. وبعدها تمّ اعتماد الإعلان عن «اليوم العالمي للجنين البشري وحقوق الإنسان» بالإجماع في اجتماع عام 1997 لليونسكو. تحت عنوان «البحث في الجينوم البشري»، تمّ التأكيد على أن البحث الجيني لا يمكن أن يكون أكثر قيمة من حقوق الإنسان والحريات الأساسية والكرامة الإنسانية. بعد ذلك تمّ حظر الاستنساخ البشري لأغراض التكاثر، بحجة أنه مخالف لكرامة الإنسان. وعلى هذا نُظِّم البحث الجيني على أن يكون للأغراض التشخيصية والعلاجية.[92]

في القسم الرابع من اتفاقية الاتحاد الأوروبي بشأن الطب الحيوي من فصل «الجينوم البشري» يُنَصُّ على حظر التمييز الجيني وعلى أنه لا يمكن إجراء البحوث الجينية إلا لأغراض الصحة والبحوث الصحية، ولا يمكن إجراء التّدخلات الجينيّة إلا من أجل «أغراض الوقاية والتشخيص والعلاج، وبشرط ألا يكون الغرض منه إجراء تغييرات في الجينوم السليل، وأنه لا يمكن استخدام تقنيات التلقيح الصناعي لاختيار جنس الطفل المراد ولادته، باستثناء الأمراض الوراثية المتعلقة بالجنس.[93]

---

[90] *صحيح مسلم* كتاب الحيض برقم 34.

[91] عباس أحمد محمد «اختيار جنس الجنين وتحديده قبل التخلّق وولادته بين الطب والفقه دراسة فقهية في القضايا الطبية المعاصرة»، دار النفائس، عمان 2001م، 875/2.

[92] الإعلان العالمي بشأن الجينوم البشري وحقوق الإنسان .http://unesdoc.unesco» org/images/0012/001229/ 122990eo.pdf»، (تاريخ الوصول: 06,11,2012).

[93] معاهدات مجلس أوروبا الأوروبية رقم ETS رقم: 164 اتفاقية حماية حقوق الإنسان وكرامة الإنسان فيما يتعلق بتطبيق البيولوجيا والطب: اتفاقية حقوق الإنسان والطب الحيوي. http://www.bioethicsanddisability.org/council.htm (تاريخ الوصول: 06.11.2012)

تفرض المادة الثالثة من قانون «حماية الأجنة» الألماني -والذي دخل حيّز التنفيذ قبل اتفاقية الاتحاد الأوروبي لحقوق الإنسان والطب الحيوي- عقوبة السجن لمدة تصل إلى عام أو غرامة على الإخصاب عن طريق اختيار كروموسومات خلية البويضة مع نيّة تحديد الجنس، واستثني غرض حماية الطفل من مرض وراثي خطير متعلق بالجنس. وفي الولايات المتحدة، يُسمح بالبحث عن الأجنة فقط في التجارب العلاجية.[94]

في إنجلترا سمح قانون «الإخصاب البشري وعلم الأجنّة» لعام 1990م بتفضيل الجنس لأسباب طبيّة، وحظر التفضيل لأسباب اجتماعية. كما ويُحظر اختيار الجنس ليس فقط عن طريق التدخل على الجنين، ولكن أيضًا عن طريق فصل الحيوانات المنوية.[95]

في تركيا تمّ حظر جميع أنواع الأنشطة العلمية أو العلاجية على الأجنّة وتمّ الحظر عن طريق ÜYTE[96] ويستثنى من ذلك طفل الأنبوب، ففي الفقرة 9 من اللائحة 18 في ÜYTE: «لا يجوز أو لا يسمح إجراء اختيار ونقل الغدد التناسلية و/ أو الأجنة لغرض تحديد جنس الطفل الذي سيولد، إلا في حالة استئصال مرض وراثي خطير متعلق بالجنس». لكن لم يكن لمحاولات إجراء تدخلات لتحديد نوع الجنس لها أساس قانوني. وعلى هذا لا يمكن فرض عقوبة بموجب لائحة ليس لها أساس قانوني، فيمكننا القول إن هذا الحظر ليس له في الواقع عقوبة جزائية، وهو للتخويف فقط. كما نصّ قانون العقوبات التركي في المادتين 99 و100 المصادق عليه في 11/14/ 1983م على التالي: بناءً على لوائح التنفيذ والإشراف المتعلقة بعمليات الإجهاض والعقم وكذلك التجارب المتعلقة باختيار جنس الجنين، فقد تَمَّ قبل عشرة أسابيع إيقاف جميع تلك اللوائح والمواد الصادر حتى إشعار آخر. لأن العائلات التي ترغب في اختيار نوع الجنس ستكون أمام تخصيب طفل من الجنس الذي تريده نتيجة الفحص

---

[94] سين، م. أونورصال، *الأخلاقيات الطبية والمسؤولية الجنائية*، معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سلجوق، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قونية، 2004م، ص 194-196.

[95] ويلكينسون، ستيفن، التمييز الجنسي، اختيار الجنس والتوازن الأسري.

[96] هي مختصر لاسم اللائحة التنفيذية بشأن الممارسات التي تُجرى على الإنجاب في مراكز العلاج الإنجابي، ونشرت في الجريدة الرسمية بتاريخ 6 مارس، 2010، رقم: 27513.

الجيني، وهي ستعلم جنس الطفل في الأسابيع الأولى من الحمل من خلال اختبارات الجينات. وبناءً على ذلك فإنهم سيعمدون إلى الإجهاض إذا لم يكن الحمل مناسبًا لرغباتهم.

الخاتمة

شجّع الإسلام على الزواج والإنجاب من أجل حماية الجيل واستمراره. كما أنّه من متطلبات الطبيعة البشرية. ومع ذلك فإنّه من وقت لآخر يمارس الناس التمييز باستخدام بعض الأسباب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية كذريعة، ويريدون المزيد من الأطفال الذكور. لقد جلبت تفضيلات الناس القائمة على التمييز بين الجنسين بعض الممارسات التقليدية والخرافات كالتي ذكرناها سابقًا.

فالتطورات الحديثة في علم الطب تكشف عن عدم صحة هذه الأساليب القديمة والتقليدية، لكن هذه التطوّرات تعطي الأمل لأولئك الذين يريدون اختيار الجنس. لأن المرحلة التي وصل إليها الطب اليوم تسمح للأزواج باختيار جنس أطفالهم المولودين قبل الولادة بمساعدة طبية. فالتطورات في هذا المجال توفر فُرَصًا جديدة في تشخيص الأمراض الوراثية وعلاجها، وتتيح للعائلات فرصة إنجاب أطفال أصحاء.

ويمكن اعتبار التشخيص الجيني قبل الزرع (PGD) وفصل الحيوانات المنوية من أكثر الأساليب العلمية استخدامًا في اختيار جنس الطفل، على الرغم من أن هذه الأساليب علمية، إلّا أنّها عندما تَخْرُجُ عن كونها «تدخلًا طبيًا» أثناء الاستخدام، فإنّها تعتبر غير قانونية، ويتمّ تحميل من يطبقها المسؤولية عن أفعالهم. لأنه من الضروري أن تكون الوسائل والطّرق التي يجب استخدامها في تحقيق هدف مشروع شرعية أيضًا. في هذه الحالة، لا يمكن اعتبار اختيار الجنس باستخدام (PGD) وطريقة فصل الحيوانات المنوية قانونيًا إلّا في ظل الشروط التالية:

* وجود ضرورة أو حاجة يمكن النظر إليها: مثل علاج مرض وراثي تمّ تحديد علاجه على أنه يعتمد بشكل قطعي على تفضيل الجنس.

* وجوب مراعاة الاحتياجات الفردية لضرورة طبية. ويجب تقييم كل حالة بشكل منفصل ويجب بيان ما إذا كان يجوز إجراء عملية تحديد الجنين أم لا، ولا يجرى قرار عائلة على عائلة أخرى.

* يجب فصل الحيوانات المنوية قبل الإخصاب واختيار الجنين قبل أن يلتصق الجنين بجدار الرحم.

* عدم وجود دوافع من شأنها أن تسبّب التمييز بين الجنسين من طريق الامتثال لرغبات الوالدين التعسفيّة والضغط الاجتماعي، إذ يجب اتخاذ الإجراءات القانونية والإدارية لمنع الممارسات التي لا تستند إلى ضرورة طبيّة، ولا يمكن التسامح معها من حيث القيم الأخلاقية.

* عدم وضع الاعتبارات للأسباب العاطفية مثل عدم وجود فتاة أو فتى في الأسرة.

* أن يكون الهدف من اختيار جنس الجنين هو تحسين الحياة، والوقاية من الأمراض، وذلك عن طريق العلاج المبكر باستخدام طرق العلاج الفعالة، بدلًا من إعادة تأهيل الجنس البشري.

* يجب قبول حماية التنوع الجيني للبشر وجميع الكائنات الحية وعدم خلق نوع واحد من البشر كمبدأ مهمٍّ في التدخلات لاختيار الجنس.

* يجب أن يتمّ اختيار الجنس وفقًا لقواعد العلوم الطبية في بيئة مناسبة لهذا الإجراء من قبل أشخاص أكفاء موثوقين وخبراء، مع شرط الحصول على موافقة الوالدين.

بعد هذا يحق للأزواج أن يختاروا جنس أطفالهم كي يتمتع أطفالهم بصحة جيدة سليمة. وبعد إنجاب الطفل عليهم أن يعرفوا أن ذلك فضل من الله، وعليهم تربيتهم بأفضل طريقة ممكنة، بغض النظر عن جنسهم. ولا يجوز التفريق والتفضيل بين الأولاد بناء على جنسهم مطلقًا، فهم يستحقّون القيمة والاحترام ذاتها.

المصادر والمراجع

الآلوسي، محمود شهاب الدين الحسيني، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، دار إحياء التراث العربي بيروت.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، *أصول السرخسي*، تحقيق ابن الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية ن بيروت 1993م.

الشنقيطي، محمد بن محمد بن المختار، *أحكام الجراحة الطبية والأثار المترتبة عليها*، مكتبة السعدي 1994م.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب دار الكتب العلمية، بيروت 1990م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر 2001م .

العيني، بدر الدين، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، تحقيق عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية بيروت 2001م.

الغزالي، محمد بن محمد، *المستصفى من علم الأصول*، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1324 هـ.

الغزالي، محمد بن محمد، *إحياء علوم الدين*، دار الفكر، بيروت 1989م.

الغامدي، عبد الله بن سليم، *مسؤولية الطبيب المهنية دراسة ومقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة*، دار الأندلس الخضراء، جدة، 2000م.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م.

اللائحة التنفيذية بشأن ممارسات المساعدة على الإنجاب ومراكز العلاج الإنجابي المساعدة (TRA)، *الجريدة الرسمية* بتاريخ 6 مارس 2010 م، رقم: 27513.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، *تفسير النسفي*، *مدارك التنزيل و حقائق التأويل*، تحقيق إبراهيم محمد رمضان، دار القلم بيروت 1989م.

آباق، ممنونة، "المشكلات الأخلاقية المتعلقة بالأمراض الوراثية والتشخيص السابق للولادة"، *مجلة الأخلاقيات الطبية* – القانون – تاريخ عيادات تركيا ، سنة: 1994م، المجلد: 2 ، العدد: 3 ، ص. 127–130.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين خطيب، دار المعرفة، بيروت.

ابن قيم الجوزية، محمد بن ابي بكر، *زاد المعاد في هدي العباد*، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق محمد سعيد رشاد، مؤسسة قرطبة، القاهرة، 2000م.

ابن كثير، *البداية والنهاية*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 1997، 1999م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، دار المعرفة، القاهرة.

أحمد يمان، «النسخ الجيني في أحكام الشريعة الإسلامية»، *مجلة ديانت الشهرية*، كانون الأول 2000 م، ص. 65–69.

أكينجي، شاهين، *مفهوم زرع المواد البيولوجية* (الأعضاء والأنسجة) في القانون التركي الخاص ونتائجها القانونية، يتكين للنشر والتوزيع، أنقرة، 1996م.

إردمير، أسيغول دميرهان، الحاجة إلى الاستشارة في الأمراض الوراثية ومكانها في الممارسة الطبيّة»، مجلة *Türkiye Klinikleri* لأخلاقيات الطب – القانون – التاريخ ، السنة: 1998م، المجلد: 6 ، العدد: 2 ، ص. 73–82.

أوستون، كاجاتاي، «عصر جديد في الطب»، مجلة *Türkiye Klinikleri* السنة: 2000 م، ج 8، العدد: 2، ص 105–110.

–ويليام ماك دونالد، *تفسير الكتاب المقدس* (سلسلة العهد القديم)، I–V، منشورات يني يسام، إسطنبول، 2004م.

أوزكان كوكنل، شبابنا يبحثون عن هويتها، للنشر دار إسطنبول

Altın Kitaplar، 2001م.

بار، محمد علي، *القرآن وخلق الإنسان في الطب الحديث*، (ترجمة عبد الله أوزتورك)، منشورات مؤسسة تركية ديانت، أنقرة، 2010م.

باردك أوغلو، علي، «الحياة الجنسية»، *علم الحال*، الأول والثاني، ديفانتاس، إسطنبول، 1999م، II ، 123–142.

بيرقدار، كوكسال، *المسؤولية الجنائية للطبيب عن العلاج*، (أطروحة دكتوراه غير منشورة)، إسطنبول، 1972م.

بيلمان، نصوح، عمر، *قانون الإسلام واستقلاله الفقهي العام*، دار بلمن للصحافة والنشر، إسطنبول، بدون تاريخ.

جريدة مليت، 5، 12، 1994م، ص 22.

حميد الله، محمد، «الإسرائيليات في العلوم الإسلامية ومصدر الرواية غير الإسلامية»، *مجلة كلية العلوم الإسلامية بجامعة أتاتورك*، (ترجمة إبراهيم كنعان)، سنة: 1977م، العدد: 2، ص. 294–319.

ديميراي، إبرو ويلماز، أوزليم، «مقاومة المضادات الحيوية في هيليكوباكتر بيلوري والطرق الجزيئية المستخدمة في تحديد المقاومة» ، *مجلة علم الأحياء الدقيقة*، سنة: 2005م، العدد: 39 ، ص. 399–408.

راغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، *مفردات القرآن الكريم*، دار قهرمان، إسطنبول.

زفكلي، أيدين، «عواقب الاعتداء على الحقوق الشخصية بالتدخلات العلاجية»، *DUHFD* ، 1983 / I، ص 1–37.

عبد الرحمن قصاب أوغلو، «التمييز بين الأطفال في القرآن»، *مجلة كلية أصول الدين بجامعة فيرات*، السنة: 2005م، العدد: 10–1، ص. 75–96.

عباس أحمد محمد «اختيار جنس الجنين وتحديده قبل التخلق وولادته بين الطب والفقه دراسة فقهية في القضايا الطبية المعاصرة»، دار النفائس، عمان م.

عدلي، خليل، *الموسوعة الكونية في المهنة الطبية*، دار النهضة العربية، القاهرة، 1989م.

غولبنار، سيلمين وأرده، بيرنا، «تحديد الجنس قبل الولادة من حيث الأخلاقيات الطبية»، مجلة *Türkiye Klinikleri* لأخلاقيات الطب – القانون – التاريخ ، السنة: 1995م، المجلد: 3، العدد: 2 ، ص. 85–89.

فاطمة تانيلي «تقنية التدفق الخلوي واستخدامها في المختبرات السريرية»، *المجلة التركية للكيمياء الحيوية السريرية*، سنة: 2007م، ج 5، العدد: 2، ص 75–82.

سباعي، زهير أحمد الطبيب، *أدبٌ وفقه*، دار الفلك، دمشق، 1993م.

سين، م. أونورصال، *الأخلاقيات الطبية والمسؤولية الجنائية*، معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سلجوق ، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قونية ، 2004م.

شُبير، محمد عثمان، *موقف الإسلام من أمراض الفيروسات*، دراسة فقهية في القضايا الطبية المعاصرة، دار النفائس، عمان/ 2001م.

قرار مجمع الفقه الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي في شأن موضوع: اختيار جنس الجنين http://www.fiqhacademy.org.sa

(تاريخ الوصول: 06.12.2012)

قوناك، ف. زهرة، «الجينات وأخلاقيات علم الأحياء والقانون»، مقالات عن قانون الصحة (العنوان: هيئة تحرير نقابة المحامين في إسطنبول)، منشورات نقابة المحامين في إسطنبول، إسطنبول، 2012م، ص. 55–77.

كايا ، محمود ، *أرسطو وفلسفته في المصادر الإسلامية*، منشورات إيكين، إسطنبول 1983م.

الكتاب المقدس، شركة الكتاب المقدس، إسطنبول، 1997م.

كوجاتورك، أوكان، *معجم المصطلحات الطبية*، مكتبة نوبل للطب، إسطنبول، 2006م.

كهرمان، سمرا، *الاجتماع التشاوري للقضايا الدينية المعاصرة* – 2 ، 16–18 نوفمبر 2007 م ، كيزيلجاهمام – أنقرة ، (النشر السريع. محمد بولوت)، أنقرة، 2009م.

كرمان، خير الدين؛ تجريتشي، مصطفى؛ دونمز وإبراهيم كافي. جوموش، *صدر الدين، طريق القرآن: المعاني والتفسير*، منشورات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 2003–2004م.

كرمان، خير الدين، *الاجتماع التشاوري للقضايا الدينية المعاصرة* – 2 ، 16–18 نوفمبر 2007م ، كيزيلجاهمام – أنقرة ، (النشر سريع. محمد بولوت)، أنقرة، 2009م.

متين، سيفتاب، *أخلاقيات وقوانين الطب الحيوي*، اثنتا عشرة لوحة مطبوعة، إسطنبول، 2010م.

مجلة الأحكام العدلية (حازم علي حميت بركي)، منشورات حكمت، إسطنبول، 1982م.

محمد حمدي، *لغة الدين الحق، لغة القرآن*، توزيع عظيم إسطنبول، بدون تاريخ.

محمد بن سعد بن منيع الزهري، *كتاب الطبقات الكبير*، المحقق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة الخانجي، سنة النشر: 1421 هـ، 2001م، عدد المجلدات: 11، ج 1، ص 111.

مصلح، خالد بن عبد الله، *رؤية الشريعة في تحديد جنس الجنين*.

ميمن، ناصر عبد الله « اختيار جنس الجنين من منظور شرعي» *مجلة المجمع الفقهي الإسلامي* سنة 1427هـ/ 2006م، ج 19، العدد 22، ص 39–88.

هاكري، هاكان، *القانون الطبي*، دار سيشكين للنشر، أنقرة، 2012م.

المراجع الالكترونية

«معاهدات مجلس أوروبا الأوروبية رقم STE رقم: 164 اتفاقية حماية حقوق الإنسان وكرامة الإنسان فيما يتعلق بتطبيق البيولوجيا والطب: اتفاقية حقوق الإنسان والطب الحيوي».

http://www.bioethicsanddisability. org/council.htm

(تاريخ الوصول: 06.11.2012)

http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=1162

(تاريخ الوصول: 03.11.2012)

http://biyoinformatik.wordpress.com/2007/02/21/pcr-polimeraze-chain-reaction-nedir/

(تاريخ الوصول: 06.12.2012)

http://www.jinekolojivegebelik.com/2008/07/bebein-cinsiyeti-ni-semek-mmkn-m.html

.(تاريخ الوصول: 15.09.2012)

www.almosleh.com.

.(تاريخ الوصول: 25.11.2012)

كلمة من المحرر
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

مكانة عمر نصوحي بلمن في ثقافة الحديث
الأستاذ المشارك حسين آقيوز

العلاقة بين اللسانيات واللغة الدينية في سياق العقلانية
الأستاذ المشارك هارون جغليان

تقويم القواعد الفقهية في مجلة الأحكام العدلية من نواح مختلفة
الدكتور أحمد تميزقان

هل أكملت أصول الفقه وظيفتها؟
الأستاذ الدكتور أحمد يامان

تقويم في مقاصد أحكام المواريث والوصايا المرعية في الشريعة الإسلامية
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

اختيار جنس الجنين في الشريعة الإسلامية
الأستاذ المشارك أحمد أكشي

ISSN 2687-4547
9 772687 454001