مجلة المرقاة
للدراسات والبحوث الإسلامية

issn:2651-5407

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر عن هيئة علماء فلسطين

السنة السادسة مجلد١٠ العدد العاشر ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م

رئيس هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الجبار سعيد

رئيس قسم القرآن والسنة كلية الشريعة- جامعة قطر

مدير التحرير

الدكتور مجدي قويدر

أعضاء هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور أيمن صالح- أستاذ الفقه وأصوله
الأستاذ الدكتور عبد القادر بخوش- أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي
الأستاذ الدكتور محمد آيدن- أستاذ التفسير وعلوم القرآن
الدكتور محمد الشيب- أستاذ الفقه وأصوله المساعد
الدكتور محمد همام ملحم – أستاذ الفقه وأصوله المشارك
الدكتور منذر زيتون – أستاذ الفقه وأصوله المساعد

مستشارو هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني- المغرب

الأستاذ الدكتور علي القره داغي- قطر

الأستاذ الدكتور عبد الحكيم السعدي- قطر

الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير- الأردن

الأستاذ الدكتور أحمد أغراتشي- تركيا

الأستاذ الدكتور حمدي أرسلان- تركيا

الأستاذ الدكتور صالح الرقب- فلسطين

الأستاذ الدكتور خليل إبراهيم كوتلاي – تركيا

الأستاذ الدكتور إحسان ثريا صيرما- تركيا

اسم المجلة	مجلة المرقاة للدراسات والبحوث الإسلامية
الطبعة	حزيران 2023
رقم الإيداع	52302
دار النشر والطباعة	**İKDAM matbaa ve yayın evi** ikitelli OSB mah. Aykosan çarşı blok Sk. Aykosan Sitesi Çarşı blok no: 11/ iç kapı no: 526 Başakşehir/ İstanbul

الموقع الإلكتروني للمجلة: https://www.almirqat.com/

المراسلات على البريد الإلكتروني: almirqatmagazine@gmail.com

FİLİSTİN ALİMLER HEYETİ DERNEĞİ
Göztepe Mahallesi, İstoç Oto Market, Cadde No 3 , N03 Blok, No:6, İç Kapı:119 / İSTANBUL

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو هيئة علماء فلسطين

المجلة مدرجة في قواعد البيانات التالية

Arcif Analytics

e-Marefa

دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH

تعليمات النشر في مجلة «المرقاة» للدراسات والبحوث الإسلامية الصادرة عن هيئة علماء فلسطين

١- ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدّم لأية جهة أخرى من أجل النشر. وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك يقرّ فيه بأن بحثه عمل أصيل له، وأنه ليس مستلاً من رسالة للدكتوراه أو الماجستير أو كتاب منشور له.

٢- أن يكون البحث متسما بالعمق والأصالة، وأن يضيف نشره جديداً إلى المعرفة، ويعالج القضايا المُعاصرة المستجدة، وأن يلتزم الباحث بالموضوعية والتجرد العلمي.

٣- أن يتصف البحث بحسن الصياغة العلمية، ومراعاة سلامة اللغة وخلوها من الأخطاء اللغوية والنحوية، ومراعاة قواعد الإملاء وعلامات الترقيم، والدقة في توثيق النصوص والتخريج .

٤- لهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث، وتعطى الأولوية للموضوعات المتعلقة بالقضية الفلسطينية.

٥- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، ويتحمل الباحث نفقات التحكيم وغيرها من النفقات التي تحملتها المجلة في حال طلبه سحب البحث قبل نشره.

٦- في حال قبول البحث للنشر، تؤول كافة حقوق الملكية الفكرية للمجلة ويوقع الباحث على ذلك، ولا يجوز للمؤلف نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، إلا بموافقة المجلة.

٧- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

٨- لا تدفع المجلة مكافآت ولا تتقاضى أية مبالغ مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أي أعمال فكرية ما لم تكن بتكليف. ولا تعاد أصول البحوث المقدمة للنشر في المجلة إلى أصحابها.

٩- يقدم الباحث سيرة ذاتية موجزة مع البحث بالإضافة إلى ملخصين باللغة العربية والإنجليزية على ألا يزيد كل منهما عن مائتي كلمة.

١٠- تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر إلى عملية فحص وتحكيم سرية وفق المعايير والضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بعملية التحكيم اثنين من المحكمين المتخصصين على الأقل، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي وتطويره.

١١- تحتفظ هيئة التحرير بحق رفض أي بحث مقدم للمجلة دون بيان أسباب عدم النشر.

١٢- يحق لهيئة التحرير إجراء التغييرات الشكلية اللازمة على البحث وفق سياسات النشر في المجلة.

١٣- يرسل للباحث خطاب النشر مع نسخة إلكترونية من المجلة التي تم نشر بحثه فيها.

١٤- ألا يزيد البحث عن ٨٠٠٠ كلمة أي بحدود ٣٠ صفحة بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والمراجع، وتسلّم نسختان إلكترونيتان من البحث عبر موقع المجلة أو البريد الإلكتروني almirqatmagazine@gmail.com))، باستخدام برنامج (Microsoft Word) نسخة بصيغة doc أو dox وأخرى بصيغة pdf. ويستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (١٦)، وبحجم (١٣) للحاشية. ويستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (١١)، وبحجم (٩) للحاشية والمستخلص. أما العناوين فتكون بخط أسود بارز(BOLD).

١٥- نظام التوثيق في الهوامش:

*عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية، وبينهما نقطتان، [مثل البقرة: ٢].

* عزو الحديث بذكر المخرج، والمدون الحديثي، والكتاب، والباب، ورقم الحديث.

* يحال على المصادر والمراجع كما يلي:

*عند أول إحالة على المصدر أو المرجع: يذكر اسم المؤلف، ثم اسم الكتاب كاملاً، ثم اسم المحقق (إن وجد)، ثم مكان النشر، ثم الناشر، ثم رقم الطبعة، ثم تاريخها، ثم رقم الجزء والصفحة، مثاله:ياسين، عبد السلام- تنوير المؤمنات، بيروت، دار لبنان، ط ١، ٢٠٠٣ م، ١/ ٨.

* وفي الإحالات الموالية لنفس المصدر يكتفى بذكر اسم المؤلف والكتاب مختصراً، ورقم الجزء والصفحة, مثاله ياسين، عبد السلام- تنوير المؤمنات ١/ ٨.

محتويات العدد

كلمة الافتتاحية: لن تكون جنين وحدها 5

محتويات العدد 7

التطبيع مع الاحتلال الصهيوني: حكمه، ومسؤولية مواجهته..... 9
د. عبد الله يوسف أبو عليان

التَّمهير الفقهيّ مهارة التَّقعيد نموذجًا 43
د. أحمد محمّد سعيد السَّعديّ

دور العوامل العقدية في بناء الأمة المقاومة للإستبداد السياسي 73
د. إسماعيل علي السهيلي

حضور الغزالي في الفكر الديني والفلسفي بالأندلس..... 95
د.أحمد الفراك

علة النهي عن بيع وسلف وأثرها في بيان بعض
أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة..... 113
محمد أبو طالب

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الافتتاحية
لن تكون جنين وحدها

د. منذر زيتون

عضو هيئة التحرير

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين وبعد:

جنين لن تكون العقبة الوحيدة أمام قوى الظلام المتمثلة بالمحتل ومَنْ يسانده، وجنين لن تكون الشوكة الشائكة في خواصر المارقين فقط، ففلسطين كل فلسطين بمدنها وقراها ستبقى صامدة أمام المخطط الصهيوني الصليبي الذي يحلم بالاحتفال بالنصر المزعوم.

وفلسطين كل فلسطين بأبنائها الكبار والصغار الذين شهدوا النكبات والذين ورثوا تلك النكبات لن يكونوا إلا جنود الحق الذين يدافعون عن أرضهم وعرضهم، ولا شك عند كل مؤمن بأنهم الفئة المنصورة التي ستبقى ظاهرة فوق عدوها قاهرة له ولأطماعه، ولو سانده كل العالم.

كلما ظن المحتل أنه تخطى عقبة واجهته عقبات، وكلما ظن أنه تمدد إلى مزيد من الداعمين والمطبعين تمدد شعبنا بإصراره وعزمه وقوته ليذيقه مرارة الحلاوة التي يلهو بها..

لن يهزم قوم رائدهم القرآن وقائدهم رسول الله، قوم باعوا لله نفوسهم وآمنوا بوعده بالنصر وأنه حين يأذن ستسوء وجوه القوم بالخزي والعار، وسيخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، قد نراه بعيداً ولكن الله يراه قريباً، وما الشداد والمحن إلا عوامل أصيلة تقوي العزم وتصهر الإرادة لتخلصها من شوائب الخوف والتردد، وكلما اشتدت الشدائد اشتدت العزائم فعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم، إنها تنقل العباد إلى مواقع متقدمة من التصميم ومضاعفة الإيمان بالهدف.

بين يوم ويوم يشن المحتل غاراته المملوءة حقداً وغيظاً على جنين ومخيمها وقراها في محاولات بائسة لكسر إرادتها وإخافة أهلها، وفي كل مرة ينجح العدو في نفث سمومه وإفراغ حقده على ما يقدر عليه من الحجر والشارع والشجر ولكنه يخرج دائماً بخيبات متراكمة لأنه بكل بساطة يعجز عن مراده، بل ويلقى ما يلقى من الإهانة لجنوده الجبناء ولآلياته المتفككة أمام ضربات المقاومة.. ومهما كانت خسائر جنين فإن خسائر الجيش الجبان المدجج بمختلف الأسلحة أكبر، وأكبر خسارة فقدانه الثقة بنفسه، وانهزامه روحياً، رجالٌ جبناء لا يشعرون بأي انتماء لا للأرض ولا للهواء إنما جاؤوا فقط أملاً في تحقيق حلم رأوه في منامهم وعدهم بعيش رغيد وعمر سعيد، فحول المقاومون ذلك الحلم إلى كابوس مفزع.

أسود جنين أسود العرين تزأر بعنفوان وتعد الطغيان بمزيد من الخوف والفزع، ولن تكون جنين وحيدة، فحينما تثور الأمواج فلسوف تعصف بكل من يقف أمامها، وعزائم الفلسطينيين أمواج تتراكم لتعصف يوماً بالظلم والظالمين مهما ظنوا أنهم رسخوا وتمكنوا.. والنصر صبر ساعة، وها نحن نرتقب ساعة النصر بحول الله وقوته.

وفي هذا العدد أيها السيدات والسادة الكرام الذي يصدر في وقت يشتد فيه كيد الكائدين واستسلام المتخاذلين وكثرة المتساقطين، ويضيق فيه على جنين وعلى الأقصى وحماته الميامين، فإن علماءنا الكرام أتحفونا بجملة من البحوث الفريدة الرصينة لتعكس روح الانتماء للقضية وحب الصمود حتى النصر، إلى جانب بحثين تأصيليين للفكر والفقه، وهي على هذا النحو: «دور العوامل العقدية الإسلامية في بناء الأمة المقاومة للاستبداد السياسي» للدكتور إسماعيل السهيلي، و«التطبيع مع الاحتلال الصهيوني: حكمه ومسؤولية مواجهته» للدكتور عبد الله أبو عليان، و«التَّمهير الفقهيّ مهارة التَّقعيد نموذجًا» للدكتور أحمد السعدي، و«حضور الغزالي في الفكر الديني والفلسفي بالأندلس» للدكتور أحمد الفراك، و«علة النهي عن بيع وسلف وأثرها في بيان بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة» للأستاذ محمد أبو طالب.

وختاما نسأل الله تعالى الثبات لنا وللشرفاء في فلسطين وفي كل العالم.

التطبيع مع الاحتلال الصهيوني: حكمه، ومسؤولية مواجهته

د. عبد الله يوسف أبو عليان [١]

المستخلص:

تناول البحثُ التطبيعَ مع الاحتلال الصهيوني، من حيث الأبعاد المفاهيمية، وبيان العلاقة بين التطبيع وما يشبهه من صور التعامل مع الاحتلال، وصور التطبيع وأشكاله، والمخاطر التي تعود على فلسطين والأمة الإسلامية نتيجته، ثم تحدث عن حكم التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، والتكييف الفقهي له، ومقاربات منهجية في تنزيل الحكم على واقع قضية فلسطين، ومسؤولية مواجهة التطبيع، ومقترحات لتفعيل الواجبات الكفائية في مواجهة التطبيع مع الاحتلال.

وتوصَّلت الدراسة إلى أن التطبيع له صور متعددة، ويختلف حكمه الشرعي باختلاف معطياته وتكييفاته، وأن حكم الفقهاء القدماء بجواز الصلح مع الأعداء المحاربين لا يلزم منه جواز التطبيع مع الاحتلال الصهيوني في واقعنا، إذ التطبيع أبعد مدى من الصلح.

Abstract

The study dealt with normalization with the Zionist occupation ،in terms of conceptual dimensions ،and an explanation of the relationship between normalization and similar forms of dealing with the occupation ،forms of normalization and its types ،and the risks that accrue to Palestine and the Islamic nation as a result. It also discussed the rule of normalization with the Zionist occupation ،its jurisprudential adaptation ،methodological approaches in applying the rule to the reality of the Palestinian cause ،the responsibility to confront normalization ،and proposals to activate the adequate duties in the face of normalization with the occupation.

The study concluded that normalization has multiple forms ،and its legal ruling differs according to its aspects and adaptations. It also concluded that the ruling of the ancient jurists' permissibility of reconciliation with the belligerent enemies does not necessitate the permissibility of normalization with the Zionist occupation in our reality ،as normalization is far beyond reconciliation.

---

(١) أستاذ الفقه وأصوله بكلية الدعوة الإسلامية، والمحاضر بالجامعة الإسلامية- غزة تاريخ استلام البحث، ٢٠٢٣/٤/١م، وتاريخ قبوله للنشر، ٢٠٢٣/٥/٢٠م

تمهيد

تعيش القضية الفلسطينية تحديات كبيرة، تؤثر في واقعها الحالي، ومستقبلها المنظور، ويعد التطبيع مع الاحتلال الصهيوني من أهم الموضوعات المؤثرة في مستقبل القضية، فالمواجهة الجماعية الفلسطينية والعربية والإسلامية والإنسانية للاحتلال الصهيوني تضعفه وتجعله يعيد حساباته في كثير من القضايا والتصرفات، أما إقامة علاقات طبيعية معه فتشجعه في مواصلة عدوانه على الشعب الفلسطيني والمنطقة بأسرها، وتغريه في التوسع والهيمنة والاستكبار، فالتطبيع يشكل تحديًا كبيرًا للأمة الإسلامية في المجال الديني والأخلاقي والسياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي والإعلامي والعسكري والأمني، وغيرها من المجالات.

وقد أخذت موجة التطبيع العربي تتزايد في الآونة الأخيرة، وتظهر بين الفينة والأخرى محاولات لتسويغه، وإضفاء الصفة الشرعية عليه؛ لأن الشعوب لا زالت تتخذ من الحكم الشرعي موجهًا لها فيما تأتي وتذر، ويزداد الخطر عندما تمارس بعض الدول الإسلامية والنخب الفكرية والثقافية التطبيع بالاستناد إلى فتاوى شرعية، مما يجعل الحاجةَ ماسةً لبيان حكم التطبيع ومسؤولية المسلمين تجاهه، لذلك جاء هذا البحث الموسوم بـ «**التطبيع مع الاحتلال الصهيوني: حكمه، ومسؤولية مواجهته**»، فقد أوضحت فيه المقصود بالتطبيع والفرق بينه وبين ما يشبهه من أشكال التعامل مع الاحتلال الصهيوني، ومخاطر التطبيع، والحكم الشرعي للتطبيع، ومسؤولية مواجهته، والواجبات الكفائية التي ينبغي تفعيلها في سياق المواجهة.

أسئلة الدراسة:

1) ما المقصود بالتطبيع، وما صوره ومخاطره؟
2) ما الحكم الشرعي للتطبيع مع الاحتلال الصهيوني، ومن المسؤول عن مواجهته؟

أهداف الدراسة:

1) توضيح مفهوم التطبيع، وعلاقته بما يشبهه من أوجه التعامل مع الاحتلال الصهيوني، وصوره وأشكاله، ومخاطره الواقعة والمتوقعة.

2) إبراز أحكام التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، ومسؤولية مواجهته، والواجبات الكفائية في ذلك.

الدراسات السابقة:

بعد استقراء الدراسات الشرعية التي تناولت حكم التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، وقفت على كثيرٍ من الرسائل العلمية والأبحاث والمقالات التي أثرت المكتبة الفقهية في هذا الموضوع، سواء جاءت مخصصة لدراسة التطبيع، أو تناولته بشكلٍ تبعيٍ، إلا أنني لم أقف على بحثٍ تناول الموضوع بهذه الطريقة التي التزمتها في بحثي، من حيث ربط الحكم الشرعي بتصور الفوارق الدقيقة المتعلقة بالتطبيع، والتكييف الفقهي للتطبيع، وفحص الأدلة الشرعية التي اتكأ عليها مجيزو التطبيع، وتنزيلها في الواقع بما يناسب المعطيات، ويوضح مسؤولية مواجهته، وآليات تفعيل الواجبات الكفائية في نصرة القضية ومواجهة التطبيع، ومعظم هذه الدراسات موجودة في قائمة مراجع هذه الدراسة.

منهج الدراسة:

يعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي الاستنباطي.

خطة الدراسة:

وقع البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم التطبيع، وصوره، ومخاطره.

المبحث الثاني: حكم التطبيع، ومسؤولية مواجهته.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم التطبيع، وصوره، ومخاطره.

يأتي الحكم الشرعي للتطبيع نتيجةً تفاعليةً لفهم المراد بالتطبيع وتصور حقيقته، والإحاطة بصوره وتفاصيله، واستشعار مخاطره ومفاسده، فهذه المعطيات تعد اللبنة الأساسية التي تبنى عليها الإجابات الفقهية، لذلك جاء هذا المبحث لتوضيح تلك المعطيات في ثلاثة مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم التطبيع مع الاحتلال الصهيوني.

أولًا: التطبيع لغة:

مادته (طَبَعَ)، وتأتي على عدة معاني تدور حول أصل الشيء وما ينتهي إليه ويختم عنده، ومن ذلك الطبع والطبيعة، وطبعه على شيءٍ إذا فطره، وطبَّع مع خصمه أي: جعل علاقته تعود إلى ما كانت عليه قبل الخصام[1].

ثانيًا: التطبيع اصطلاحًا:

إن مصطلح التطبيع حادثٌ لم يكن مستعملًا عند القدماء، وهو من مبتكرات الصراع مع الاحتلال الصهيوني، وقد ظهر واشتهر بعد اتفاقية كامب ديفيد الموقعة عام 1978م[2]، وبدأ في التطور الاستعمالي، والتداول الإعلامي، فهو مفتوح الدلالات، وقابلٌ لتضمن المعاني التي لا حصر لها، وتختلف تعريفات الباحثين للتطبيع باختلاف مجاله، وتدور مجملها في سياق العودة بالأشياء إلى طبيعتها وسابق عهدها[3].

أما إذا أطلق مصطلح التطبيع في الصراع العربي الصهيوني فيقصد به: «بناء علاقاتٍ متنوعةٍ مع الكيان الصهيوني أو ممثليه على وجهٍ يفضي إلى الإضرار بمقاومته أو الإقرار بحقه في اغتصاب أرض فلسطين وتدنيس المقدسات الإسلامية»[4]، وهذا التطبيع لا يتحقق إلا بإزالة روح العداء مع الاحتلال

---

(١) انظر: مادة «طبع» ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر سنة ١٩٧٩م (٤٣٨/٣)، محمد ابن منظور: لسان العرب دار صادر، ط: ٣، سنة ١٤١٤هـ (٢٣٢/٨).

(٢) انظر المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط: ١، سنة ١٩٩٩م (١٣/٧).

(٣) انظر: سعيد، عبد الجبار: حكم التطبيع مع العدو الصهيوني، (ص: ٢)، بحث منشور في موقع هيئة علماء فلسطين، ورابطه: https: //cutt. us/SxdD9.

(٤) ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع (ص: ٤) منشور في موقع هيئة علماء فلسطين في الخارج عبر الإنترنت،

الصهيوني، عن طريق إحداث تغييرات نفسية وعقلية جذرية عند المسلمين، بما يقضي على المفاهيم العقدية والوطنية، ويطمس ثقافة الجهاد والمقاومة لديهم[1].

ويشمل التطبيع الشكل الرسمي بين الدول والشكل الشعبي الذي يمكن أن يقع من الأفراد، فكل الأنشطة والبرامج والمنتديات التي تهدف إلى إزالة الحواجز النفسية عبر جمع الفلسطينيين أو العرب والمسلمين بالإسرائيليين من غير ضرورةٍ تعد شكلًا من أشكال التطبيع، بخلاف الأنشطة التي يشارك فيها إسرائيليون مع العرب والمسلمين بجانب مشاركين دوليين آخرين، أو التي تكون في حالات الطوارئ كالأوبئة والكوارث، فإنها لا تعد تطبيعًا لوجود البواعث التي تتطلب تعاونًا إنسانيًا[2].

ووجه العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي أن المطبِّعين يسعون لجعل العلاقة مع الاحتلال طبيعيةً كأنها فطرية مطبوعة في النفوس، والتسليم للمغتصب بما اغتصب، والقبول بالاحتلال شكلًا ومضمونًا[3].

ثالثًا: العلاقة بين التطبيع وما يشبهه:

يلتقي التطبيع مع بعض صور التعامل مع الاحتلال الصهيوني من وجهٍ دون آخر، لذلك فإن توضيح العلاقة بين التطبيع وما يشبهه من المصطلحات يُسهِّل التكييف الفقهي له، وربطه بما يناظره من الأحكام المسطورة في كتب الفقهاء، ومن هذه المصطلحات الصلح والاعتراف، وبيانها كما يلي:

أ) العلاقة بين التطبيع والصلح مع الاحتلال:

يتشابه التطبيع مع الصلح في أنَّ كليهما يتضمن قيام علاقة مع الاحتلال، ويختلف الصلح عن التطبيع بالآتي[4]:

ورابطه: https: //cutt. us/RBusL.

(١) انظر: المصري، مشير: تحرير فلسطين بين ثوابت القضية ومتغيراتها في السياسة الشرعية، رسالة دكتوراه، بجامعة طرابس، كلية الشرعية والدراسات الإسلامية، نوقشت عام ٢٠٢١م (ص: ٣١٢).

(٢) انظر: موقع الحملة الفلسطينية للمقاطعة الأكاديمية والثقافية لإسرائيل، ورابطه: https: //cutt. us/ oS. zq.

(٣) انظر: سعيد: حكم التطبيع مع العدو الصهيوني (ص: ٣)، المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٢).

(٤) سعيد: حكم التطبيع مع العدو الصهيوني (ص: ٣)، المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٣، ٣١٤).

1) الصلح ينشأ بين الدول والكيانات فقط أما التطبيع فيمكن أن يقع من الأفراد أيضًا.
2) الصلح لا يلزم منه اعترافٌ بشرعية الاحتلال، فهو صورة من صور العلاقة مع العدو التي قد تنشأ عن ضرورة ولا يصاحبها إقرارٌ به.
3) الصلح قد يكون مؤقتًا ويمكن إلغاؤه، أما التطبيع فليس مجرد هدنة مؤقتة، وإنما نصرةٌ مطلقةٌ، وانفتاحٌ كاملٌ.
4) لا يلزم من الصلح علاقات حميمية، بخلاف التطبيع الذي لا تتحقق أهدافه إلا بالعلاقة الودية.

ورغم وجود اختلافٍ بين التطبيع والصلح إلا أن المصالحة قد تكون مدخلًا للتطبيع، حيث يمكن تطورها لتكون خطوةً في طريق فرضه، وهو أخطر آثار اتفاقيات الصلح مع الاحتلال، نظرًا للممارسة السياسية الدولية التي تعمل على الربط الالتزامي بين الصلح والتطبيع، فالاتفاقيات تبرم مع الحكام والأنظمة، وتستهدف التطبيع مع الشعوب، ونزع العداء من العقول وصولًا إلى نزع السلاح من الأيدي.

ب) العلاقة بين التطبيع والاعتراف بالاحتلال:

يتشابه التطبيع مع الاعتراف بأن كليهما فيه إقرارٌ بشرعية الاحتلال، إلا أن التطبيع ناشئٌ عن تراضٍ، ويلزم منه علاقات حميمية، فهو أبعد مدى من الاعتراف، ويتجاوز أفق القانون والتشريعات الدولية، ويعد إدارةً ناعمةً للحرب، حيث يحوِّل علاقة الحرب والصدام إلى علاقة تعاون وسلام، وتبادلٍ نشطٍ في كافة المجالات، سواء على المستوى الرسمي أو غير الرسمي، فالحديث في الحالة الفلسطينية الراهنة عن الاعتراف الرسمي بالاحتلال وإقامة صلحٍ معه مدخلٌ للتطبيع معه[1].

المطلب الثاني: صور التطبيع مع الاحتلال وأشكاله.

يأخذ التطبيع مع الاحتلال الصهيوني صورًا وأشكالًا متعددة، تختلف باختلاف الباعث عليه، ويلجأ الاحتلال إلى استحداث أشكالٍ جديدةٍ للتطبيع في المجالات المختلفة، فهناك تطبيعٌ سياسيٌ،

---

(١) انظر: داود، سعيد: التطبيع بين المفهوم والممارسة: رسالة ماجستير نوقشت بجامعة بيرزيت- فلسطين كلية الدراسات العليا، نوقشت عام ٢٠٠٢م (ص: ٧، ١٣٥)، أبو عليان، عبد الله: الموقف الشرعي لعلماء فلسطين من التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، وهو مقالٌ منشورٌ باسمٍ مستعارٍ «بشير الحسيني» عبر موقع مجلة البيان، ورابطه: https: //cutt. us/HR٩GT.

وتطبيعٌ اقتصاديٌ، وتطبيعٌ علميٌ وثقافيٌ، وتطبيعٌ إعلاميٌ، وتطبيعٌ سياحيٌ، وتطبيعٌ مهنيٌ، وتطبيعٌ نسويٌ، وتطبيعٌ شبابيٌ، وغيرها من الصور القابلة للتجدد، وهذا الاختلاف في الصور يمكن أن ينبني عليه اختلافٌ في الحكم، بناءً على الاختلاف في الأثر والضرر، وسأكتفي بالتعريف بأبرز أشكال التطبيع، وذلك على النحو التالي[1]:

أولًا: التطبيع السياسي:

يأخذ التطبيع السياسي شكل الاعتراف المتبادل، وإبرام الاتفاقيات السياسية والدبلوماسية والأمنية، والانفتاح على العالم العربي من خلال التمثيل الدبلوماسي وفتح السفارات والزيارات المتبادلة، ويعد بوابة الوصول إلى الشعوب العربية والإسلامية، والحصول على المعلومات الأمنية التفصيلية المتعلقة بها، فهو يمهد الطريق عبر المظلة الرسمية لاختراق الشعوب والتطبيع معها، ويعد من أخطر صور التطبيع[2].

ثانيًا: التطبيع الاقتصادي:

ويقصد به إقامة علاقات طبيعية تبادلية في المجال التجاري والزراعي والصناعي والتكنولوجي، وإقامة المشاريع المشتركة، وإنهاء أشكال المقاطعة المختلفة للاقتصاد الصهيوني، وتنمية شبكة واسعة للتعامل الاقتصادي مع الاحتلال، وربط الاقتصاد العربي للدول المطبعة بالاقتصاد الصهيوني بشكلٍ يجعل كلفة الانفصال عنه كبيرة[3].

ثالثًا: التطبيع العلمي والثقافي:

يأخذ التطبيع العلمي والثقافي أشكالًا عديدة، منها تغيير منهاج التربية والتعليم التي تتحدث عن الصراع مع الصهاينة، واستهداف القاموس السياسي والإعلامي، واستبدال مفاهيم المقاومة بمفاهيم الاستسلام، وعقد المناشط الأكاديمية والثقافية المختلفة، التي تسعى لضرب المناعة النفسية للأجيال

---

(١) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٥)، موقع الحملة الفلسطينية للمقاطعة الأكاديمية والثقافية لإسرائيل، ورابطه: https: //cutt. us/oS.zq.

(٢) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٥، ٣١٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص: ٣١٦)، أبو مخدة، سالم: أحكام التعامل الاقتصادي مع العدو في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الجنان، كلية الآداب عام ٢٠١٢م (ص: ٢٩٩).

القادمة تجاه العدو، وتزييف الحقائق، وإلغاء الموروث الثقافي والحضاري للأمة، وكسر الحواجز المانعة من التقاء الثقافات وتفاعلها، ويمثل هدفًا نهائيًا للتطبيع[1].

رابعًا: التطبيع الإعلامي:

يعد التطبيع الإعلامي وسيلةً صهيونيةً ناعمةً لتحقيق أهدافه التي لم يحققها عبر الحروب، ويسعى من خلاله إلى كسر حاجز العلاقة مع الإعلام الصهيوني بما يمكنه من نشر روايته، وتجميل صورته، أو التواصل معه على مستوى المؤسسات الإعلامية أو الصحفيين أو الممثلين له، أو من خلال متابعة المنصات الإعلامية الصهيونية والتفاعل معها، وكذلك السماح لممثلي الاحتلال بالحضور في الإعلام العربي والإسلامي، ونقل الرواية الصهيونية عبر تلك المنصات؛ لتلميع صورة الاحتلال في وعي الشعوب العربية، وعزل القضية الفلسطينية عن عمقها العربي والإسلامي[2].

ويلاحظ صعوبة فصل التطبيع السياسي والاقتصادي عن أنواع التطبيع الأخرى، فالاحتلال الصهيوني عندما يحرص على التطبيع السياسي يهدف لما بعده، ويربط بين تسوية النزاع معه والتطبيع، ويمارس قوته لإجبار العرب والمسلمين على إنشاء علاقات تعاونية لا تقتصر على الاتفاقيات السياسية، بل يسعى لوصول العلاقات إلى عمق العالم العربي دبلوماسيًا واقتصاديًا وثقافيًا وأمنيًا، بهدف إذابة القضية الفلسطينية، والتسليم بوجود الاحتلال، وإلغاء مقاطعته؛ ليتمكن من قيادة المنطقة، وهذا لا يتم إلا بعد تطبيع العقل والفكر، وتزييف الاعتقاد والقيم[3].

المطلب الثالث: مخاطر التطبيع على فلسطين والأمة الإسلامية.

جرت عادة الأبحاث العلمية قبل إعطاء حكمٍ شرعيٍ متعلقٍ بالسياسة الشرعية أن تدرس المصالح المتوقعة والمفاسد المحتملة، ويكون للغالب منهما الرجحان والاعتبار في الأحكام، إلا أننا ونحن نتحدث عن موضوع التطبيع مع الاحتلال الصهيوني نجد أنفسنا قد نحونا منهجًا آخر في الدراسة ينطلق من الحديث عن مخاطر التطبيع، دون التفاتٍ للمصالح الموهومة التي يسطرها دعاة

---

(١) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص: ٣٢٠).

(٣) انظر: أبو مخدة: أحكام التعامل الاقتصادي مع العدو (ص: ٣٠٠).

التطبيع[1]؛ لأن التطبيع بالمعنى الذي سبق الإشارة إليه مفسدةٌ حقيقيةٌ، والمصالح المحتملة التي يذكرونها ليست لازمًا من لوازم التطبيع، ولو سلمنا بها فيمكن تحقيقها بأشكالٍ أخرى دون التورط في التطبيع، وإن كانت هناك مصالح للتطبيع لا تنفك عنه، فهي مرجوحةٌ مقارنة بحجم المفاسد، ويمكن تحقيق أضعافها مع دول العالم الأخرى، فدول التطبيع تضيع ملايين الدولارات في فسادها الداخلي، وقطيعتها مع أشقائها، ولعل من أبرز مخاطر التطبيع ما يلي[2]:

1. هدم أصولٍ عقديةٍ تتعلق بالبراء من الأعداء المحاربين والولاء لأهل الإيمان، فالتطبيع لا يتحقق إلا بإزالة العداوة بين المسلمين والصهاينة، ووسم المقاومين بالإرهاب والتطرف.
2. التقاعس عن الجهاد، وإلغاء ثقافة المقاومة، وتأييد العدو في جرائمه المتواصلة، وإضعاف مشروع التحرير وتأخيره، فالتحرير دون تطبيعٍ أيسر منه مع وجود التطبيع.
3. الموافقة على اغتصاب فلسطين، وإطالة عمر الاحتلال، وزيادة الارتباط به، ومده بأسباب الاستقواء، وإعانته على بسط نفوذه في التحكم بالأنظمة المنخرطة في التطبيع معه.
4. تأثير الاحتلال على الشعوب المطبعة معه، وإسقاطهم أخلاقيًا وأمنيًا، وتجنيدهم لصالحه بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، والانبهار بالاحتلال حضاريًا، وإخراج الأمة من عقيدتها وثقافتها وتاريخها.
5. دعم اقتصاد الاحتلال وزيادة صادراته من السلع والخدمات إلى الدول العربية والإسلامية، وتنشيط اقتصاده على حساب الاقتصاد الفلسطيني والعربي والإسلامي، ونهب مقدرات الأمة وخيراتها، وتخفيف العبء الأمني والعسكري عنه، بما يخدمه في توسيع الاستيطان وتطوير

(١) ذكر دعاة التطبيع مجموعة من مصالح التطبيع أبرزها: تحقيق الدعم الاقتصادي للشعب الفلسطيني عامة وأهل القدس خاصة، من خلال التبادل التجاري، والخبرات الاقتصادية، ومساندة المرابطين في المسجد الأقصى، ومشاركتهم الرباط، وتعريف أبناء الأمة الإسلامية بفلسطين والقدس، وربطهم بها، ومعاينة العدوان الواقع على الفلسطينيين، وكذلك الاستفادة العلمية والتقنية من خبرات الاحتلال الصهيوني والدول المتحالفة معه، وتحقيق التبادل الثقافي والتخصصي، والخروج من دائرة الصراع والاستنزاف والقتل إلى دائرة النهوض والبناء الحضاري، ويلاحظ أن معظم هذه المصالح يمكن تحقيقها بأشكالٍ مختلفةٍ دون الانخراط في التطبيع، وأن واقع التطبيع يتعارض مع تحقيق هذه المعاني. انظر: سعيد: حكم التطبيع مع العدو الصهيوني (ص: ٣).

(٢) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١١، ٣١٥)، الريسوني: قول فقهي في تطبيع العلاقة مع (إسرائيل) والقياس على صلح الحديبية، حوار مع وكالة شمس نيوز الإخبارية، ورابطه: https: //cutt.us/Mfw٩١.

منظومته العسكرية والأمنية والمدنية، وحصوله على مصادر طاقة رخيصة[1].

6. الوقيعة بين أبناء الأمة الإسلامية وتنازعهم بين مؤيدٍ للتطبيع ومعارضٍ له، وإدخال البلاد العربية والإسلامية في دوامةٍ من العنف الداخلي، والصراع الطائفي، والاستنزاف الممتد، وإغراء الأنظمة بقمع شعوبها.

لقد أثبتت تجارب التطبيع العربي عدم جدواها، وأن المفاسد التي تلحق بالمسلمين من التطبيع أكبر بكثير من المصالح المتحققة لهم، فهي تسير في اتجاهٍ واحدٍ نحو شعوبنا، والاحتلال يستفيد من هذه العلاقات أضعاف ما تستفيده شعوبنا العربية، ومهما قدَّمت الدول العربية له يبقى يتعامل معها بحذرٍ ولا يثق بها[2].

المبحث الثاني: حكم التطبيع، ومسؤولية مواجهته.

جاء هذا المبحث للحديث عن حكم التطبيع، ومسؤولية مواجهته، والواجبات الكفائية المطلوبة تجاهه، وذلك في ثلاثة مطالب، على النحو التالي:

المطلب الأول: حكم التطبيع مع الاحتلال الصهيوني.

تعد مسألة التطبيع من النوازل الفقهية المعاصرة التي لم يتعرض لها الفقهاء قديمًا، وقد سبق تصوير المسألة بالحديث عن مفهوم التطبيع وبيان علاقته بما يشبهه، وبقي أن أتحدث هنا عن التكييف الفقهي للتطبيع، والأدلة التي يصح الاستدلال بها في هذا الموضوع، وتنزيل أحكام الصلح على واقع قضية فلسطين، وبيان ذلك على النحو التالي:

أولًا: التكييف الفقهي للتطبيع مع الاحتلال الصهيوني:

إن التكييف الفقهي للمسائل المعاصرة يعد القنطرة التي تربط الحوادث النازلة بالعمق الفقهي، فهي تعطي الوصف الشرعي المناسب للأسماء المستجدة، وبناءً على التكييف الفقهي للتطبيع يختلف حكمه الشرعي، ويمكن ذكر أبرز التكييفات للتطبيع كما يلي:

---

(١) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٥، ٣١٦).

(٢) انظر: الأشقر، أسامة: أسئلة قبل أن تقول رأيك في التطبيع، مقال منشور في موقع المركز الفلسطيني للإعلام، رابطه: https: //cutt. us/ms.jK.

أ) التطبيع مع الاحتلال موالاة للظالمين، ومعاونة له على الإثم والعدوان، ومنكر يجب النهي عنه:

ذهب جمعٌ كبير من الفقهاء إلى أن التطبيع مع الاحتلال الصهيوني مساندة للظلم ومعاونة على الإثم والعدوان، ولها أبعادٌ عقدية وإن كانت من مفردات السياسة الشرعية، منهم مجمع الفقه الإسلامي بالسودان[1]، وعلماء الأمة الموقعون على ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع[2]، وآخرون[3].

واستدلوا لمذهبهم بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، فالتطبيع من التعاون على الإثم والعدوان.

وجاء في ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع أن التطبيع منكرٌ يجب النهي عنه، والتحذير منه[4]؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 9]، فقد نهى الله تعالى عن الولاء لمن قاتلنا في الدين وأخرجنا من ديارنا، والتطبيع معهم من الموالاة لهم، فهذه القضية من محكمات الشريعة وكلياتها التي لا يخالف فيها إلا متلاعبٌ[5].

ويقول الدكتور مشير المصري: «فالتطبيع الذي يعني الاستسلام للعدو، وإضاعة الدين بموالاته، وتضييع الوطن بالتفريط به، هو حرامٌ باطلٌ، بل ويعد من كبائر الذنوب؛ لأنه يضاد الجهاد الشرعي الثابت، ويتصادم مع الأصول المجمع عليها في الولاء والبراء»[6].

ب) التطبيع مع الاحتلال الصهيوني صلحٌ في المعنى الشرعي:

(١) انظر: بيان مجمع الفقه الإسلامي بالسودان حول التطبيع مع إسرائيل، المنعقد بالخرطوم بتاريخ ٢٩ سبتمبر من العام الميلادي ٢٠٢٠م.

(٢) انظر: ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع (ص: ٤).

(٣) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣٢١)، أبو مخدة: أحكام التعامل الاقتصادي مع العدو (ص: ٣١٠)، الريسوني: قول فقهي في التطبيع، حوار مع وكالة شمس نيوز، بتاريخ ١٩ ديسمبر ٢٠٢٠م، ورابطه: https: //cutt. us/Mfw91

(٤) انظر: ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع (ص: ٤).

(٥) انظر: الريسوني: قول فقهي في التطبيع، حوار مع وكالة شمس نيوز، ورابطه: https: //cutt. us/Mfw91.

(٦) المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣٢١).

ذهب عددٌ من العلماء المعاصرين إلى أن التطبيع يتضمن معنى الصلح في الشريعة الإسلامية، ويخضع لموازين السياسة الشرعية في الموازنة بين المصالح والمفاسد، وليس من قضايا العقيدة.

ومن عد التطبيع صلحًا لا يلزم من قوله تجويزه، فالتطبيع عند عددٍ منهم من الصلح الدائم الذي يكيَّف فقهيًا بأنه صلحٌ مؤبد مضافٌ إليه جملة من الشروط التي يحرمها الإسلام[1].

ومن أبرز العلماء الذين ينسب لهم القول بجواز التطبيع الشيخ ابن باز رحمه الله[2]، والشيخ عبد الرحمن حسن حامد مفتي السودان[3]، والشيخ عبد الله بن بيه رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي[4]، والدكتور عبد الرحمن الجيران عضو مجلس الأمة الكويتي السابق[5]، حيث جاء استدلالهم على جواز التطبيع بأن الصلح مع الأعداء جائز عند العلماء، وسيأتي مناقشة هذا الاستدلال عند الحديث عن تنزيل الأحكام العامة للصلح على واقع فلسطين المحتلة.

وبالنظر في مجموع كلام الفريقين وفحص استدلالهم، يمكن القول بأن الاختلاف في التكييف يعود للاختلاف في صور التطبيع، وتباينات تقدير المصالح والمفاسد، فالتطبيع ليس صورةً واحدةً، وهذه التكييفات لا تعارض بينها؛ لأنها لصورٍ مختلفةٍ، فالتطبيع في بعض صوره يكون صلحًا أو اعترافًا، أو تبادلًا سياسيًا واقتصاديًا، وفي حالات أخرى يكون موالاةً للمحتلين وتفريطًا بالحقوق، وتسويغًا للباطل، فمن نظر إلى الشق الإجرائي له وأنه ممارسة من الدولة عده من أفراد السياسة الشرعية، أما من نظر إلى الهدف المقصود منه، والمآل الناشئ عنه فعده خيانة تستوجب اختلالًا عقديًا، والذي يظهر

---

(١) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٤)، العتيبي، سعد: ما حكم الاستدلال بتعامل الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود على التطبيع، مقال منشور في موقع طريق الإسلام، رابطه: https: //cutt. us/aQfdc.

(٢) انظر: عدلان، عطية: فتوى ابن باز عن التطبيع عرض ونقد، مقال منشور في موقع المعهد المصري للدراسات، رابطه: https: //cutt. us/ureau.

(٣) انظر: حامد، عبد الرحمن: مقطع فيديو تحدث فيه عن حكم تطبيع السودان مع الاحتلال الصهيوني، رابطه: https: //cutt. us/kJOaj.

(٤) انظر: بيان المجلس، ونقلته مواقع كثيرة، ولم أقف عليه منشورًا في الموقع الرسمي له، ومن المواقع التي أوردته موقع القدس العربي، رابطه: https: //cutt. us/1KeY4.

(٥) انظر: الدباس، نادية: استنكار كويتي لسلفي أجاز التطبيع مع إسرائيل، تقرير نشره موقع الجزيرة نت، ويتضمن تغريدة لعبد الرحمن الجيران عبر حسابه في التويتر، رابط: https: //cutt. us/hqUfZ

للباحث أن التكييف الإجمالي الكلي للتطبيع ألصق بالموالاة للاحتلال من الصلح معه.

ثانيًا: الأدلة الشرعية الواردة في قضية التطبيع وما يقبل منها وما لا يقبل:

هناك أدلة كثيرة يمكن الاستدلال بها على حكم التطبيع، فكل الأدلة التي تأمر بالجهاد وقتال المحاربين، ونصرة المستضعفين، والنهي عن موالاة الكافرين، أو الركون لهم، وتحريم مسالمة الذين قاتلوا المسلمين وأخرجوهم من ديارهم، أو إلقاء المودة لهم، تصلح دليلًا للقائلين بحرمة التطبيع، وطلبًا للاختصار لن أتوقف على هذه الأدلة؛ لاستقرارها وقوتها واتفاق علماء الأمة عليها[1]، وسأذكر الأدلة التي ساقها بعض القائلين بإباحة التطبيع، ثم أناقشها وأعلق عليها، وهي على النحو التالي:

الدليل الأول: صالح النبي صلى الله عليه وسلم قريشًا على ترك القتال في صلح الحديبية[2]، ووافق على صلحهم مع ما فيه من شروطٍ ظالمةٍ؛ تحقيقًا لمصلحة أكبر، وهذا الصلح يشبه التطبيع مع العدو الصهيوني اليوم.

الرد: إن قياس التطبيع على صلح الحديبية لا يصح من وجوه عديدة، أبرزها[3]:

1. صلح الحديبية لم يترتب عليه اعتراف بشرعية قريش، فمكة كانت تحت يدهم، ولم يكونوا مغتصبين أو محتلين، أما الاحتلال الصهيوني فهو ليس مجرد عدوٍ حربيٍ، بل هو مغتصبٌ للأرض، وثمرة الدخول معه في عملية السلام في ظل هذه المعطيات ليست هدنة مؤقتة، وإنما هو تفريطٌ وتنازلٌ.

---

(١) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣٢٣)، أبو مخدة: أحكام التعامل الاقتصادي مع العدو (ص: ٣٠١).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه، محمد بن حبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: ٢، سنة ١٩٩٣م (ح: ٤٨٧٢) (٢١٦/١١)، وقال عنه الشيخ الألباني: «صحيح» انظر: محمد ناصر الدين الألباني: صحيح أبي داود، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط: ١، سنة ٢٠٠٢م (ح: ١٦٠٨) (٩٤/٦).

(٣) انظر: الأسطل، يونس: ميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الأردنية، سنة ١٩٩٦م (ص: ٢٠٣ وما بعدها)، التكروري، نواف: نحو تفكيك خطاب علماء التطبيع، بحث منشور ضمن كتاب أعمال الندوة العلمية التي عقدها المركز العلمي للنظر المقاصدي في القضايا المعاصرة، سنة ٢٠٢٠م (ص: ٦٧)، الفهد، ناصر: التبيين لمخاطر التطبيع على المسلمين، كتاب إلكتروني منشور في موقع مشكاة، رابطه: https: //cutt. us/XLfuM (ص: ٧٩)، الريسوني: قول فقهي في التطبيع، حوار مع وكالة شمس نيوز، ورابطه: https: //cutt. us/Mfw91.

2. ترتب على صلح الحديبية مصلحةٌ للمسلمين، في الجانب الدعوي والسياسي والعسكري والاجتماعي والاقتصادي، فبفضله فُتِحَت مكة، ثُمَّ سائر جزيرة العرب، وفي ظِلِّه عرفت دعوة الإسلام أسرع انتشارٍ لها في العهد النبوي، أما التطبيع فمفاسده كثيرة كما يشهد بذلك الواقع، وسبق الإشارة إليه في مخاطر التطبيع.
3. صلح الحديبية كان مؤقتًا بعشر سنين، وعقده النبي صلى الله عليه وسلم الذي يوحى إليه ويعلم مآلاته، أما التطبيع اليوم فلا يقبل التأقيت، وفيه تنازلٌ دائمٌ عن الحقوق، وإلغاءٌ للجهاد، ويمكن الاحتلال من نشر أفكاره، وتوسيع مستوطناته، وتنمية اقتصاده، وتقوية جيشه.
4. لا يتضمن صلح الحديبية علاقات حميمية وفتح السفارات وإقامة المشاريع المشتركة، وإنهاء العداوات، بخلاف التطبيع.

الدليل الثاني: عقد النبي صلى الله عليه وسلم اتفاقيةً مع اليهود في المدينة بعد الهجرة، وأساس التطبيع مصالحتهم وعقد اتفاقية معهم[1].

الرد: هذا قياسٌ مع الفارق، فقد صالح النبي صلى الله عليه وسلم اليهود المقيمين في المدينة أصحاب الأرض الأصليين، أما الصهاينة في فلسطين اليوم فهم مغتصبون محتلون، وليس كل اتفاقية يلزم منها التطبيع، لذلك فإن جواز عقد الصلح مع العدو لا يعني جواز التطبيع معه[2].

الدليل الثالث: مصلحة المسلمين في ظل ضعفهم تقتضي التطبيع مع الاحتلال، واكتساب بعض الخبرات السياسية والاقتصادية والصناعية منهم، وتقدير مصالح المسلمين متروكٌ لولي الأمر[3].

الرد: إن مصلحة المسلمين تجيز التعامل معهم وفق ضوابط محددة، غير متوفرة في التطبيع الدائم الذي يتضمن الاعتراف بشرعيتهم، والميل القلبي إليهم، وتعطيل فريضة الجهاد[4]، ثم أهلية

(١) انظر: ابن هشام، عبد الملك: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى الحلبي، ط: ٢، ١٩٥٥م(١/٥٠١).

(٢) انظر: الفهد: التبيين لمخاطر التطبيع على المسلمين (ص: ٧٩).

(٣) انظر: مقطع فيديو للشيخ عبد الرحمن الحامد، تحدث فيه عن حكم التطبيع، ورابطه: https: //cutt.us/kJOaj

(٤) انظر: الفهد: التبيين لمخاطر التطبيع على المسلمين (ص: ٨٤).

ولي الأمر في واقعنا المعاصر فيها نظر، فهو ليس ثقة لهذه التصرفات، ولا يقبل قوله عندما تكون المفاسد أكبر من المصالح باتفاق أهل الحل والعقد والرأي والتجرد، وهي مسؤولية مشتركة بين العلماء والأمراء.

ثالثًا: تنزيل الأحكام الشرعية العامة للصلح على واقع قضية فلسطين[1]:

يتفق جمهور العلماء على أن أصل الصلح مع الأعداء جائزٌ وفق شروطٍ محددةٍ، ويجوز التعامل مع الكافر بيعًا وشراءً، غير أن ما تحدث عنه الفقهاء حول السلم والحرب والمعاهدات والعلاقات مع العدو المحارب لا يصح تطبيقه على واقع فلسطين في تطبيع العلاقات مع الاحتلال الصهيوني، للأسباب التالية:

1. إن القائلين بجواز الصلح وضعوا شروطًا من أهمها أن يكون الصلح ضرورةً شرعيةً، وأن يحقق نفعًا للمسلمين، وأن يكون بقرارٍ شوريٍ بين مختلف القوى الفاعلة، وهذه الشروط ليست متحققة في الصلح مع الاحتلال الصهيوني، فهناك فرقٌ واضحٌ بين التطبيع والصلح مع الاحتلال الصهيوني، وجوهر التطبيع معه يتعدى إنهاء الصراع عبر صلحٍ ومعاهدة سلام، إلى إحداث تغييرٍ حقيقيٍ في المعتقدات الدينية والوطنية[2].
2. لا يصح الاستدلال على مشروعية التطبيع بالأدلة المتعلقة بجواز إقامة علاقات مع العدو كما سبقت الإشارة لذلك، ومن أجاز الصلح مع الاحتلال لم يقل بجواز التطبيع؛ لأن التطبيع أبعد من الصلح، فالمصالحة لا يلزم منها مودتهم والاعتراف لهم بحقهم في الأرض، والمشاهد في فلسطين أن المصلحة تكون بعدم مصالحتهم وأن المفسدة المترتبة على الاعتراف والتطبيع أعظم من المفسدة المترتبة على عدم الاعتراف، فمفسدة الاعتراف محققة، ومصلحتها محتملة، ومصالحتهم مدخلٌ للتطبيع وإمدادهم بمقومات البقاء، وأن

---

(١) انظر: أبو عليان، عبد الله: الموقف الشرعي لعلماء فلسطين من التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، مقال منشور في موقع مجلة البيان، ورابطه: https: //cutt. us/HR9GT.

(٢) انظر: المصري: تحرير فلسطين (ص: ٣١٤)، أبو عليان: الموقف الشرعي لعلماء فلسطين من التطبيع، مقال منشور في موقع مجلة البيان، ورابطه: https: //cutt. us/HR9GT، الخطيب، معتز: فتاوى الصلح مع إسرائيل: التداخل بين الديني والسياسي، مقال منشور في موقع الجزيرة، رابطه: https: //cutt. us/S9T6q.

الممارسة العملية للصلح غير منفكة عن التطبيع، ووقعت بقرارات تفردية إملائية دون مشاورات[1].

3. تقتضي قاعدة سد الذرائع تحريم المباح إذا أفضى إلى حرام، فالتجارب العملية للتطبيع السياسي والاقتصادي والأمني مع الاحتلال، أظهرت أن المستفيد الأكبر من التطبيع هو الاحتلال الصهيوني الذي يفرض شروطه ويطبقها بزيادةٍ عما جاء في الاتفاقيات، أما الشروط التي فيها بعض الحقوق والمصالح للفلسطينيين فلا يلتزم بها، لذلك فإن كل ما يزيد الكفار المحاربين قوةً ويطيل أمد بقائهم يحرم شرعًا[2].

4. إن مقومات الهدنة المتوازنة المحققة لمصلحة المسلمين غير متوافرة حاليًا، وحال توافرها فإن الحكم يختلف، وإلى ذلك الحين فإن الجهاد بأشكاله المختلفة واجبٌ، والمقاطعة ورفض التطبيع وسيلة من وسائل الجهاد؛ لأن الجهاد هدفه دفع المحتل، والمقاطعة الشاملة أحد الوسائل المحققة لذلك، والتطبيع يعطل الجهاد الشرعي ويعيقه، ويرتبط حكم الجهاد في الشريعة الإسلامية بالمصالح والمفاسد الناشئة عنه، ولعل الضابط الشرعي المرجح للاختيار هو تحقق مصلحة المسلمين، ووقوع النكاية والضرر بالكفار، وعدم الإفضاء إلى مفسدةٍ أعظم من المفسدة التي نسعى لإزالتها[3].

5. يتضمن الدخول في عملية السلام والاعتراف الرسمي الصريح بالاحتلال تنازلًا عن الأقصى، وإسقاطًا لحق العودة، وإعفاءً للاحتلال من تبعات جرائمه، كما تجعل تحرير الأرض وإخراج الاحتلال منها أصعب، أما استعادة الحق بلا اعترف فهي أيسر من استعادتها بعد التنازل عنها، فالتطبيع مع العدو يجعل مهمة إحياء الأمة، ومواجهتا لعدوها أعسر[4].

---

(١) انظر: المشوخي: الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي، دار كنوز إشبيليا، ط: ١، سنة ٢٠١٢م (ص: ٣٠٠ وما بعدها).

(٢) انظر: المشوخي: الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي (ص: ٣٠٠ وما بعدها).

(٣) انظر: الشمراني، خالد: المقاطعة الاقتصادية حقيقتها وحكمها، دار ابن الجوزي، ط: ١، سنة ١٤٢٦هـ (ص: ٧٤)، المشوخي: الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي (ص: ٢٨٩)، هويدي، فهمي: يسألونك عن التطبيع، مقال منشور في مجلة الدراسات الإعلامية بمصر، عدد ٨٩، سنة ١٩٩٧م (ص: ٦٠).

(٤) انظر: المشوخي: الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي (ص: ٢٩٠ وما بعدها)، أبو عامر، عدنان: التطبيع سلاح الصهاينة الجديد لاختراق المنطقة، مقال منشور في مجلة البيان، عدد ٣٢٥، سنة ٢٠١٤م.

6. أفتت أبرز المؤسسات العلمية والدعوية بحرمة الصلح والتطبيع، ومن ذلك:

- فتوى مؤتمر علماء فلسطين الأول المنعقد في القدس عام 1935م، بتحريم بيع الأرضي في فلسطين لليهود[1].
- فتوى علماء الأزهر عام 1956م التي حرَّمت الصلح مع الاحتلال، وعدت إعانة الأعداء مفارقة لجماعة المسلمين[2].
- ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع الذي ضم أبرز علماء الأمة الإسلامية في العصر الحديث، ووقعوا على تجريم التطبيع[3].
- فتوى علماء الأمة بتحريم الصلح والتطبيع مع محتلي الأقصى والقدس وفلسطين[4].
- بيان رابطة علماء فلسطين حول تحريم تطبيع العلاقات بكل أشكاله وأنه ضياع للمقدسات[5].
- فتوى هيئة علماء فلسطين في الخارج التي عدَّت التطبيع من قبيل الموالاة المحرمة[6]، وغيرها من المؤسسات[7].

إن الاعتراف بالاحتلال ومصالحته والتطبيع معه مسألة يلتفت فيها للمآلات الشرعية التي تقع نتيجتها، والخلاف القائم يعود إلى اختلافهم في تقدير المصالح والمفاسد، ومدى أهلية وشرعية القائمين على اتفاقيات السلام والتطبيع؛ لأن الاتفاقيات التي أُجريت مع الاحتلال فيها إضرارٌ واضح

---

(١) انظر: موسوعة الفتاوى الفلسطينية، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط: ٢، سنة ٢٠١٢م (ص: ٣٦٠).

(٢) انظر: الفهد: التبيين لمخاطر التطبيع على المسلمين (ص: ٥٨).

(٣) انظر: ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع، منشور في موقع هيئة علماء فلسطين في الخارج عبر الإنترنت، ورابطه: https: //cutt. us/RBusL.

(٤) انظر: فتوى علماء الأمة بتحريم الصلح والتطبيع مع محتلي الأقصى والقدس وفلسطين، منشورة في موقع منتدى العلماء، رابطه: https: //cutt. us/bVblL.

(٥) انظر: بيان رابطة علماء فلسطين في تحريم التطبيع، منشور عبر موقع رابطة علماء فلسطين، رابط: http: //cutt. us/GJBxQ.

(٦) انظر: الوثيقة الإسلامية لفلسطين، منشورة على موقع هيئة علماء فلسطلين في الخارج، ورابطه: http: //cutt. us/vT91A

(٧) انظر: المشوخي: الاستضعاف في الفقه الإسلامي (ص: ٢٩٣)، الفهد: التبيين لمخاطر التطبيع على المسلمين (ص: ٦٠).

بالقضية الفلسطينية، وتنازلٌ عن حقوقه، ولا تتحقق فيها الضوابط الشرعية التي ينبغي التزامها؛ حتى لا يتحول التطبيع إلى موالاةٍ وذوبانٍ عقديٍ وفكريٍ وثقافيٍ.

المطلب الثاني: مسؤولية مواجهة التطبيع.

إن التطبيع مع الاحتلال الصهيوني حرامٌ شرعًا، سواءٌ تم تكييفه بأنه من قبيل الموالاة للأعداء، أو المصالحة والمهادنة؛ لأن المصالحة التي تكون من غير المؤهلين وتنتج عنها مفاسد أكبر من المصالح لا تجوز شرعًا، ويجب على المسلمين تجريم التطبيع، والعمل على مجاهدته كلٌ حسب استطاعته.

وتقع مسؤولية مواجهة التطبيع في واقعنا المعاصر على جميع المسلمين، وإن اختلفت حجم مسؤوليَّاتهم، فتخف مسؤولية بعضهم وتشتد مسؤولية آخرين[1]، على النحو التالي:

أولًا: تقع مسؤولية مواجهة التطبيع ابتداءً على المسلمين جميعًا، وينوب ولاة الأمر عنهم في الأمور العامة، التي تتطلب سلطة الدولة وجهدًا جماعيًا في تنسيق الجهود القائمة، وتوجيه المسلمين للقيام بواجبهم؛ لأنها صنفٌ من صنوف الجهاد في سبيل الله، ومعلومٌ أن التصرفات المتعلقة بالجهاد مرتبطة بولي الأمر ابتداءً، فإذا قام ولاة الأمر بمسؤولياتهم وجبت طاعتهم، وعُذر من تحت سلطانهم[2]، فإن لم يقوموا بواجباتهم لعجزٍ فيهم، أو التزامهم بمقتضى معاهدات -سواء ترجَّح لدينا جوازها أو حرمتها-، فلا يعفى عموم المسلمين من أدوارهم العامة والخاصة[3].

فالجهاد بمفهومه الواسع مسؤولية جماعية، سواء كان عسكرياً أو سياسياً أو قانونياً أو إعلامياً أو اقتصادياً أو تكافلياً، ويجب تعميم الإعداد له والتعبئة الشاملة، بما يكفل دفع العدوان عن بلاد المسلمين، فمن اعتقد أن ميدان المعركة ليس مناسباً الآن، فهلم إلى الجهاد في مجال العلم والسياسة والصناعة والميدان الاجتماعي، وميدان الإعداد العسكري، وكافة ميادين الحياة[4].

---

(١) انظر: عودة، عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، سنة ١٩٨١هـ (ص: ٢٩٦).

(٢) انظر: الشمراني: المقاطعة الاقتصادية حقيقتها وحكمها (ص: ٦٩ وما بعدها).

(٣) انظر: ضميرية، عثمان: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني- دراسة فقهية مقارنة، صادر عن رابطة العالم الإسلامي، عدد ١٧٧، سنة ١٤١٧هـ (ص: ١٢٧).

(٤) انظر: العودة، سلمان: المعركة الفاصلة مع اليهود، كتاب إلكتروني منشور عبر منصة نون (ص: ٤٢).

ثانيًا: ينتقل واجب مواجهة التطبيع في الدول التي تمارسه إلى عموم أهل تلك الدول، ويتردد حكمه بين كونه واجبًا عينيًا وواجبًا كفائيًا، فالسعي إليه واجبٌ عيني على أصحاب القرار في تلك الدول، وتقع عليهم المسؤولية ابتداءً، أما من هم خارج دائرة القرار في الدولة، فيتعين الواجب على الأقرب منهم تأثيرًا فالأقرب، كلٌ حسب استطاعته، ووفق الممكن، فيكون الوجوب أولًا في حق الجماعات السياسة والنقابات التخصصية والمؤسسات المجتمعية والشخصيات الوطنية، فإن لم يكن فيهم كفايةٌ ومقاومةٌ تعينت النصرة على الذين يلونهم من أصحاب التأثير، وإن عجز الذين يلونهم تعيَّنت على من بعدهم إلى أن تتحقق الكفاية، أو انسحب الوجوب على جميع المقيمين في تلك البلدان [1].

ثالثًا: تتوزع الواجبات والمسؤوليات وفق الاحتياجات والإمكانات، في ضوء فقه الواجبات الكفائية كما سيأتي، ويستدل لهذه المسؤوليات بعموم النصوص الآمرة بالتعاون على البر والتقوى، والحاثة على نصرة المسلمين لبعضهم، والناهية عن ظلم المسلمين لبعضهم أو خذلانهم، وهذه أبرزها:

1) قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾ [المائدة: 2]، وقوله: ﴿**وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ**﴾ [الأنفال: 72].

فالآيتان تطلبان من المسلمين أن يكونوا كاليد الواحدة، متناصرين متعاضدين متعاونين، فإن استنصر المسلمون إخوانهم فنصرتهم واجبة، وولايتهم قائمة، ومن تمام التعاون بينهم دفع الأذى عنهم، ونصرتهم إذا ظلموا، فلفظ البر الذي أمر الله عباده به عامٌ يدخل فيه وجوهٌ كثيرة[2]، والتطبيع مع الذين احتلوا فلسطين خذلان يتناقض مع واجب النصرة والإعانة.

2) قوله صلى الله عليه وسلم: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ وَمَن كَانَ فِي حَاجَةِ

---

(١) انظر: أبو عليان، عبد الله: الحصار الاقتصادي دراسة فقهية معاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة الملك سعود، كلية التربية، نوقشت سنة ٢٠١٨م (ص: ٢٤٠).

(٢) انظر: القرطبي، محمد: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط: ٢، سنة ١٩٦٤م (٦/٤٧، ٨/ ٥٧)، الكيلاني، جمال: المسؤولية جراء الامتناع عن تقديم الواجب العام عند الحاجة في الفقه والقانون المسمى بـ «إغاثة الملهوف»، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، نابلس-فلسطين، عدد: ١، مج١٩، ٢٠٠٥م (ص: ١٩٤).

أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَن فَرَّجَ عَن مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِن كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَن سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1]، وجاء رجل يسأل النبي صلى الله عليه وسلم: «...، عَلَى مَنْ نُصْرَتِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟قَالَ يَقُولُ: أَرَأَيْتَ إِنِ اسْتَرَقَّنِي مَوْلَايَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ أَوْ مُسْلِمٍ»[2].

فقد عظَّمت الأحاديث حقوق المسلمين على بعضهم، وجعلت نصرة المظلوم على المسلمين جميعًا، والاحتلال ظلمٌ يهدد مصالح الناس المكفولة شرعًا، مما يوجب نصرتهم وتوفير احتياجاتهم، فقوله صلى الله عليه وسلم: **«لا يظلمه»** أي لا يكون سببًا لظلمه، ولا يسلمه أي لا يتركه لمن يؤذيه، ولا يخذله في مصيبة نزلت به، فإن فاجأه عدوٌ أو نحوه وجبت نصرته، أما ترك نصرته وإعانته فهي من الخذلان الذي توعد النبي صلى الله عليه وسلم فاعليه بالخذلان[3]، والتطبيع مع الاحتلال يتضمن خذلانًا للفلسطينيين والمسلمين.

المطلب الثالث: تفعيل الواجبات الكفائية في مواجهة التطبيع.

لم يكن مجيء الاحتلال الصهيوني ابتداءً، وامتداده إلى حين، إلا أثراً من آثار تخلف المسلمين عن القيام بواجباتهم، ولمَّا كانت الواجبات الكفائية المرتكز الشرعي الأكثر استجابة لقضايا الأمة وحاجات العصر، ومدخلًا مؤثرًا للنهوض بالواقع؛ خصصت هذا المطلب لتسليط الضوء على تفعيل الواجبات الكفائية في قضية مواجهة التطبيع، وذلك على النحو التالي:

أولًا: مفهوم الواجب الكفائي:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه «الجامع المسند الصحيح»، كتاب المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلمُ المسلمَ ولا يسلمه، تحقيق: محمد زهير. ط١، (د. م): دار طوق النجاة، سنة ١٤٢٢ه (ح: ٢٤٤٢) (١٢٨/٣).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه «سنن أبي داود»، كتاب الديات، باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل، دار الرسالة العالمية، ط: ١، سنة ٢٠٠٩م (ح: ٤٥١٩) (١٧٦/٤)، وقال عنه الألباني: «حسن» انظر: الألباني: صحيح وضعيف سنن ابن ماجه (١٨٠/٦).

(٣) انظر: ابن دقيق: شرح الأربعين النووية، مؤسسة الريان، سنة ٢٠٠٣م (ص: ١١٧)، أحمد، ضياء: جريمة حصار غزة دراسة شرعية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الشريعة والقانون، سنة ٢٠١١م (ص: ١٢٩).

يقصد بالواجب الكفائي: «**تحصيل المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه**»[1]، فالواجبات الشرعية منها ما هو عينيٌ يُطلب فعله من كل مسلم، ومنها ما هو كفائي، تعنى الشريعة بوجوده بقطع النظر عن القائم به، ويسقط عن المجموع بقيام البعض الكافي به، وتخاطب الواجبات الكفائية عموم المسلمين، سواء ابتداءً أو حال عجز المكلف به، كما أن تقصير الدولة في رعاية الواجبات الجماعية لا يعفي مجموع الأمة من النهوض بالقدر المستطاع لهم، فالميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك كله، وإذا تعذر القيام بالواجب للعجز عن وسيلته، فيتوجب العمل على إيجادها، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[2].

ثانيًا: المستند التأصيلي للواجبات الكفائية المرتبطة بمواجهة التطبيع:

يحتاج تحرير فلسطين إلى ديمومة تخطيطٍ ومبادرةٍ وعملٍ، وهذا الجهد لا ينهض به إلا مجموع الأمة في الأزمنة المتعاقبة، وإن الواجبات الكفائية هي المحرك الدائم لسد هذه الحاجات بالقدر المغني، فكل وسيلة توصل إلى تحقيق مقاصد التشريع في الصراع مع المحتل، وتحفظ على الناس دينهم، وأنفسهم المعصومة، وعقولهم، وأعراضهم، وأموالهم، فهي واجبة.

وإن مقاومة التطبيع مع الاحتلال تسهم في تحقيق تلك المقاصد، وهذه النتيجة مستندة إلى استقراء أدلة الشريعة، فالأدلة النصية من القرآن والسنة الشاهدة لفروض الكفايات ومواجهة العدوان لا يحيط بها سفرٌ مستقل، فنصوص الجهاد، والقتال، والإعداد، والنفرة، والتعاون على البر، والمناصرة للمسلمين، والولاء لهم، والبراء من أعدائهم، تصلح لهذا المقام، وهذه بعض الأدلة:

1. قال تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [آل عمران: 104]، يستفاد من الآية أن واجب الحسبة على الكفاية بين المسلمين[3]، وإن القعود عن تحرير أرض المسلمين منكرٌ ينبغي النهي عنه، والإعداد

---

(١) ابن عبد السلام، العز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، عام ١٩٩١م (٥١/١).

(٢) انظر: أبو عليان، عبد الله: تفعيل الواجبات الكفائية في فقه القضية، مناصرة القدس نموذجًا، مقال منشور في منتدى العلماء، رابطه: https: //cutt. us/mMztt.

(٣) انظر: البيضاوي، ناصر الدين: تفسير البيضاوي، تحقيق المرعشلي، طبعة دار إحياء التراث، ط: ١، سنة ١٤١٨م (٣٢/٢)، ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، سنة ١٩٨٤م (٦٦/١٣).

لمواجهة المحتل معروفٌ يجب الأمر به، والتطبيع يزيد منكر تميكن الاحتلال ويؤخر معروف تحرير فلسطين.

2. قال تعالى: ﴿**انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [التوبة: 41] وقال: ﴿**وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ... وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ [التوبة: 120 - 122]، فالآيات تفيد وجوب النفرة بالأموال والأنفس، ويمكن أن تدخل فيها النفرة بالوسائل المختلفة التي تحفظ الكليات الشرعية[1].

3. ما رواه أبو أمامة –رضي الله عنه-: «**مَنْ لَمْ يَغْزُ أَوْ يُجَهِّزْ غَازِيًا، أَوْ يَخْلُفْ غَازِيًا فِي أَهْلِهِ بِخَيْرٍ، أَصَابَهُ اللَّهُ بِقَارِعَةٍ**»[2]، ووجه الدلالة أن الحديث وضَّح تعدد الواجبات، وأن الجهاد بأشكاله المختلفة لا يسقط بحالٍ، ومن عجز عن بعض واجباته لم تسقط عنه الواجبات الأخرى التي يقدر عليها، والتطبيع يتناقض مع الغزو والنفرة.

ثالثًا: مجالات الواجبات الكفائية في مواجهة التطبيع:

تجب مواجهة التطبيع بكل الوسائل المادية والمعنوية، وتتنوع الواجبات باختلاف القدرات والصلاحيات، فكل شخصٍ مكلفٌ بقدر استطاعته، فهناك واجبات تقوم بها الدول والأنظمة تختلف عن واجبات المؤسسات والأفراد، وهناك مسؤولية على المقيمين في فلسطين تختلف عن واجبات المسلمين خارجها، ومسؤوليات الرجل غير مسؤوليات المرأة، والقادر تختلف واجباته عن العاجز، وهناك مسؤوليات تليق بأهل العزائم وأخرى للمترخصين، ومن يعذر لعجزه عن الجهاد لا يعذر عن تقصيره في الإعداد، فالتخلي عن نصرة المسلمين من الكبائر، والواجب أن ينصر كل مسلمٍ من موقعه، ووفق تخصصه[3].

---

(١) انظر: الدمشقي، عمر: اللباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٨م (٥/٤٥٠)، ابن عاشور: التحرير والتنوير (١١/٦٠).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه «سنن أبي داود»، باب كراهية ترك الغزو، (ح: ٢٥٠٣) (٤/١٥٨)، وقال عنه الألباني: حسن، انظر: الألباني: صحيح أبي داود (٧/٢٦٤).

(٣) انظر: عطية، جمال: قراءة معاصرة لفروض الكفايات، مقال منشور في موقع رابطة العلماء السوريين، رابطه: https: //cutt. us/wPat1، فياض، عطية: حصار غزة في الفقه الإسلامي، مقال منشور في موقع صيد الفوائد، رابطه: https: //cutt. us/2eAvq.

فالقائد يناصر من موقعه بسلطته وقراراته الرافضة للتطبيع، والعالم بفتواه وعلمه ومواقفه، والداعية بتبصير الناس بواجباتهم وحثهم على القيام بها، والإعلامي بنشر الحقيقة، وإدانة التطبيع، وحشد الناس للمناصرة، وكل صاحب تخصص يتناول الموضوع وفق تخصصه، بما يحقق استثمار كل وسائل النصرة المتاحة، وصولًا إلى تحصين الأمة من داء التطبيع، والعمل على حملها للقيام بواجباتها بما يضمن وضعها في مبادرات جماعية تحقق أهدافها، وتبقي ديمومتها[1].

وقد قسمت الواجبات الكفائية بالنظر إلى اختلاف مكان الإقامة والصفة التمثيلية والتخصص، كالتالي[2]:

أ- **واجبات تختلف باختلاف مكان الإقامة:**

يتعيَّن على أهل فلسطين أصحاب القضية ابتداءً رفض التطبيع، والعمل على استمرار الجهاد والمقاومة، دون إعفاء باقي المسلمين من مسؤولياتهم، فهي أمانة في أعناق المسلمين جميعًا، ومن يعذر لعجزه عن الجهاد، لا يعذر عن تقصيره في الإعداد، والعاجز عن الجهاد بنفسه يجب عليه الجهاد بماله إن كان مستطيعًا، ومن اعتقد أن ميدان المعركة ليس مناسباً الآن، فلينطلق إلى الجهاد في ميادين الحياة كافة، بحيث ينصر كل مسلم فلسطين من موقعه[3].

فمن الواجبات المطلوبة من أهل فلسطين: تعظيمها وصيانتها، والمرابطة فيها، والمدافعة عنها، ورفض الحلول التنازلية الترقيعية التي لا تتمسك بحق استعادة الأرض كاملة[4].

ومن الواجبات المطلوبة ممن يعيشون خارجها: مساندة أهل فلسطين بكل الوسائل المتاحة،

---

(١) انظر: السرجاني، راغب: فلسطين واجب الأمة، مؤسسة اقرأ، ط: ١، سنة ٢٠١٠م (ص: ٤ وما بعدها)، سلطان، صلاح: الأزهر بين الجدار والعار، كتاب إلكتروني منشور في موقع نور، رابطه: https: //cutt. 1e91n/us (ص: ٦٢).

(٢) انظر: أبو عليان: تفعيل الواجبات الكفائية في فقه القضية، رابطه: https: //cutt. us/mMztt.

(٣) انظر: السرجاني: فلسطين واجب الأمة (ص: ٤ وما بعدها)، أبو هربيد، عاطف: ثوابت القضية الفلسطينية رؤية شرعية بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلامية «ثوابت القضية الفلسطينية الواقع والتحديات» بتاريخ ٢٠٠٦م (ص: ٢١).

(٤) انظر: عفانة، حسام: المسجد الأقصى المبارك فضائل وأحكام وآداب، طبعة لجنة زكاة القدس، عام ٢٠١٤م (ص: ٧).

ومتابعة مجريات الأحداث فيها، وإقامة المناشط السلمية المشروعة في كل بلد، ومقاطعة الاحتلال ونبذ التطبيع معه، ودعم المرابطين وتثبيتهم، ومساندة مقاومتهم، وإنشاء الوقفيات والمستشفيات والمدارس، ورعاية الفعاليات الرافضة لتهويد الحجر والبشر، والتحرك في المحافل الدولية الرسمية والشعبية؛ لتوضيح جرائم الاحتلال الصهيوني، ومحاكمة قادته وجنوده، والضغط على مناصريه، وحث الدول والمؤسسات والأفراد على رفض تطبيع العلاقات معه[1].

ب- **واجبات تختلف باختلاف الصفة والتمثيل:**

تختلف واجبات الدول والأنظمة في مواجهة التطبيع عن واجبات الجماعات والأحزاب، وكذلك عن واجبات المؤسسات الدينية والتعليمية، وعن واجبات الأفراد، فالمسؤولية تتفاوت باختلاف الصلاحيات والقدرة على التأثير، وهناك وسائل لأهل العزائم تختلف عن وسائل المترخصين، كما هناك مهمات تناسب الرجل وأخرى أليق بالمرأة، منها:

من واجبات الدول الإسلامية: إصلاح أنظمتها الداخلية وتحقيق العدل في حكمها، والاعتماد على الذات في الاقتصاد، والخروج من دوامة التبعية لنظام العولمة المعادي للأمة، وحيازة القوة بأشكالها المختلفة، وفتح باب الإعداد الشامل، وتقوية العقيدة لدى الجيوش، وتعريفها بالعدو الحقيقي للأمة، والسماح للمؤسسات العلمية والإعلامية والخيرية بمناصرة فلسطين، والتعاون لإيجاد مظلة جامعة تنسق جهود مواجهة الاحتلال والتطبيع معه، وتقطع عنه مقومات البقاء، وتوقف التطبيع معه، وتجرمه قانونًا ونظامًا[2].

ومن واجبات الشعوب: تأسيس ثقافة أسرية مسلمة تعنى بالقضية الفلسطينية، وتربي الأبناء على الاهتمام بقضايا المسلمين، والعمل لأجلها، وتنفرهم من التطبيع مع المحتل، وتضغط على الأنظمة؛ لتجعل تحرير القدس من أهم أولوياتها.

ومن واجبات العلماء والدعاة: تأصيل فقه القضية الفلسطينية، وتفعيل فقه التحرير وفق اجتهادٍ

(١) انظر: شبير، محمد: بيت المقدس وما حوله، خصائصه الشرعية والأخطار التي تواجهه وموقف الأمة منها،، إصدارات هيئة علماء فلسطين في الخارج، ط: ٤، سنة ٢٠١١م (ص: ٢١٥، ٢١٨)، سلطان: الأزهر بين الجدار والعار (ص: ٦٢).

(٢) انظر: سلطان: الأزهر بين الجدار والعار (ص: ٦٢).

جماعيٍ، وتبصير الأمة بواجباتها، وتكوين طلبة علمٍ جادين يجعلون حياتهم وقفًا لنصرة فلسطين، واستصدار الفتاوى التي تُلزم الأمة حكامًا ومحكومين بالعمل لاستنقاذ فلسطين، ومقاطعة الاحتلال، ومنع التطبيع معه[1].

ت- **واجبات تختلف باختلاف التخصص:**

إن جبهات الصراع مع الاحتلال كثيرة، مما يتطلب تفعيل التخصصات المختلفة في سد الثغرات القائمة؛ ليشكل كل تخصص خلية عمل نصرة لفلسطين ومواجهة للتطبيع، وهذه بعض النماذج:

يبحث **المتخصصون في العلوم الشرعية والتاريخية والقانونية** أحقية المسلمين بفلسطين، وتحشد الطاقات تجاه مشروع التحرير، ويفهموا المشروع الصهيوني وامتداداته؛ لتعرف الأمة سبل مواجهته.

أما **المتخصصون في العلوم التطبيقية والكيمياء والفيزياء والهندسة وتكنولوجيا المعلومات** فواجبهم استثمار تخصصاتهم في تطوير وسائل المقاومة العسكرية والصناعية والإنتاجية.

ويقوم **الاقتصاديون والأغنياء** بواجبهم في مقاطعة الاحتلال ورفض التطبيع معه، وتنمية ثقافة الوقف، وزيادة الوقفيات لفلسطين، وتمويل مشاريع المحافظة على الهوية، وتثبيت الفلسطينيين والمقدسيين، ومدِّهم بمقومات البقاء والمواصلة، ورعاية أسر الشهداء والجرحى والأسرى.

ويوظف **القادة والإداريون** موارد الأمة البشرية والمادية؛ لسد الثغرات المختلفة، وقيادة مشروع التحرير.

أما **الأطباء** فواجبهم رعاية مرضى المجاهدين وجرحاهم، وتوفير الأدوية والأجهزة الطبية اللازمة لهم.

ويغرد **الإعلاميون والمترجمون** تعريفًا بالقضية العادلة في المحافل الدولية، وحشد الأنصار لها، وتفنيد أباطيل الصهاينة المجرمين، ومناهضة التطبيع، والدعوة لمقاطعة المحتل.

---

(١) انظر: شبير: بيت المقدس وما حوله (ص: ٢١٤ وما بعدها)، الصلاحات، سامي: حتمية الصراع الديني على أرض فلسطين من منظور المقاصد الشرعية، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، عدد ٦٥، مج ٢١، سنة ٢٠٠٦م (ص: ٣٦٩)

ويربي **المدرسون** الجيل ويعلمونه، ويغرسون روح الانتماء والأمل في قلبه، ويوضحون له حقيقة المعركة، وواجب كل متخصص في نصرة قضيته، وينفرونهم من التطبيع ومخاطره.

وتقدم **مراكز الدراسات** مقترحاتها حول الاستجابة المناسبة لمستجدات الصراع مع الاحتلال، وفق أسس بحثية دقيقة وعميقة، تحاول استشراف المستقبل، وتطرح البدائل، وتقدم الأفكار التي تقربنا من تحرير فلسطين، وتدرس البدائل التي تحقق مصالح الأمة دون احتياجها إلى عدوها.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

أولًا: النتائج:

- يعد مصطلح التطبيع من المصطلحات المستجدة التي لم ترد في النصوص الشرعية والفقهية.
- يقصد بالتطبيع في الصراع العربي الصهيوني بناء علاقاتٍ متنوعةٍ مع الكيان الصهيوني أو ممثليه على وجهٍ يفضي إلى الإضرار بمقاومته، أو الإقرار بحقه في اغتصاب أرض فلسطين.
- يختلف التطبيع عن الصلح مع الاحتلال والاعتراف به، فهو أبعد مدى منها، كما ويعد الصلح والاعتراف أداةً من أدوات التطبيع، ومدخلًا له.
- يأخذ التطبيع مع الاحتلال الصهيوني عدة أشكالٍ منها الرسمي ومنها غير الرسمي، ويصعب فصل التطبيع السياسي والاقتصادي عن صور التطبيع المختلفة، فبعضها يوصل للآخر بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر.
- مفاسد التطبيع ومخاطره الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية أكبر بكثيرٍ من المصالح المتحققة منه، ويستفيد الاحتلال منه أضعاف ما تستفيد منه الأمة الإسلامية.
- المصالح التي يسوقها دعاة التطبيع إما موهومة، أو حقيقية يمكن تحصيلها بطرقٍ أخرى غير التطبيع، وما لا يمكن تحصيله من غير تطبيع لا يوازي المفاسد الكبيرة الناشئة عنه، والأحكام في الشريعة تبنى على الكثير الغالب لا القليل النادر.
- يختلف حكم التطبيع باختلاف صورته وتكييفه والآثار المترتبة عليه، ولا يصح تنزيل أحكام الصلح عند الفقهاء القدماء على واقع قضية فلسطين؛ لوجود اختلافات جوهرية.

- وقع اختلافٌ في تكييف التطبيع، بين من يراه موالاةً للظالمين ومنكرًا يجب النهي عنه، ومن يراه صلحًا يخضع لميزان المصالح والمفاسد وفق ما يراه ولي الأمر، والذي ترجح للباحث أن هذا الاختلاف ناتج عن اختلاف صور التطبيع، ويصلح لحالاتٍ مختلفةٍ، وإن كان التكييف الإجمالي الكلي للتطبيع أقرب لموالاة الاحتلال من الصلح معه.
- القول بجواز الصلح مع الاحتلال لا يلزم منه تجويز التطبيع بأشكاله المختلفة، فالتطبيع فيه لوازم كثيرة تجعله أخطر من الصلح، وتخرجه من سياق السياسة الشرعية إلى سياق الاعتقاد في بعض الجوانب.
- لم يرد في القرآن أو السنة دليلٌ صريح يتناول حكم التطبيع، إلا أن الأدلة لشرعية التي تأمر بالجهاد وقتال المحتلين، وتنهى عن موالاة الكافرين ومسالمة المحاربين تصلح أدلةً لموضوعنا.
- الاستدلال على جواز التطبيع بصلح الحديبية ومصالحة النبي صلى الله عليه وسلم لليهود في المدينة لا يصح؛ لاختلاف الصورة والمآلات الناشئة عن كلٍ منها، فالقياس عليها لا تتحقق فيه الشروط الشرعية للقياس.
- تقع مسؤولية مواجهة التطبيع على جميع المسلمين، ويختلف حجم المسؤولية باختلاف الموقع والصلاحية والقدرة والجدارة ومكان الإقامة والاختصاص، وتقع المسؤوليات الكبرى على ولاة الأمور، إلا أن استنكافهم عن القيام بواجباتهم لا يعفي عموم المسلمين من أدوارهم.
- استمرار الاحتلال الصهيوني له أسباب عديدة من أهمها تأخر المسلمين في القيام بواجباتهم، وإن تفعيل فقه الواجبات الكفائية في مواجهة التطبيع بالأشكال المختلفة وفي المجالات المتعددة، يعد خطوةً مهمةً في طريق تحرير فلسطين واستعادة الحقوق.

ثانيًا: التوصيات:

- إعادة تدارس حكم التطبيع مع الاحتلال الصهيوني وفق اجتهادٍ جماعيٍ، وبشكلٍ تفصيليٍ يدرس كل صورة من صوره، ويعطيها الوصف الشرعي المناسب لها، ويميِّز بين التصرفات الذي تدرس في سياق السياسة الشرعية والمصالح والمفاسد، والتي تدرس في إطار الاعتقاد والموالاة.

- ضرورة توضيح حقيقة التطبيع ومخاطره لعموم المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، باللغات المختلفة، والأساليب والوسائل الإبداعية التي تزيد انتشارها، وتتجاوز الأشكال التقليدية.
- زيادة الجهود المبذولة في مواجهة التطبيع شرعيًا وثقافيًا وإعلاميًا وقانونيًا، فالجهد القائم مشكور إلا أنه لا يغطي الاحتياج، ولا يرقى إلى مستوى التحدي والزخم المبذول من الاحتلال الصهيوني.
- تأسيس مركزٍ شرعيٍ لتأصيل فقه القضية الفلسطينية، والعناية بالدراسات الفقهية المتعلقة بنوازل الصراع مع الاحتلال مثل التطبيع، ويسهم في بث الوعي بفقه القضية.
- تأهيل الكوادر الشرعية القادرة على الاجتهاد في المستجدات المعاصرة للقضية الفلسطينية، بمنهجية اجتهادية متماسكة تجمع بين عمقٍ التأصيل وفهم الواقع وحسن التطبيق.
- توجيه الرسائل العلمية وأبحاث الترقية بما يخدم فقه القضية الفلسطينية، ويظهر مخاطر التطبيع في المجالات المختلفة، ويقيس حجم تقدم الاحتلال في تطبيع علاقاته مع الدول العربية والإسلامية.

المراجع:

أولًا: الكتب والرسائل والأبحاث العلمية:

1) ابن دقيق العيد: **شرح الأربعين النووية**، مؤسسة الريان، سنة 2003م.
2) أبو داود سليمان بن الأشعث: **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل، دار الرسالة العالمية، ط: 1، سنة 2009م.
3) أحمد بن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر سنة 1979م.
4) جمال زيد الكيلاني: **المسؤولية جراء الامتناع عن تقديم الواجب العام عند الحاجة في الفقه والقانون المسمى بـ «إغاثة الملهوف»**، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، نابلس-فلسطين، عدد: 1، مج19، 2005م.
5) حسام الدين عفانة: **المسجد الأقصى المبارك فضائل وأحكام وآداب**، طبعة لجنة زكاة القدس، عام 2014م.
6) خالد الشمراني: **المقاطعة الاقتصادية حقيقتها وحكمها**، دار ابن الجوزي، ط: 1، سنة 1426هـ.
7) راغب السرجاني: **فلسطين واجب الأمة**، مؤسسة اقرأ، ط: 1، سنة 2010م.
8) زياد المشوخي: **الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي**، دار كنوز إشبيليا، ط: 1، سنة 2012م.
9) سالم أبو مخدة: **أحكام التعامل الاقتصادي مع العدو في الفقه الإسلامي –دارسة الحالة الفلسطينية-**، رسالة دكتوراه، جامعة الجنان، كلية الآداب عام 2012م.
10) سامي الصلاحات: **حتمية الصراع الديني على أرض فلسطين من منظور المقاصد الشرعية**، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، عدد 65، مج 21، سنة 2006م.
11) سعيد يقين داود: **التطبيع بين المفهوم والممارسة: دراسة حالة التطبيع العربي-الإسرائيلي**، رسالة ماجستير نوقشت بجامعة بيرزيت- فلسطين كلية الدراسات العليا، نوقشت عام 2002م.

12) صلاح سلطان: **الأزهر بين الجدار والعار**، كتاب إلكتروني منشور في موقع نور، رابطه: https: //cutt.us/1e91n.

13) ضياء أحمد: **جريمة حصار غزة دراسة شرعية**، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الشريعة والقانون، سنة 2011م.

14) الطاهر ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، سنة 1984م.

15) عاطف أبو هربيد: **ثوابت القضية الفلسطينية رؤية شرعية**، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلامية «**ثوابت القضية الفلسطينية الواقع والتحديات**» بتاريخ 2006م.

16) عبد الجبار سعيد: **حكم التطبيع مع العدو الصهيوني**، وهو بحث منشور في موقع هيئة علماء فلسطين ورابطه: https: //cutt.us/SxdD9.

17) عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مؤسسة الرسالة، سنة 1981هـ.

18) عبد الله أبو عليان: **الحصار الاقتصادي دراسة فقهية معاصرة**، رسالة دكتوراه، جامعة الملك سعود، كلية التربية، نوقشت سنة 2018م.

19) عبد الملك بن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى الحلبي، ط: 2، 1955م.

20) عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ط: 1، دار الشروق، سنة 1999م.

21) عثمان ضميرية: **المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني**- دراسة فقهية مقارنة، صادر عن رابطة العالم الإسلامي، عدد 177، سنة 1417هـ.

22) العز بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، عام 1991م.

23) عمر بن عالي الدمشقي: **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق الشيخ عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، سنة 1998م.

24) محمد بن منظور: **لسان العرب** ط 3، دار صادر، سنة 1414هـ.

25) محمد القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار

الكتب المصرية، ط: 2، سنة 1964م.

26) محمد بن إسماعيل البخاري: **صحيح البخاري الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط: 1، سنة 1422ه.

27) محمد بن حبان: **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: 2، سنة 1993م.

28) محمد عثمان شبير: **بيت المقدس وما حوله**، خصائصه الشرعية والأخطار التي تواجهه وموقف الأمة منها، إصدارات هيئة علماء فلسطين في الخارج، ط: 4، سنة 2011م.

29) محمد ناصر الدين الألباني: **صحيح أبي داود**، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط: 1، سنة 2002م.

30) محمد ناصر الدين الألباني: **صحيح وضعيف سنن ابن ماجه**، الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة.

31) مشير المصري: **تحرير فلسطين بين ثوابت القضية ومتغيراتها في السياسة الشرعية**، رسالة دكتوراه، بجامعة طرابلس، كلية الشرعية والدراسات الإسلامية، نوقشت عام 2021م.

32) موسوعة الفتاوى الفلسطينية، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط: 2، سنة 2012م.

33) ناصر الدين عبد الله البيضاوي: **تفسير البيضاوي**، تحقيق المرعشلي، طبعة دار إحياء التراث، ط: 1، سنة 1418م.

34) ناصر الفهد: **التبيين لمخاطر التطبيع على المسلمين**، كتاب إلكتروني منشور في موقع مشكاة، رابطه: https: //cutt.us/XLfuM.

53) نواف التكروري: **نحو تفكيك خطاب علماء التطبيع** بحث منشور ضمن كتاب أعمال الندوة العلمية التي عقدها المركز العلمي للنظر المقاصدي في القضايا المعاصرة، سنة 2020م.

36) يونس الأسطل: **ميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة**، رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الأردنية، سنة 1996م.

ثانيًا: المقالات والمواقع الإلكترونية:

37) أحمد الريسوني: **قول فقهي في تطبيع العلاقة مع (إسرائيل) والقياس على صلح**

الحديبية، حوار مع وكالة شمس نيوز الإخبارية بتاريخ 19 ديسمبر 2020م، ورابطه: https: //cutt.us/Mfw91.

38) أسامة الأشقر: **أسئلة قبل أن تقول رأيك في التطبيع**، مقال منشور في موقع المركز الفلسطيني للإعلام، رابطه: https: //cutt.us/ms0jK.

39) بيان رابطة علماء فلسطين في تحريم التطبيع، منشور عبر موقع رابطة علماء فلسطين، رابط: http: //cutt.us/GJBxQ.

40) بيان مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي حول التطبيع مع إسرائيل، المنشور عبر موقع القدس العربي، رابطه: https: //cutt.us/1KeY4.

41) بيان مجمع الفقه الإسلامي بالسودان حول التطبيع مع إسرائيل، المنعقد بالخرطوم بتاريخ 29 سبتمبر من العام الميلادي 2020م.

42) جمال عطية: **قراءة معاصرة لفروض الكفايات**، مقال منشور في موقع رابطة العلماء السوريين، رابطه: https: //cutt.us/wPat1.

34) سعد العتيبي: **ما حكم الاستدلال بتعامل الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود على التطبيع**، مقال منشور في موقع طريق الإسلام، رابطه: https: //cutt.us/aQfdc،.

44) عبد الرحمن حسن حامد: **مقطع فيديو تحدث فيه عن حكم تطبيع السودان مع الاحتلال الصهيوني**، رابطه: https: //cutt.us/kJOaj.

45) عبد الله أبو عليان: **تفعيل الواجبات الكفائية في فقه القضية، مناصرة القدس نموذجًا**، مقال منشور للباحث في منتدى العلماء، رابطه: https: //cutt.us/mMztt.

46) عبد الله أبو عليان: **الموقف الشرعي لعلماء فلسطين من التطبيع مع الاحتلال الصهيوني**، وهو مقال منشور باسمٍ مستعار «بشير الحسيني» عبر موقع مجلة البيان، ورابطه: https: //cutt.us/HR9GT..

47) عدنان أبو عامر: **التطبيع سلاح الصهاينة الجديد لاختراق المنطقة**، مقال منشور في مجلة البيان، عدد 325، سنة 2014م.

48) عطية عدلان: **فتوى ابن باز عن التطبيع عرض ونقد**، مقال منشور في موقع المعهد المصري للدراسات، رابطه: https: //cutt.us/ureau.

49) عطية فياض: **حصار غزة في الفقه الإسلامي**، مقال منشور في موقع صيد الفوائد، رابطه: https: //cutt.us/2eAvq.

05) **فتوى علماء الأمة بتحريم الصلح والتطبيع مع محتلي الأقصى والقدس وفلسطين**، منشورة في موقع منتدى العلماء، رابطه: https: //cutt.us/bVblL.

51) فهمي هويدي: **يسألونك عن التطبيع**، مقال منشور في مجلة الدراسات الإعلامية بمصر، عدد 89، سنة 1997م.

52) معتز الخطيب: **فتاوى الصلح مع إسرائيل: التداخل بين الديني والسياسي**، مقال منشور في موقع الجزيرة، رابطه: https: //cutt.us/S9T6q.

53) موقع الحملة الفلسطينية للمقاطعة الأكاديمية والثقافية لإسرائيل، ورابطه: https: // cutt.us/oS0zq

54) ميثاق علماء الأمة ضد التطبيع، منشور في موقع هيئة علماء فلسطين في الخارج عبر الإنترنت، ورابطه: https: //cutt.us/RBusL.

55) نادية الدباس: **استنكار كويتي لسلفي أجاز التطبيع مع إسرائيل**، تقرير نشره موقع الجزيرة نت، ويتضمن تغريدة لعبد الرحمن الجيران عبر حسابه في التويتر، رابط: https: //cutt.us/hqUfZ.

56) الوثيقة الإسلامية لفلسطين، منشورة على موقع هيئة علماء فلسطلين في الخارج، ورابطه: http: //cutt.us/vT91A. : الثين تقع عليهم مسؤولية مواجهة التطبيع

التَّمهير الفقهيّ مهارة التَّقعيد نموذجًا

د. أحمد محمّد سعيد السَّعديّ[١]

المُلخَّص:

يعالج هذا البحث مسألةً تتعلَّق بفنٍّ جديد نظريًّا، أصيلٍ تطبيقيًّا، فقد كان لسلفنا من الفقهاء الكبار مهارات في الأداء الفقهيِّ يُمكن استنباطها من كتبهم، وجاء هذا الفنُّ محاولًا ذلك بالاستفادة من علم التَّربية وغيره. يحاول البحثأوَّلًاالتأصيل لهذا الفنِّ من الكتاب والسُّنّة وجهود علمائنا المتقدِّمين، ثُمَّ يُعرِّج على أنواع المهارات الفقهيَّةِ ويُمثِّلُ لها بمهارة التَّقعيد الفقهيِّ. وبمناسبة ذلك يُعرِّف القاعدة الفقهيَّة ويذكر شروطها ومقوّماتها، توطئة للحديث عما يحفُّ بها من مهارات، كاستثمار القاعدة الفقهيّة، ثمَّ يقف على مهارة التقعيد الأساسيّة المتعلِّقة باستنباط القاعدة الفقهيَّة وصوغها، ليختم بذكر إجراءات هذه المهارة، وتطبيقها على مثال فقهيٍّ.

الكلمات المفتاحيّة: التَّمهير، المهارة الفقهيّة، التَّقعيد الفقهيّ، المناط، إجراءات مهارة التَّقعيد.

Abstract:

This research addresses a theoretical and practical novelty, which seeks to extract and develop the inherent juridical performance skills from the works of our eminent jurists. This new art endeavors to integrate jurisprudential expertise with insights from the field of education and other related disciplines. The research primarily aims to ground this art in the Quran, Sunnah, and the efforts of our pioneering scholars. Furthermore, it explores various juridical skills and masterfully represents them through the art of juridical inference. In this context, the research defines the juridical rule, outlines its conditions and components; in preparation for discussing the skills it entails, such as the utilization of juridical rule. It then delves into the fundamental skill of juridical inference, encompassing the derivation and formulation of juridical rules. Finally, it concludes by outlining the procedures involved in this skill and applying it to a jurisprudential example.

Keywords: Skills Inference, Juridical Skill, Juridical Rules Settings, Al-Manat (Motivation of Juridical Decision), Procedures of Juridical Rules Settings.

---

(١) أستاذ دكتور في قسم الفقه الإسلامي وأصوله، عميد كليّة الشَّريعة بأكاديمية باشاك شهيرإسطنبول. تاريخ استلام البحث، ١/٥/٢٠٢٣م، وتاريخ قبوله للنشر، ٣٠/٥/٢٠٢٣م gmail.com@ahmadsdi١٩٧٣

مُقدِّمة

شاع في الآونة الأخيرة الحديث عن المهارات الفقهيّة، وهو فنٌّ جديد في ساحة العلوم الشَّرعيّة، هدفه الاستفادة من العلوم التربويّة الحديثة في تدريب طلاب العلم على كلِّ ما يتعلَّق بمهمّة الفقيه لتكوين ملكة فقهيّة صحيحة لديهم.

وعلى الرَّغم من تصدّي بعض العلماء المعاصرين لهذا الفنِّ حتى كُتِبَ فيه المسرد، ثُمَّ تحوَّل المسرد إلى مَعْلَمة، وتناوله بعض الباحثين في كتيّبات أو محاضرات، غير أنَّ الجانب التّطبيقيَّ هو الَّذي غلب على هذه الجهود، وهو أمر منطقيٌّ؛ لأنَّ أصل المقصود من هذا الفنِّ هو التَّدريب، وبالتّالي هو جانب تطبيقيٌّ بطبيعة الحال، لكنَّ عدم الوضوح في تأصيل هذا الفنِّ والتَّنظيرِ له، جعلَ مهمة المدرِّبِ أصعبَ، والحماس للاستفادة من هذا الفنِّ أضعف. ويأتي هذا المقال ليسدَّ ثغرة الجانب النَّظريِّ المهمِّ لفهم التَّمهير ومقاصده وأهمّيّته، وهو إذ يتحدَّثُ عن جانب تطبيقيٍّ، وهو مهارة التَّقعيد الفقهيّ، يريد من خلال هذا التَّطبيق دعم التَّأصيل، وتطوير التَّنظير للمهارات الفقهيّة الَّتي لم تشهد بعد استقرارًا في جانبها النَّظريِّ؛ لذا كان التَّركيز على تعريف المهارة وأنواعها وفوائدها ومنهجيَّة محاولة استخراج إجراءاتها، ونحو ذلك ممّا لم ينضج في البحث الفقهيّ المعاصر بعد، يليه بعد ذلك بيان لمهارة التَّقعيد تطبيقًا على ما ذُكِرَ في الجانب التّأصيليّ.

أهمّيّة البحث: تأتي أهميَّة البحث أوَّلًا من جهة جِدَّتِه، فهو يبحث في فنٍّ حديث العهد لم تتبلور معالمه على نحو كافٍ بعد، ثم من جهة ربطه بين الدَّرس التَّأصيليّ والدَّرس التَّطبيقيّ ثانيًا، ثم من جهة معالجته لما أُغْفِلَ لدى كثير من المهتمّين به من جهة بيان مفاهيمه وأهمّيّته، وتأصيله الشَّرعيّ استفادة من توجيهات الكتاب والسُّنَّة وعلماء الأمة المتقدِّمين ثالثًا. بالإضافة لما ترتَّب على الدَّفْق العلميّ الواسع في مجال الدِّراسات الشَّرعيّةِ من جهة كثرة المؤلَّفات وسهولة انتشارها، ومن جهة كثرة الوقائع المحكوم عليها لسرعة التّطوّر الحاصل اليوم، من حاجة لتطوير المهارات والحصول على الملكات بدلًا من الانشغال بكثرة الحفظ والجمع ممّا صارت الإحاطة به مستحيلة، وهنا يأتي البحث محاولة لتقديم صوى تضيء طريق طلبة العلم في التّركيز على الملكة أمام هذه الحاجة الماسّة لصنع فقهاء يدركون ما تفرَّق من كتب السّابقين ويستطيعون التَّطبيق على ما استجدَّ من وقائع المعاصرين.

إشكاليَّة البحثِ: تتلخَّص إشكاليّة البحث في سؤال هو: ما المقصود بالمهارة الفقهيّة، وما أهمّيّتها، وكيف تتمُّ إجراءاتُها؟

ويتفرَّعُ عن هذا السُّؤالِ أسئلة البحثِ؛ مِنْ مثْلِ: ما التَّمهير؟ وما مفهوم المهارة لغة واصطلاحًا؟ وما تأصيلها الشَّرعيّ المسوِّغ للاستفادة منها في علم الفقه؟ وما أهمّيّة التَّدريب عليها في حصول الملكة الفقهيّة؟ ثمَّ كيف نطبِّق ذلك في مثال هو التَّقعيد الفقهيّ؟ وما المقصود بالتَّقعيد، وما إجراءات مهارته؟

أي أنَّ البحث سيتصدّى للحديث لبيان مفهوم التَّمهير وتطبيقه في جانب فقهي مهمٍّ، هو القواعد الفقهيّة.

أهداف البحث: غرض البحث: التّأصيل لعلم المهارات الفقهيّة، والتَّدريب على تطبيق من تطبيقاته، وبناء على ذلك فهو يهدف إلى:

1-بيان مفهوم التَّمهير الفقهيّ، وتأصيله الشَّرعيّ.

2-بيان المفاهيم المختلفة المتعلِّقة بفنِّ التَّمهير الفقهيّ.

3-تقسيم المهارات، وبيان أنواعها.

4-تعريف القاعدة الفقهيّة، وبيان فنِّ التَّقعيد، وإجراءات مهاراته.

ما يضيفه البحث: ذكرتُ آنفًا أنَّ هذا البحث يخصُّ فنًّا جديدًا ما زالت بعض معالمه بحاجة لتجلية وبيان، ولذا فسيكون هذا البحث معنيًّا بالدَّرجة الأولى بتوضيح هذه المعالم وتقديم رؤية لبعض ما غاب عن جهود المعاصرين في هذا الفنِّ، ومع اطّلاعي على كثير مِمّا كُتِبَ حول هذا الفنِّ فقد وجدت أُسُسه ومنطلقاتِهِ وجوانبه التّأصيليّة والنَّظريّة لم تُستوفَ انشغالًا بمجالات التَّطبيق، ومن ثَمَّ ستكون الإضافة الأساسيّة في هذا البحث هو في الجانب التّأصيليّ، مع ترتيب وتمثيل جديد أيضًا في جانبه التَّطبيقيّ.

حدود البحث: لا شكَّ بأنَّ التَّمهير الفقهيّ يتعلَّق بمجالات متعدِّدة داخل علم الفقه، وخارجه فيما يتعلَّق به كعلم الأصولعلى سبيل المثال، وبالتّالي فإنَّ هذا البحث سيقتصر فقط على تأصيل

المهارات الفقهيّة وذكر أنواعها مع التَّطبيق على مثال واحد منها. ولن يستعرض مجالات الفقه الكثيرة الَّتي تشكِّل مهاراتها مجتمعة ملكة الفقيه، إذ ذلك أوسع بكثير ممّا يمكن أن يتناوله بحث علميّ.

منهج البحث: اعتمد البحث المنهج الوصفيّ التَّحليليّ، ولمّا كان البحث في المهارات، كان لا بدَّ من الاستفادة من علم التَّربية في وصف المهارة وتحليلها قبل الخوض في وصف علاقة هذا الجانب التربويّ بالفقه ومجالاته وما يتَّصل به.

خطَّة البحث: قُسِمَ البحث على مقدِّمة، وثلاثة مباحث، تتضمَّن عشرة مطالب، وخاتمة، على النَّحو الآتي:

المبحث الأوَّل: تعريف المهارة وتأصيلها:

سأتناول في هذا المبحث أوّلًا تعريف المهارة لغة، ثم تعريفها عند التَّربويِّين، وأذكر هنا اختلاف التَّربويِّين في تعريفها تبعًا للجانب الَّذي ينظر إليه كلٌّ من المختلفين، ثمَّ أختار من ذلك التَّعريف الأقرب ليناسب البحث، وأنتقل بعد ذلك للحديث عن تأصيل المهارة من النّاحية الشَّرعيّة، فأشير إلى النُّصوص القرآنيّة والنَّبويّة الَّتي تشير إليها، ثُمَّ أقف على نموذج من إشارة علمائنا التَّربويِّين الأوائل للاهتمام بجانب المهارة وتدريب الطُّلّاب عليها، لنصل من خلال ذلك لبيان أصالة دراسة العلوم على أساس مهاريّ، خاصَّة في العلوم ذات الطّابع التَّطبيقيّ كعلمي الفقهِ وأصول الحديثِ على سبيل المثال.

المطلب الأوَّل: تعريف المهارة لغة واصطلاحًا:

المهارة لغة الإتقان والحِذقُ، قال في تاج العروس: «والماهِر: الحاذقُ بكلِّ عملٍ»[1]، وقد شاع استعمال المهارة في العلوم التربويّة والإداريَّة، واختلفت عباراتهم في تعريفها، وأبرز اتجاهاتهم في تعريفها:

1تعريفها على أنَّها صفة في الأداء، وروعي فيه معيار الأداء، أو طريقة الأداء:

ـ فقد عرَّفها مان بأنَّها: الكفاءة في أداء مهمّة ما[2].

(١) الزَّبيديّ، محمّد بن محمّد بن عبد الرَّزّاق المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ٢٠٠١م، مادّة مهر.

(٢) طعيمة، رشدي أحمد، المهارات اللغوية، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط١ =٢٠٠٤م. ص ٢٩.

ـ وفي موسوعة المصطلحات التَّربويّة: هي السُّهولة والسّرعة والدِّقّة في أداء عمل من الأعمال مع تكييف الأداء للظُّروف المتغيِّرة[1].

2-تعريفها على أنَّها الأداء نفسه، وروعي فيه نوع الأداء: وقد عرِّفت بناء على ذلك بأنَّها:

ـ الأداء المتقن لعمليّة معيَّنة بدرجة عالية من السّرعة والإتقان، مع اقتصاد في الجهد المبذول القائم على الفهم وحسن التَّصرُّف[2].

ـ وعرَّفها جودت أحمد سعادة بأنَّها: الأداء المتقن القائم على الفهم، والاقتصاد في الوقت والجهد[3].

3-المهارة هي القدرة: وعُرِّفت من هذا الجانب بأنَّها:

ـ قدرة عالية على أداء فعل (حركيٍّ معقَّد) في مجال معيَّن بسهولة وسرعة ودِقَّة، مع القدرة على تكييف الأداء مع الظُّروف المتغيِّرة[4].

ـ القدرة على القيام بعمل ما بشكل يحدِّده مقياس مطوَّرٌ لهذا الغرض، وذلك على أساس من الفهم والسُّرعة والدِّقة[5].

إذن فالمهارة هي إتقان الأداء، أو الأداء المتقن، أو القدرة على الأداء المتقن. ولعلَّ الأقربفيما يناسب ما نحن بصددهأنَّها أداء متَّسم بالدِّقة، وبالتّالي يُمكِننا تعريفها على أنَّها:

«الأداء المتقن القائم على إجراءات مُنسَّقة، والمُنجِزُ للمهمّة بأقصر وقت مع أفضل جَودة ممكنة»

---

(١) سمارة، نوّاف أحمد، العديليّ، عبد السَّلام موسى، مفاهيم ومصطلحات في العلوم التَّربويّة، دار المسيرة، عمّان، ٢٠٠٨م، المهارة.

(٢) جوارنة، تهاني أحمد، التأصيل الإسلامي للأهداف المهاريّة، دار الكتاب الثقافي، ٢٠١٨م، ص٨١.

(٣) سعادة، جودت أحمد، تدريس مهارات التفكير، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٤٥.

(٤) الجهويّة، ملحقة سعيدة، المعجم التَّربويّ، المركز الوطنيّ للوثائق التَّربويّة، الجزائر، ص ٧٤.

(٥) الدّاية، محمّد رضوان، جمل، محمّد جهاد، اللُّغة العربية ومهاراتها في المستوى الجامعيّ، دار الكتاب الجامعيّ،٢٠٠٤ م، ص ١٥.

المطلب الثاني: التّأصيل الشَّرعيّ للمهارة:

وردت المهارة بلفظها في حديث نبويٍّ، لكنَّها ذُكِرت بمضمونها بكلمات مرادفة أو قريبة المعنى في القرآن والسُّنَّة، ومن المفاهيم المتعلِّقة بالمهارة في الكتاب والسُّنَّة:

ـ المهارة: وقد وردت في الحديث باسم الفاعل، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم: (الماهِرُ بالقرآن مع السَّفَرة الكرام البَرَرة)[1].

ـ الإحسان: وقد عرَّفه النَّبيُّ صلّى الله عليه وسلَّم في الصّحيح: (أن تعبُدَ الله كأنَّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك)[2]. وقد ورد هذا المصطلح في الكتاب والسُّنَّة في مواضع عدّة منها قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلا﴾ [الكهف:30]. وقوله صلّى الله عليه وسلَّم: (إنَّ اللهَ كتب الإحسانَ على كلِّ شيءٍ)[3].

وإذا كانت المهارة إتقانَ الأداء، فالإحسان هو الإتقان، وبالتّالي فإنَّ الإحسان أشمل من المهارة، إذ يتعلَّق بكلِّ شيء، وإنَّما المهارة سلوكٌ وأداء. كما يستعمل الإحسان بمعنى الإكرام والعطاء، ويُلحظ في المهارة جانب السُّرعة، وفي الجملة، فإنَّ لفظ الإحسان أعمُّ من المهارة، لكن لو ربط بالعمل فيمكن أن يترادفا، فيقال: الإحسان في العمل هي المهارة في أدائه.

ـ الإتقان: أتْقنَ الشَّيءَ: أَحْكَمَه، والإتْقانُ: الإحكامُ للأَشياء[4]، وقد جاء اللفظ في الكتاب والسُّنَّة، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النَّمل:88] وقد ندب رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم لإتقان العمل في حديث: (إنَّ الله يحب إذا عمل أحدكم عملًا أن يتقنه)[5].

(١) رواه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل الماهر في القرآن، رقم الحديث:٧٩٨.

(٢) رواه البخاريّ في الإيمان، باب: سؤال جبريل النَّبيَّ عن الإيمان، رقم الحديث: ٥٠، ومسلم، في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، عن أبي هريرة بلفظ مقارب، رقم الحديث: ٩.

(٣) رواه مسلم في الصَّيد والذَّبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذَّبح والقتل، وتحديد الشفرة، رقم الحديث: ١٩٥٥.

(٤) ابن منظور، محمّد بن مكرم بن عليّ، أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣=١٤١٤هـ، مادّة تقن.

(٥) رواه أبو يعلى في مسنده عن عائشة، رقم الحديث: ٤٣٨٦. والحديث فيه ضعف، وصحَّحه الألباني

وقد تقدَّم في تعريف المهارة أنَّها الأداء المتقن أو إتقان الأداء، وبالتّالي فالعلاقة بين اللَّفظين واضحة جدًّا، وإذا كان الله يحبُّ إتقان العمل، وما المهارة إلا إتقان العمل، فهذا يعني أنَّ المهارة مطلوبٌ شرعيٌّ، وأنَّها ينبغي أن تقترن بالعمل في مختلف المجالات، إلا أنَّها في مجال التَّعليم والتَّربية آكد، لما للعلم من مكانة وأهمّيّةٍ في الإسلام.

ـ الحِذْقُ: وقد جاء في حديث زيد بن ثابت (أمرني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فتعلمت له كتاب يهود، وقال: إنّي والله ما آمن يهود على كتابي، فتعلَّمته، فلم يمرَّ بي إلا نصف شهر حتّى حَذِقْتُهُ، فكنت أكتب له إذا كتب، وأقرأ له إذا كُتِبَ إليهـ)[1].

قال صاحب عون المعبود: (فتعلَّمته، أي كتاب يهود، حتّى حذقته بذال معجمة وقاف، أي عرفته وأتقنته وعلمتهـ)[2]. فالحِذقُ: الإتقان، وقد تقدَّم آنفًا أنَّ المهارة كذلك، وفي الحديث التَّعلُّم بسرعةٍ وإتقان، وهو مقصود البحث، فالمهارة في التَّربية هي كذلك، والحديثهنايثبت استجابة الصَّحابة لرسول الله صلّى الله عليه وسلَّم في مهارات التَّعلُّم.

وإلى جانب ما تقدَّم وردت ألفاظ مقاربة، وليس المقصود هنا استعراضها، لكن المقصود أنَّ المهارةبلفظها أو معناهامطلوبة شرعًا، حتّى في الأمور الدنيويّة، فرسول الله صلّى الله عليه وسلَّمكما في البخاريِّحينما استأجر رجلًا ليدلَّه على الطريق، استأجره ماهرًا، جاء في الحديث: (واستأجر رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم، وأبو بكر رجلًا من بني الدّيل هاديًا خرِّيتًا، وهو على دين كفّار قريش، فدفعا إليه راحلتيهما، وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال براحلتيهما صبح ثلاث)[3]. والمقصود بالخرّيت: الماهر، وقد استأجره رسول الله لمهمّة أمنيّة خطيرة، وهو مشرك، لكنَّ مهارته رشَّحته لهذا العمل الخطير. فإن كان صلّى الله عليه وسلَّم اختار لهداية طريق الدُّنيا رجلًا ماهرًا، فما أحرى المسلم أن يختار لدينه

في الصّحيحة نظرًا لشواهده.

(١) رواه بهذا اللفظ أبو داوود في العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب، رقم الحديث: ٣٦٤٥. وهو حديث صحيح.

(٢) العظيم آبادي، محمد شمس الحقّ، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢=١٤١٥ هـ. ٦٢/١٠.

(٣) رواه البخاري في الإجارة، باب: إذا استأجر أجيرًا ..، رقم الحديث:٢٢٦٤.

عالمًا ماهرًا، ولا تكون المهارة في العلم الشَّرعيّ، إلا بالتَّدرُّب والدِّقّة مع السُّرعة، وهو ما كان فنُّ التَّمهير الفقهيّ لأجله.

ومِمّا يشير للتَّنبيه على تفاوت النّاس حسب المهارات الَّتي يتقنونها، حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (أرأف أمَّتي بأمَّتي أبو بكر، ... وأقضاهم عليّ بن أبي طالب، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)[1].

وواضِحٌ من الحديث الإشارة لمهارة التَّنزيل، حيث يمتلك معاذ رضي الله عنه المعرفة، في حين يمتلك علي رضي الله عنه مهارة تنزيل هذه المعرفة على الحوادث والنَّوازل والقضايا.

وقد أشار علماؤنا في مواطن كثيرة إلى المهارات وأثر التَّدرُّب في تحصيلها وصقلها، فمن ذلك قول ابن الجزريّرحمه اللهفي تلاوة القرآن مع تجويدها:

وليس بينه وبين تركه إلا رياضة امرئ بفكِّه

وفقهاء الإسلام كانوا يتعاملون وهم يستنبطون الأحكام ويبيِّنون المسائل ويصدرون الأحكام بجملة من المهارات الَّتي تدرَّبوا عليها دون أن يصفوا إجراءاتها، فلو استطعنا استخراج هذه الإجراءات من خلال مناهجهم في توصيف المسائل، وتعاملهم مع أدلَّتها وكيفية تنزيلها على المسائل، فإنَّنا نختصر على طلّاب العلم اليوم مدَّة تحصيل الملكة الفقهيّة، ولعلَّ هذا النَّصَّ المنقول عن ابن سينا يبرز أهمية تحويل المهارات العلميّة إلى إجراءات مكتوبة حيث يقول: (ومع ذلك فلا ننكر أن يبرهن غير المَنطقِيّ، وأن يجادل غير المَنطقِيّ، وأن يخطب غير المَنطقِيّ. فإنَّ المَنطقِيّ أيضًا إذا تعلَّم هذه الصَّنائع لم تنفعه نفْسُ معرفتِهِ بهذه القوانين كثيرَ نفعٍ ما لم يحدث له ارتياض وتمرُّن يصير له استعمال هذه ملكة، كما أنَّ النَّحويَّ إذا تعلَّم النَّحو لم ينفعه العلم بالنَّحو في أن يستعمل النَّحو استعمالًا بالغًا إلا بعد التمرُّن واكتساب الملكة. وقد تحصل ملكة في النَّحو من غير معرفة القوانين، وفي الجدل، وفي غير ذلك، إلا أنَّها تكون ناقصة. ولذلك يجوز أن تزول وتفسد كما زالت الملكة النَّحويّة عن العرب؛ لأنَّهم كانوا مُعوِّلين على الملكة. فلو كانت لهم مع الملكة قوانين تصدر أفعال الملكة عن الملكة وعنها، وكانت معيّرات، ما كان يقع ما وقع. فليس سواء من له ملكة وعلم بجميع قوانين تلك الملكة ممثلةً لعقله،

(١) رواه أبو يعلى في مسنده عن ابن عمر، رقم الحديث: ٥٧٦٣، والحديث صحيح بشواهده.

منزوعةً عن الموادّ، يرجع إليها فيما يفعل، والَّذي له ملكة ساذجة لا تدعمها معرفة بالقوانين؛ بل الأولى أن تكون الصِّناعة محصَّلة ثم تُكتَسبُ الملكة على قوانينها. فإذن لا غُنية عن المنطق لمن أراد أن يستظهر، ولا يعوَّل على ملكة غير صناعيّة)[1].

فابن سينا يؤكد أهمّيّة الصّناعة في صقل الملكة وتطويرها وتوريثها بشكل صحيح، فكثير من الملكات ما لم تتحوَّل إلى صناعةيمكن تعليمها عبر مبادئ ونماذج وأساليبفإنَّها تكون ناقصة.

في ضوء هذه المقدِّمات يمكن التَّأسيس لأهمّيّة التَّمهير الفقهيّ، إذ تحويل المهارة الفقهيّة إلى صناعة يساعد في بناء الملكة وتطويرها، كما أنَّ تطوير المهارة الفقهيّة في الموقف التَّعليميِّ يخدم الواقع العمليَّ، ويربط بين المعرفة النَّظريّة وتطبيقها، والرَّبط بين المعرفة والواقع يشكِّل محورًا أساسيًّا في صناعة الفقيه وتعلُّم الفقه[2].

المبحث الثّاني: تعريف المهارة الفقهيّة، وأنواعها:

المطلب الأوَّل: تعريف المهارة الفقهيّة:

عرَّف القائمون على مسرد المهارات الفقهيّة المهارة الفقهيّة تعريفاً إجرائياً بقولهم[3]: « أدوات ذهنيّة عمليّة، توصل إلى إحكام الصّناعة الفقهيّة، يمكن تقسيمها إلى خطوات والتدرُّب عليها، وقياسها.

ـ وفي موضع آخر قالوا إنَّهم قصدوا بالمهارة: «تلك المهارة الذهنية الفقهيّة، الَّتي بها يقتدر الفقيه على تصوُّر الوقائع، وتحليل النُّصوص والمصطلحات، واستثمار الأدلة والقواعد وتنزيل الأحكام على الوقائع»[4].

ويُلاحظ أنَّهم عرَّفوها أوّلًا بأنَّها أدوات، تُقسَمُ إلى خطوات، ولا يخفى ما في التَّعريف من إشكالٍ،

---

(١) ابن سينا، المنطق، نسخة إلكترونية من مكتبة المصطفى، دون تاريخ. ١/٢٠٨.

(٢) الدَّخيل، دخيل، مدخل إلى التمهير العلمي/ التمهير الفقهي أنموذجًا، مقال بموقع أثارة، على الرّابط: https://atharah.net/%D9%85%D8

(٣) الشيخ، عبد الله بن وكيل، المزيني خالد، مسرد المهارات الفقهيّة، مؤسَّسة رسوخ، الرّياض، ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠.

ثم ذكروا أنَّها المهارة الذِّهنيّة الَّتي بها يكون الاقتدار، فلم يعرفوها على أنَّها أداء متَّصِفٌ بالإتقان، ولا بأنَّها إتقان الأداء، ولا بأنها القدرة نفسها، بل المَلَكَةُ الَّتي بها يُقتَدَرُ على الأداء الفقهيّ، وفسَّروا المهارة بنوعٍ منها، ولو قالوا ملَكَةٌ ذِهنيَّةٌ لدى الفقيه يقتدر بها ... لكان أولى.

والَّذي أراه في تعريفها أنَّها: **أداء فقهيٌّ مُتْقن، وَفْقَ إجراءاتٍ محدَّدة، تحليلًا للنُّصوص، أو تصوُّرًا للوقائع المحكوم عليها، أو استدلالًا لها، لتنزيل الأحكام عليها.**

فلدينا أداء الفقيه المتقن، نريد أن نرصد خطواته، في التَّحليل أو التَّصوُّر أو الاستدلال أو التَّنزيل.

المطلب الثاني: أنواع المهارات الفقهيّة:

قسَّم بعض الباحثين المهارات إلى مهارات شرعيَّة عليا، كمهارة التَّقعيد، فهي موجودة في الفقه والأصول والحديث ...، ومهارات فقهيَّة عامّة، كمهارة التَّخريج، ومهاراتٍ خاصَّة، مِثْلُ مهارة الكشف عن محلِّ الالتزام في العقود، ومهاراتٍ جُزئيّة، كمهارة استنباط حكم المسح على الخُفَّينِ من آيةِ الوضوءِ، وذلك قياسًا على التَّقسيم المشهور للمقاصد.

والَّذي أراه والله أعلم أنَّه إنما ينبغي تقسيمها على أساسٍ من طبيعتها، فالمهارة إتقان عمل، فلو حصرنا الأعمال الفقهيّة، ثمَّ ربطنا المهارات بها، فإنَّنا نستطيع والحالة هذه إيجاد تقسيم منطقيٍّ ينبع من طبيعة المهارة ولا يُستورد من إحدى فروعها أعني التَّقصيد إذ إنَّ المقاصد لها طبيعة أوحت بتقسيمها، وهي طبيعة مختلفة في جوهرها عن المهارة.

والأعمال الفقهيّة مرتبطة بعناصر الحكم؛ لأنَّ الفقه معرفة الأحكام، والحكم فيه مسألة محكوم عليها، ودليل يرشد لحكمها، وحكم ناجم من ربط المسألة بدليها أو ما يمكن أن نطلق عليه: التَّنزيل.

فالفقيه ينظر في المسألة أوَّلًا فيتصوَّرها؛ لأنَّ الحكم على الشيء فرع عن تصوُّرِهِ، ثُمَّ ينظر في الدَّليل ليستنبط منه حكمها، ثُمَّ يربط بينهما ليبيّن الحكم المبنيَّ على التَّصوُّر أوّلًا، والاستنباط ثانيًا، وهذه في الحقيقة وظائف المجتهد أو أعماله، أضف إلى ذلك معرفة أقوال الفقهاء السّابقين في المسألة، أو في نظائرِها، وهو عملأو وظيفة أو أداء ـ اكتسب أهمّيّةً كبرى بعد انتشار تقليد المذاهب المشهورة، فصار للفقيه أربعة أعمال رئيسة هي: تصوُّر المسألةِ، والاستدلال لها، وفي الاستدلال

تحليل للنُّصوص الشَّرعيّة بالنِّسبة للمجتهد، وتحليل للنُّصوص الفقهيّة لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد، ثم الرَّبط بين الدَّليل والمسألة بما يسمَّى بالتَّنزيل، وبذلك يمكننا تقسيم المهارات إلى أربعة أقسامٍ رئيسيَّة: مهارات التَّصوُّر، ومهارات الاستدلال، ومهارات التَّحليل، ومهارات التَّنزيل، ثُمَّ تتفرَّع عنها مهارات فرعيّة، فالتَّكييف الفقهيّمثلًامهارة فرعيّةٌ من مهارات التَّصوُّر، والتَّخريج من مهارات الاستدلال، وتحرير محل النِّزاع من مهارات التَّحليل، وتحقيق المناط من مهارات التَّنزيل. ثمَّ إنَّ هذه المهارات الفرعيَّة، تحتاج لأدواتٍ تفتقر إلى مهارة في استعمالها، لنا أن نسمّيَها أدوات مهاريّة، أو مهارات خادمة، فعلى سبيل المثال: مهارة التَّكييف الفقهيّوهي مهارة فرعيّة في التَّصنيف المقترحتحتاج لاستقراء، فلو سُئِل الفقيه عن عقد التَّخزينِ، لاحتاج في تكييفه إلى استقراء العقود المشابهة له والمتعلِّقة به، وتحليل العقد الَّذي يراد تكييفه، وتحليل العقود الَّتي اسْتُقرِأت، تُظهر في تقاطعاتها التَّكييف المستهدف، وبالتّالي فالاستقراء والتَّحليل الجزئيّ للمسائل الشَّرعيّة، مهارات خادمةأو أدوات مهاريّةمتضمَّنة في مهارة فرعيّة هي التَّكييف، وهي مصنَّفة تحت مهارة أساسيّة هي التَّصوير.

وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم المهارات إلى مهارات أساسيّة، ترتبط بمهامِّ الفقيه الرّئيسيّة، ومهارات فرعيَّة، تتفرَّع مباشرةً عن المهارات الأساسيّة، ومهارات خادمة، وهي أدوات لا بدَّ منها خلال ممارسة المهارة الفرعيَّة.

المبحث الثّالث: مفهوم التَّقعيد الفقهيّ:

المطلب الأوَّل: تعريف القاعدة لغة واصطلاحًا:

التَّقعيد لغةً من القاعدة، وهي في الأصل اسم فاعل من قَعَدَ، ويبدو لي أنَّ اشتقاقها إمّا من قَعَدَ بمعنى قام، فقد نقل في تاج العروس عن أبي زيد قولَه: قَعَدَ الرَّجلُ: قَامَ، وروى أُبَيُّ بنُ كَعْبٍ عَن النبيّ صلى الله عَلَيْهِ وسلم أَنّه قَرَأَ ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف:77] فهدَمه ثُمَّ قعد يبنيه، قَالَ أَبو بكرٍ: مَعْنَاهُ ثمَّ قامَ يبنيه)[1]، أو من قعد بمعنى أنَّه صار له ما يقعد عليه، فقد قالت العرب:

(١) الزَّبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة قعد، وجاء في تفسير القرطبيّ: وذكر أبو بكر الأنباري عن ابن عباس عن أبي بكر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قرأ « فوجدا فيها جدارًا يريد أن ينقض فهدمه ثم قعد يبنيه»، قال أبو بكر: وهذا الحديث إن صحَّ سنده فهو جار من الرّسول - عليه الصلاة والسلام - مجرى التفسير للقرآن. ينظر: القرطبيّ، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصريّة، ط٢=١٩٦٤م، ٢٧/١١.

قَعَدَت الفَسيلةُ: صَارَ لَها جذْعٌ تقْعُد عليه، ومن ذلك قواعد الهودج، وهي خشبات أربع مُعْترِضَة تحته رُكِّب فيهنَّ الهودجُ[1]. أو من قَعَد بمعنى حفظ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق:17]، أي حافظ.

والقاعدة أصل الأُسِّ. والقواعد: الإساسُ، وقواعد البيتِ إساسه، وقال الزَّجّاج: القواعد: أَساطينُ البناء الَّتي تَعْمِدُه[2]، وقولهم: بنى أَمْرَه على قاعدة، وقواعد، وقواعِدُ السَّحاب: أُصولُها المعترضة في آفاق السّماءِ، شُبِّهَت بقواعد البناء، قاله أبو عبيد، وقال ابن الأثير: المراد بالقواعِدِ ما اعترَضَ منها وسَفَلَ، تَشبيهًا بقواعد البناءِ[3].

ولمّا كان بناء العلم يقوم على جملة من الأركان، سمّيت: قواعد، كقواعد النَّحو مثلًا، وَوَضْعُ القواعد سواء كانت للبناء الحقيقيّ أو لبناء العلم يُطلَقُ عليه: التَّقعيد.

فالقاعدة في الأصل اسم فاعل من قعد، لكنَّها لما أُطْلِقت على أساس البناء، غدت اسمًا جامِدًا، والمشتقُّ إذا صار مختصًّا بالذّات صار جامِدًا، والأصل ألا يشتق منه. لكن ذَكرَ الصَّرفيّون مجيء تفعيل من الجامد، قال الرَّضيّ: ويجيء بمعنى تصيير مفعوله على ما هو عليه، نحو قوله «سبحان الَّذي ضَوَّأ الأضواءَ، وكوَّف الكوفة، وبصَّر البصرة»، أي: جعلها أضواء، وكوفة، وبصْرةً[4].

أقول: ومنه والله أعلم دوَّنَ الدَّواوينَ، وقوله تعالى: ﴿فلمّا جهَّزَهم بِجهازِهِم﴾. فالتَّقعيد من جهة اللُّغةِ: جَعْلُ القاعدة قاعدة: أي إنشاؤها وصُنعُها.

والتَّقعيد الفقهيّ هو وضع القاعدة الفقهيّة، وقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف القاعدة اصطلاحًا، وبناء على ذلك تعريف القاعدة الفقهيّة، ومن تعريفاتهم لها:

ـ الشَّريف الجرجانيّ: قضيّة كليّةٌ مُنطبِقةٌ على جميع جزئيّاتِها[5].

(١) الزّبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة قعد.
(٢) المرجع السابق، ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة قعد.
(٣) الزّبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة قعد.
(٤) الأستراباذيّ، الرَّضيّ، شرح شافية ابن الحاجب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٥، ١/٩٥.
(٥) الجرجانيّ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١=١٩٨٣م، ص٢١٩.

ـ الفيوميّ: الأمر الكلّيُّ المنطبق على جميع جزئيّاتِهِ[1].

ـ التَّفتازاني: حكم كلّيّ ينطبق على جزئيّاتِهِ لتعرف أحكامُها منه[2].

ـ الحَمَويّ: حكم أكثري لا كلّيّ، ينطبق على أكثر جزئيّاته لتعرف أحكامها[3].

ـ الرّوكيّ: حكم كلّيٌّ مستند إلى دليل شرعيٍّ مصوغ صياغة تجريديّة محكمة، منطبق على جزئيّاته على سبيل الاطِّراد أو الأغلبيّة[4].

وقد طالت مناقشات الباحثين المعاصرين لمختلف التَّعريفات، وأرى أنَّ تعريف الرّوكيّ أقرب لبيان ماهيَّةِ القاعدةِ وجوهرها، على أنَّه يمكن اختصاره بقولنا: **حكم شرعيٌّ كلّيٌّ مجرَّد منطبق على جزئيّاته،** أو: عبارة محكمة تتضمَّنُ حكماً شرعيًّا كلّيًّا مُجرّدًا.

المطلب الثّاني: عناصر القاعدة الفقهيّة:

ذكر الرّوكيّ في كتابه نظرية التَّقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء[5] أربعة عناصر للقاعدة، سأذكرها مع شرح يسير يبيّن المقصود بها، وهي:

1-الاستيعاب (الانطباق الاندراج الاشتمال)

2-الاطِّراد (أي أنَّها تنطبق على كلِّ جزئيّاتِها).

3-التَّجريد (لا ترتبط بجزئيّة، ليست خاصَّة بعينها، بل بموضوعها وعِلَّتِها)

---

(١) الفيوميّ، أحمد بن محمّد بن عليّ، المصباح المنير في غريب الشَّرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، مادّة قعد.

(٢) التَّفتازانيّ، سعد الدّين مسعود بن عمر، التلويح على التَّوضيح لمتن التنقيح، مطبعة محمد علي صبيح، ١٩٥٧م، ٣٤/١.

(٣) الحمويّ، أحمد بن محمد مكّيّ، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنَّظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١=١٩٨٥م، ٥١/١.

(٤) الرُّوكيّ، محمَّد، نظرية التَّقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، ط١=١٩٩٤، ص٤٨.

(٥) المرجع السّابق، ص٦٠ فما بعد.

4-إحكام الصّياغة: أن تصاغ القاعدة بأوجز العبارات وأدقِّها.

ثمَّ حصَرَ طرق التَّقعيد بطريقتين[1]: الاستنباط والاستقراء.

إنّ ما تقدَّم من تعريفٍ للتَّقعيد الفقهيّ وتحديد عناصر القاعدة وطرق التَّقعيد يوضِّح لنا أعمال الفقيه خلال عمليّة التَّقعيد، فهو إمّا أن ينظر في النُّصوص الشَّرعيّة فيرى آية أو حديثًا تندرج تحته مسائل من أبواب فقهيّة متعدِّدة، يجمعها مناط واحد، ويجد في الآية أو الحديث عناصر القاعدة وشروطها، فيعتبر النَّصَّ الشَّرعيّ قاعدةً، يُفرِّع عليها الأحكام، ويبيِّن ما يندرج تحتها من المسائل، ومثل ذلك أن يصوغ من الأدلَّة النَّصيّة قاعدةً بمعنى الدّليل أو تُستَنبَطُ منه.

أو ينظر في الفروع المتشابهة الَّتي يجمعها مناط واحد وهي من أبواب فقهيّة متعدِّدة، فيستخرج مناطها، ثم يصوغ على أساسه عبارة تعطي حكمًا عامًّا لهذه المسائل المتشابهة، وتتَّصِف هذه العبارة بما يلزم من شروط التَّقعيد، فتصاغ بإحكام صياغة أشبه ما تكون بالنّصوص الدستوريَّة، وتفيد الكلِّيّة والاطِّراد، وتكون مجرَّدةً عن ذكر أعيان المسائل أو الأشخاص، وترتبط بالوصف الَّذي يشير إلى المناط المشترك، حينها يكون قد قعَّد قاعدة تفرَّع عليها أحكام شرعيَّة، فيستفاد منها في معرفة حكم فروعها وقياس ما يحدث من نوازل عليها.

وهذا العمل الثّاني، والَّذي يشكِّل الاستقراءُ الجانبَ الأهمَّ فيه، ثمَّ يُتمِّمه إحكام الصياغة، هو ما يشكِّل المفهوم الأساسيَّ لعمليّة التَّقعيد الفقهيّ، وهو العمل الَّذي يحتاج رصد مهارة الفقهاء المتقدّمين فيه، غير أنَّ الَّذي يعني طالب العلم اليوم أكثر، هو جوانب أخرى متَّصلة بهذه المهارة، فهو يحتاج إلى الكشف عن القواعد واستخراجها من مصنَّفات الفقهاء، وهو عمل يشبه عمل الفقيه المتقدِّم في استنباط القواعد من النّصوص، وجانب أساسيٌّ في هذا العمل هو تمييز القاعدة ممّا يشتبه بها كالقاعدة الأصوليّة والضَّابِط والحكم، والأهمُّ من ذلك جانب تنزيل القاعدة على النّوازل، أي استثمار القاعدة إلى جانب استخراجها، وهي أعمال مهمَّةٌ لفقيه اليوم تحتاج لبيان إجراءاتها، وهو ما يسوقنا إلى الحديث عن مهارات التَّقعيد الفقهيّ، أعني المهارات المتَّصلة به.

(١) المرجع السّابق ص ٦٩ فما بعد.

المبحث الرابع: مهارات التَّقعيد الفقهيّ:

المطلب الأوَّل: تعريف مهارة التَّقعيد، ومهاراتها الفرعيّة:

عرَّف القائمون على مسرد المهارات الفقهيّة مهارة التَّقعيد الفقهيّ بأنَّها: «قدرة الفقيه على استنباط القاعدة الفقهيّة من النّصوص أو الفروع الفقهيّة، وبنائها وصياغتها»[1].

وانطلاقًا من تعريفنا للمهارة الفقهيّة، وبالاستفادة من هذا التَّعريف يمكننا القول: إنَّ مهارة التَّقعيد هي: **استنباطُ الفقيه القاعدةَ وصوغُها وَفق إجراءات معيَّنة**.

وهذه هي مهارة التَّقعيد الأساسيّة كما تقدَّمت الإشارة إليه، لكن يتَّصل بها جملة من المهارات المهمّة لا سيما للفقيه المعاصر، كالتَّفريق بين القاعدة والحكم، واستثمار القاعدة في الحكم على النّوازل. وبناء عليه يمكننا ذكر مهاراتٍ للتَّقعيد الفقهيّ، تشمل الوظيفة الأساسيّة المعتمدة على الاستقراء والصّياغة، والوظائف التّابعة كاستخراج القواعد واستثمارها، وهذه المهارات هي:

أ-مهارة صياغة القاعدة: وتعتمد على الاستقراء أو الاستنباط، مع تحقيق مقوِّمات القاعدة ومتمِّماتها كالتجريد والكُلّيّة. وهذه المهارة الأصليّة الَّتي سنقف على تفصيلها بشكل رئيس.

ب-مهارة استخراج القواعد: وقد ذُكِرَ في مَعلَمة زايد عددٌ من معايير تحديد القواعد، وهي في جملتها شكليّة لفظيّة غير مطَّرِدة، والأهمُّ هو تمييز القاعدة ممّا يشتبه بها بعد الاستئناس بهذه المعايير الشَّكليّة، وينبغي أن يكون ذلك التَّمييز معتمدًا على مضمون القاعدة أو الجانب الموضوعيّ فيها، وأهمُّ ما يشتبه هنا بالقاعدة الحكم المصوغ بشكلٍ يشبهها، وهو ما سنركِّز عليه في هذه المهارة.

ت-مهارة استثمار القواعد، وأعني تنزيلها على النَّوازل، وهي مهارة محلُّها مهارات التَّنزيل.

ث-مهارات كتب القواعد والأشباه والنَّظائر، ويكون بقراءة هذه الكتب، ومحاولة استخراج مهاراتها، لتضاف إلى المهارات المستقاة من كتب الفقه العامَّة. وأودُّ الإشارة إلى إمكانيَّة تصنيف المهارات الفقهيّة على أساس مصادر استخراجها، كمهارات الكتب المذهبيّة، ومهارات كتب الخلاف، والفقه المقارن، والخلاف العالي، والمختصرات الفقهيّة، وكتب القواعد الفقهيّة، ..... .

(١) الشيخ، عبد الله بن وكيل، مسرد المهارات الفقهيّة، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

هذه في اعتقادي أنواع المهارات الفقهيّة المتعلِّقة بالتَّقعيد، إلا أنَّ هناك جانبًا أهمَّ يتعلَّق بتأصيل المهارات الفقهيّة، والَّتي اخترت التَّقعيد مثالًا أو نموذجًا لها، فمهارة التَّقعيد بمعنى صوغ القواعد، أداء فقهيٌّ متقن، له شروط ومقوِّمات، ويقوم على إجراءات اتَّبعها الفقيه عند استنباط القاعدة أو صوغها (صناعة القاعدة استنباطًا أو استخراجًا)، وهي من مهارات التَّحليل، وإن كانت في حقيقتها تركيبًا، إلا أنَّها تعتمدبشكل أساسٍعلى تحليل النُّصوص، وحين يسْتَثْمِرُها الفقيه تكون من مهارات الاستدلال، فإذا وجد الفقيه في نازلةٍ تصوَّرَها انطباقًا للقاعدة عليها فهي حينئذٍ من مهارات التَّنزيل.

أي أنَّه ترتبط مهارة التَّقعيد وهي مهارة فرعيَّةبمهارات أساسيّة ثلاث:

ـ مهارة التَّحليل: وأداته في التَّقعيد الاستقراء، فاستقراء أحكام فقهيّة متشابهة في أبواب عدَّة تشْترِكُ في علَّةٍ تسوِّغ صياغتها في عبارة مركَّزة، هو أهمُّ إجراءات التَّقعيد.

ـ مهارة الاستِدلال: وذلك حين يرى الفقيه أنَّ المسألة المطروحة من مشتملات القاعدة، فيجعل القاعدة دليلًا على حكمها في إطار الاستدلال لها، وذلك عند من يرى حجّيّة القاعدة.

ـ مهارة التَّنزيل: وذلك يعتمد على تصوُّر الفقيه للمسألة أوَّلًا، فإذا تصوَّرها استطاع تكييفها، فإذا وجد انطباق القاعدة على تكييفه المقترح، عن طريق تحقيق المناط، ألحق المسألة بالقاعدة، سواء أكان يرى حجّيّة القاعدة أم لا، فاندراج المسألة في القاعدة إمّا يفيد حكمًا، أو يؤيِّده ويعضده.

المطلب الثّاني: مهارة التَّفريق بين القاعدة والحكم:

تقدَّم معنا أنَّ التَّقعيد الفقهيّ صوغ للقاعدة على أساس استقراء الفروع، واستخراج القاعدة مهارة مستقلَّة تابعة لتقعيدها، وهي تعتمد في جانب منها على تمييز القاعدة مما يُشبهها كالضّابط والقاعدة الأصوليّة والحكم الشَّرعيّ، فتمييز القاعدة مهارة تخدم مهارةً أعلى، وهي استخراج القواعد من نصوص الفقهاء (وهو من مهارات التَّحليل)، واستثمار القاعدة في الاحتجاج بها أو تنزيلها على الوقائع المستجدّة ثمرةٌ مهمَّةٌ من ثمرات التَّقعيد، وبالتّالي فهو مهارة تابعة أيضًا لمهارة التَّقعيد.ويمكن اعتبار التَّقعيد الفقهيّ مهارة، والتَّحليل مهارة تابعة، والاستقراء أداة للتَّحليل. وهنا يظهر التَّداخل بين المهارات ممّا لا بدَّ منه، ذلك أنَّ أعمال الفقيه يخدم بعضها بعضًا، وتقاطع المهارات لا يعني عدم

تمايزها، كالنَّجّار، يحتاج لمهارة في قطع الخشب، ومن هذه المهارة تحديد الأداة المناسبة للقطع حسب نوع الخشب وهدف تقطيعه، ثمّ لاستخدام أداة التَّقطيع مهارات تتداخل بين الأدوات، وتتمايز في نواحٍ من استخدامها، وهكذا ...

وسأتحدَّث أوّلًا عن تمييز القواعد من الأحكام، مثالًا على الأدوات المهاريَّةأو المهارات الخادمةلمهارة التَّقعيد، ثمَّ أتحدَّث مفصَّلًا في مهارة التَّقعيد الرَّئيسة، وهي في التَّصنيف المقترح مهارة فرعيَّة.

ولتمييزِ القاعدة عمومًا لا بدَّ من ذكر عناصرهاأو شروط بنائهافبها تتميَّز من غيرها، وقد أشرنا لما ذكره الرُّوكيُّ من مقوِّماتٍ وشروط، وهنا سنستحضر بحث يعقوب الباحسين في حديثه عن أركان القاعدة، فقد ذَكَرَ أنَّ للقاعدة الفقهيّةكأيِّ قضيَّةٍركنين: موضوعًا ومحمولًا[1]. ثم ذَكَر شروط الموضوع، فذكَرَ:

التَّجريد، وهو أن تكون القاعدة مبيِّنةً لأحكام أفعال الأشخاص بصفاتهم، لا بأعيانهم، فلا تتناول واقعة بعينها ولا شخصًا لذاته، فالتَّجريد إذن يُقصَد به ربط الأحكام بالأشخاص والوقائع، أو النَّوازل، ذوات الصِّفات المعيّنة، لا لذواتها وأشخاصها، بل للمعنى القائم فيها، مهما اختلفت زمانًا ومكانًا[2].

ـ والعموم: أي الشّمول، والمقصود من ذلك أنَّ موضوع القضيّة لا بدَّ أن يتناول جميع أفراده الَّذين ينطبق عليهم معناه.

ثمَّ أكَّد على أنَّ العموم والتَّجريد في القاعدة، إنَّما هما وصفان لها في مرحلة سكونها.

أمّا شروط المحمول فَذَكَرَ شرطَ أن يكون حكمًا شرعيًّا، وأن يكون باتًّا لا تردُّدَ فيه، ثم ذكر شروطًا ناقلًا لها عن بعض العلماء وناقدًا لها، فأقرَّ منها أنَّها ينبغي أن تكون قضيّة تركيبيّة لا تحليليّة، ما لم نُدخِلِ التعريفات في القواعد[3]، ونقل عن حسن العطّار أنَّه لا بدَّ أن تكون حمْليّةً موجَبة، وردَّه بنحو:

(١) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهّاب، القواعد الفقهيّة، مكتبة الرّشد، الرّياض، الطّبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ١٧٠.

(٢) المرجع السّابق، ص١٧١.

(٣) نفسه، ص ١٨٦. والمقصود بالقضيَّة التَّحليليّة: ما كان محمولها مطابقًا لموضوعها، بعكس التَّركيبيّة.

لا ضرر ولا ضرار، وبالقواعد الشَّرطيّة، نحو: إذا زال المانع عاد الممنوع[1]. ورفض اشتراط أن تكون القاعدة مصوغةً بعبارة موجزة؛ لأنَّ ذلك من مكمّلاتِها لا من حقيقتِها[2].

واشتراط كونها حكمًا فقهيًّا يجعلها تتمايز من القواعد الأخرى كالقاعدة الأصوليَّة، فالقاعدة الفقهيّة حكم شرعيٌّ مبنيٌّ على دليل، أمّا القاعدة الأصوليَّة فهي قاعدة تتعلَّق بالدَّليل نفسه، ولا حكم فقهيًّا فيها، أمّا الكلّيّة والتَّجريد فتميِّزها من الحكم الشَّرعيّ المفرد من مثل وجوب الوضوء، إلا أنَّ الحكم الشَّرعيّكما تنبَّه لذلك يعقوب الباحسين، فيه عموم وتجريد من جهة حكمه على كلِّ مكلَّفٍ بصفته لا بعينه، فمن أحدَثَ وجَبَ عليه الوضوء، حكمٌ، وهو لا يتعلَّق بأعيان المكلَّفين، بل بكونهم اتَّصفوا بصفةٍ، وهذا ما يقرِّره بقوله: «لأنَّ الأحكام، وإن كانت جزئيّةً، لم ينظر إلى أنَّها تتناول أشخاصًا أو فروضًا بأعيانِها، وإنَّما تشمل ذلك بصفاته وشروطه»[3]

ولو وقفْنا أمام مثالٍ للتوضيح، فإنّنا سنجد النَّووي يقول في المنهاج: «من مات وعليه دينٌ تعلَّق بتركَتِهِ تعلُّقَه بِالمرْهُونِ»[4] وهذه صياغة أشبه ما تكون بصياغة القواعد، لكنَّها في حقيقتها حكم، إذ المقصود أنَّه «تعلَّق الدَّينُ بتركته كما يتعلَّق الدَّينُ بالرَّهْنِ، فلا يستطيع الوارث التَّصرُّف بالتَّركةِ حتّى يقضيَ الدَّينَ. فصارت التَّركة مرهونةً بالدّين، والرَّهنُ لا ينفذُ التَّصرُّف فيه حتّى يقضى الدَّين، فكذلكَ التَّركة، لا ينفذ تصرُّفُ الوارث بها وإن لم يكن الدَّينُ مُسْتَغْرِقًا»[5].

ومن أمثلة ذلك أيضًا ما نجده عند الغزاليّ َرحمه الله في تحصين المآخذ، إذ إنَّه غالبًا ما يصوغ المسألة المختلف فيها على شكل قاعدة، ففي حديثه عن ولاية الولد على أمِّه في النِّكاح يقول: (البُنوَّة لا تُفيدُ ولايةَ الإنكاحِ)[6]، وواضح أنَّ شكل المسألةأو الحكم المفردهنا يشبه شكل القاعدة، وأوضح

(١) نفسه، ص١٨١.

(٢) نفسه، ص ١٨٣.

(٣) نفسه، ص١٧٢.

(٤) الخطيب الشّربينيّ، محمّد بن محمّد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١=١٩٩٤م، والنَّصُّ من متن المنهاج للنووي، ٩٤/٣.

(٥) ينظر: القليوبيّ، أحمد سلامة، وعميرة أحمد البرسلي، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدّين المحلّي على المنهاج، مصطفى البابيّ الحلبيّ، الطّبعة الثّالثة= ١٩٥٦م، ٢٨٣/٢.

(٦) الغزاليّ، محمّد بن محمّد، تحصين المآخذ، أسفار، الكويت، ٢٠١٨م، ٢٠٠/٣.

من هذا قول ابن حجر: «مَنْ مَلَكَ ظاهِرَ الأرْضِ مَلَكَ باطِنَها»[1].

ولحلِّ هذا الإشكال يمكن أن نلحظ تعريف الباحسين للقاعدة، فهو يرى أنَّ القاعدة قضيّة فقهيّة كلّيّة، جزئيّاتُها قضايا فقهيّة كُلّيّة، فمجرَّد الكليَّة في الحكم لا يعني أنَّه غدا قاعدة، وكذلك تجريده، غير أنَّ جزئيات الحكم أفراد وأشخاص، بصفاتهم أو أعيانهم، أمّا جزئيّات القاعدة فأحكام، وليست أشخاصًا، ومن جهة أخرى فإنَّ محلَّ الحكم في القاعدة يقبل التَّنويع، ومن المشهور عند المتأخرين قصر القاعدة على ما يكون متعلِّقًا بأبواب متفرِّقة لا بباب واحد.

وهنا لا بدَّ من تمييز القاعدة من جهة شروط بنائها من الحكم. فقولهم: «مَنْ مَلَكَ ظاهِرَ الأرْضِ مَلَكَ باطِنَها» فيه كلِّيّة، فهو يشمل كلَّ من ملك ظاهِرَ أرضٍ، ولفظ «مَنْ» من ألفاظ العموم، وهو مجرَّدٌ أيضًا، فالمقصود بالعبارة مالكي الأراضيأيًّا كانوا، ولو قُلنا بأن إحكام الصياغة شرط في القاعدة فلا يخفى ما في هذه العبارة من إحكامٍ يشبه إحكام القواعد. فالشُّروط المذكورة أو المقوِّمات الَّتي ذكرها بعض المعاصرين في تنظيرهم للقواعدسواء ما وجدناه عند الرّوكيّ أو الباحسين، علمًا بأنَّه جهد ليس مسبوقًا لدى علماء القواعد المتقدّمين الَّذين انشغلوا بالتَّطبيق عن التَّنظير- غير كافٍ، ولو اتَّفقنا على التَّفريق بين شروط المحمول والموضوع، فإمّا أن نضيف قيدًا في شرط الكلّيّة من شروط الموضوع، فنقول إنَّها كلّيّة من مستوٍ أعلى إن صحَّ التَّعبير، فهي كما قال الباحسين كلّيّة جزئيّاتها كُليَّة، أو أن نضيف قيدًا في شرط الحكم الفقهيّ في المحمول، فنقول إنَّه حكم متنوِّعٌ، محلُّه فروعٌ أو مسائل لا أشخاص، بمعنى أن يكون حكمًا فقهيًّا يتعلَّق بمسائلَ مختلفة من باب واحد، في الضّابط، ومن أبواب مختلفة في القاعدة. وبذلك يصبح تمييز القاعدة من الضّابط ومن الحكم سهلًا، وإن لم نرد أن ننحو هذا النَّحو في التَّقسيم، فيمكن أن نضيف لما ذكره الرّوكيّ من عناصر القاعدة (الكلّيّة والتَّجريد والاطِّراد والإحكام) عنصرًا آخر يشير إلى التَّنوع، بمعنى اشتمال القاعدة على حكم واحد لكنَّه في مسائل أو أنواع أو أبواب مختلفة، ولو قلنا كلّيّة جزئياتها كُلّيّة لَحَسُنَ أيضًا.

(١) الهيتميّ، ابن حجر، فتح الإله في شرح المِشكاة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١=٢٠١٥، ٥٠٨/١٠.

المطلب الثّالث: إجراءات مهارة التَّقعيد الفقهيّ:

وأنا أحاول النَّظر في بعض كتب الفقه لمحاولة استخراج إجراءات مهارة التَّقعيد فيها ظهر لي أمرٌ في غاية الأهمّيّة في التَّعامل مع رصد إجراءات المهارة الفقهيّةأيًّا كانت، وأنا إنما قصدت من البحث في مهارة التَّقعيد التَّمثيل بها للتَّنظير للمهارات الفقهيّة عمومًا، وواضح أنَّ المهارة الواحدة يمكن أن تختلف إجراءاتها بين فقيه وآخر، وبين كتاب وآخر للفقيه نفسه، وبين نوع وآخر من أنواع الكتب الَّتي يمكن تصنيفها تحت مسمّى الفقه، كالكتب المذهبية وكتب الخلاف العالي، ولن يستقيم الحديث عن مهارة إلا بتتبُّع جهود الفقهاء في العمل الفقهيّ المراد التَّدريب على مهارته، وبعد مرحلة الاستقراء هذا، وهو بلا شكٍّ سيكون ناقصًا غير أنَّه ينبغي أن يكون متنوِّعًا، يمكن استبعاد بعض الإجراءات الَّتي سار عليه فقيه وهي لا تبدو جوهريّة في العمل، إذ درجات الإتقان تختلف بين فقيه وآخر، بالإضافة لاختلاف طرق التَّعامل مع الأداء الفقهيّ بين مذهب وآخر، وعصر وآخر، ولا بدَّ من التَّأكيد هنا على أنَّ وضوح إجراءات المهارة عند الفقيه ستكون بنسبة أعلى بكثير في الكتب الموسَّعة منها في المختصرات، باستثناء مهارة الاختصار، وهي مهارة تستحقُّ الدراسة وإن أهملها المتحدِّثون في المهارات الفقهيّة.

وقد وقفت على المثال الَّذي أتى به مؤلِّفو المسرد، وحدَّدوا على أساسه خطوات مهارة التَّقعيد الفقهيّ، وسأعرض لهذه الخطوات عرضًا نظريًّا، خشية الإطالة في ذكر المثال التَّطبيقيّ وإجراءاته، ثم أعرض لمثال تطبيقيٍّ عملت عليه، وسيتوضَّح من خلال الموازنة بين المثالين، في الجانب النَّظريِّ منهما، أنَّ العمل على المهارات الفقهيّة مازال بحاجة لوضوح أكبر في المنهجيّة، وشيءٌ آخر مهمٌّ، وهو أنَّ المقصود بالمهارات وتحديدها هو تدريب الطُّلّاب عليها ليسيروا على نهج أسلافهم بما يختصر مدَّة تحصيل المَلَكةِ كما أسلفنا، وبالتّالي ينبغي الاقتصار في إجراءات المهارة على خطوات واضحة تتعلَّق بطبيعة الأداء الفقهيّ المراد تمهيره.

وقد ذكر القائمون على المسرد[1] لمهارة التَّقعيد الفقهيّ الخطوات الآتية:

أ- تعيين النُّصوص أو الفروع مظنّة القاعدة.

---

(١) ص٢٨٢.

ب- فحص النُّصوص أو الفروع لاستخراج القاعدة بـ:

ـ تحليل النَّص بتفكيك أجزائه.

ـ تحديد المعاني الكلية.

ـ تحديد العمومات اللَّفظيّة.

ـ حصر المسائل ذات المعنى المشترك.

ـ تحديد المناط أو المعنى المشترك.

ت- تحديد أركان القاعدة: الموضوع: المحكوم عليه، المحمول: المحكوم به على الموضوع، الحكم.

ث- صياغة القاعدة مع مراعاة تجريدها وعمومها.

ج- الاستدلال للقاعدة بتتبُّع الأدلة والشَّواهد من نصوص القرآننصوص السُّنَّةنصوص الفقهاء في كتب الفروع الفقهيّة والقواعد والمقاصد. كتب التَّفسيرشروح الأحاديث.

ح- اختبار صحة القاعدة بـ:

ـ عرضها على النصوص الشَّرعيّة.

ـ اطِّراد فروعها.

ـ تتبُّع من نصَّ على القاعدة من الفقهاء أو أشار إليها من خلال مراجعة كتب القواعد والفقه.

خ- حصر الاستثناءات عليها.

د- الصّياغة النِّهائيّة للقاعدة.

وقد حاولت أن أطبِّق هذه الخطوات على مثالٍ من كتاب فقهي، وهو كتاب منهاج الطالبين للإمام النوويرحمه الله تعالىوقد وجدته وضع قاعدة اهتبلها علماء القواعد الفقهيّة وتبنَّوها كما هي، وإنَّما جاءت عنده في سياق دقيق، ولا شكَّ أنَّ كتاب المنهاج هو من المختصرات الَّتي قد لا تتَّضح بها إجراءات المهارات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فالكتاب يمثِّل حصيلة جهود الفقهاء الشّافعيّة منذ مختصر المزنيّ، وقد يكون سياق القاعدة أوضح في كتاب من سلسلة كتب الشّافعيّة الَّتي كان

المنهاج خلاصةَ جهودها. غير أنَّني وإن افتقدت كثيرًا من الخطوات الَّتي ذكروها في المسرد، فإنني انتبهت إلى إجراء يمثِّل حالة متقدِّمة في مهارة التَّقعيد، وسأشير سريعًا لهذا، لأؤكِّد فكرة وجوب الاستفادة من استقراء لجهود فقهيّة متعدِّدة، ثم التَّصرُّف في الخطوات بما يتَّفق مع طبيعة الأداء ووضوح المهارة، وذلك قبل أن أنتقل إلى المثال الَّذي عملت عليه، وهو من كتاب تحصين المآخذ للغزاليّرحمه الله ـ.

يقول النوويُّ في المنهاج: «ولا يُمنَع راهن من مصلحة المرهون كفصد وحجامة، وهو أمانة في يد المرتهن، ولا يسقط بتلفه شيء من دينه، **وحكمُ فاسدِ العقود حُكْمُ صحيحِها في الضَّمان**، ولو شرط كون المرهون مبيعًا له عند الحلول فسد، وهو قبل المحلِّ أمانة، ويصدَّق المرتهن في دعوى التلف بيمينه، ولا يصدَّق في الردِّ عند الأكثرين»[1].

هذا النَّصُّ من كتاب الرَّهن، وهو يبيّن جملة من أحكام الرَّهن، كوجوب تمكين الرّاهن من العمل الَّذي يكون في مصلحة الرَّهن، وحكم ضمان المرهون، وحكم تلفه بالنسبة لما يقابله من دين، وبعد هذه الأحكام الفرعيَّة يُقرِّر القاعدة بقوله: «**وحكمُ فاسدِ العقود حُكْمُ صحيحِها في الضَّمان**»، ثمّ يأتي بمثال من باب الرَّهن، لكنَّه يبين كلّيَّة القاعدة ووجودها في أكثر من باب فقهيٍّ، بمعنى آخر يذكر تطبيقين على القاعدة بآن واحد، مع أنَّ المسألة تتعلَّق بالباب والسّياق الَّذي جاءت به القاعدة، وهو إجراءٌ يستحق الوقوف عنده. فقاعدة حكم فاسد العقود حكم صحيحها في الضَّمان وعدمه لها مجالان: مجال الضَّمان، ومجال عدم الضَّمان، ففرَّع عليها النَّوويُّ مسألةً فيها حالة للضَّمان وحالة لعدمه، فَشَرْطُ كون المرهون مبيعًا يفسد عقدَي الرَّهن والبيع، لكنَّ المرهون يكون أمانة إلى حلول موعد البيع، حيث يصبح مضمونًا لدخوله في يد أخرى، مع اتِّحاد صاحب اليد، فكانت في يد المرتهن في عقد رهن فاسد، ثم آلت إلى يد مشترٍ في عقد بيع فاسد، فكانت قبل موعد حلول البيع أمانة ثم صارت مضمونة بعقد البيع الفاسد.

إنَّ مثل هذه الجهود مهمّة جدًّا لطُلّاب الفقه لتشكيل ملكتهم الفقهيّة، وهو جدير بالإشارة إليه؛ لأنَّ المهارة لا بمعنى الأداء بل بمعنى صفته أبرز ما تكون في مثل هذه المواطن، حيث يبرع علماؤنا في مباحثهم الفقهيّة.

(١) الخطيب الشّربينيّ، مغني المحتاج، مرجع سابق، ٢/ ١٣٧.

فلو أنَّ القائمين على المسرد ذكروا خطوة التَّطبيق، لكان هذا المثال أسعفهم بشيءٍ يحسن تدريب المتفقِّهين عليه، وهو إجراء يتَّفق مع طبيع الأداء الفقهيّ في التَّقعيد، فبعد البرهنة على القاعدة يحسن التَّطبيق لها أو تنزيلها على الوقائع أو النَّوازل، فإن وفِّق الباحث لتطبيق يجلّي صور القاعدة أو احتمالاتها فيكون عملهلا شكَّأكثرَ إتقانًا.

المطلب الرّابع: مثالٌ تطبيقيٌّ على إجراءات مهارة التَّقعيد الفقهيّ:

قال الإمام الغزاليُّ رحمه الله ـ[1]:

مسألة: بيع الفضوليِّ مالَ الغيرِ لا غٍ

وقال أبو حنيفة: يَنعقِدُ. ويقول: هو موقوفٌ على إجازة المالِكِ.

فنقول: لو طلَّق أجنبيّةً لم يقع طلاقه، فكذلك إذا باع مال الغيرِ لم ينعقد بيعه؛ لأنَّ **كلَّ واحِدٍ تصرَّفَ في محلٍّ لا ولاية له عليهِ فينبغي أن يلغو.**

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أنَّ بيعَ الفضوليَّ تصرُّفٌ في الحال.

قلنا: نعني بكونه تصرُّفًا ما فُهِمَ من ظاهرِ كلامِهِ، وهو قولُهُ: ملَّكتُكَ هذا العبْدَ، وبِعْتُ منك هذا العبْدَ، فإنَّ الصّيغةَ صيغةُ **التَّصرُّف**، ولكن **صادفَ محلًّا لا ولاية عليه فيلغو**؛ كقوله لأجنبيّة: طلَّقْتُكِ.

فإن قيل: الولاية على المحلِّ تُشْتَرَطُ لإزالة المِلْكِ عن المحلِّ، وهذا البيعُ عنْدنا يَنعَقِدُ، ولا يُزيلُ المِلْكَ، وأمّا الطَّلاقُ فإنَّهُ يتضمَّنُ حلًّا في الحالِّ، ولا محلولَ.

قلنا: والبيع عندنا يتضمَّن مطلَقُهُ إزالة المِلْكِ في الحالِّ، وهو مُمْتَنِعٌ، فَلْيُلْغَ؛ كالطّلاقِ....

وأمّا قولهم إنَّ الطّلاق حلَّ، ولا محلولَ؛ فلهذا لغا.

قلنا: المختلعة عندهم تطلق، وليس يرتفع به حِلٌّ وعقدٌ وعِدَّةٌ، فما المحلولُ؟

(١) الغزاليّ، تحصين المآخذ، مرجع سابق، ٢/٤٣٣٤٤٢.

إنَّما الحاصل به نقصان العدد.. ولكن قدَّروا المعتدَّة تحت ولايته بحكم العدّة وسلطنتها، فنفذَ التَّصرُّفُ، مع أنَّ اعتبار الولاية لا يناسبه إذا كانت العدَّةُ لا تتأثَّر به، فدلَّ على أنَّ **الولايةَ شرطٌ لانعقاد التَّصرُّفِ** ...

فإن قيل: فَلِمَ قلتُم: إنَّ **الولاية على المحلِّ شرطٌ لانعقاد السَّببِ**، ولا مناسبة فيه إذا كان المحلُّ لا يتأثَّر به؟

قلنا: هو ملائمٌ لنظر الشَّرع، ومناسب لمآخذِهِ، ... وقد استندت هذه المناسبة إلى السَّبر الَّذي ذكرناه في الطَّلاقِ، فإنَّه لا مانع إلا انعدامُ الولاية على المحلِّ، .. وإذا كان الطلاق يقع على المعتدَّةِ، واندفع بانقضاء العِدّة، فهذا الاندفاع حكم حادث حدثَ بسببٍ حادثٍ، وهو انقضاء العِدَّة، وما يجري هذا المجرى فهو واجب التعليل، وإذا وجب التَّعليل فالسَّبر طريق إلى تعيين العِلَّةِ، .. فأمّا إذا كان التَّعليل واجبًا بالإجماع، أو النَّصِ، أو المعقولِ، وهو حدوث الحكم بطريانٍ حادِثٍ، وظهرت صفاتٌ، وعُلِمَ أنَّه لا وصف وراءها، وبطلَ جميع الصِّفات بالانتقاض، وبقي وصفٌ لا ينتقض، عُرِفَ أنَّه المؤثِّرُ في إحداثِ الحكم، .. وهو معقولٌ على القطع، .. وهذا القطع جارٍ في كل حادثٍ بطريانٍ طارٍ، كحدوث وجوب الكفّارة بالجماع، والقتل، والرَّجم بالزِّنا..

فإن قيل: جميع ما ذكرتموه منقوضٌ بأحد شقّي العقد ..، فنقول: **ما يمتنع لأجل الرِّضا يَقبَلُ الوقف على الرِّضا**؛ كأحد الشِّقّينِ، وعليه يَخْرُجُ بيعُ مالِ الصَّبيِّ؛ فإنَّه لا يقف على إجازته، وبيع الخمر لا يقف على مصيره خلًّا؛ لأنَّ أحد الشِّقّينِ أيضًا لا يقبل الوقوف عليه، .. فقَبِلَ الوقف على وجود الرِّضا، مع اقتران أهليّةِ الرِّضا، ولم يقبل الوقف على أهليّةِ الرِّضا، ومحلّيّةِ المحلِّ، فسلَكْنا هذا المسلكَ في الشِّقّينِ؛ إذ لا فرق بينهما، فإنَّ كلَّ واحد صدَرَ من أهْلِهِ، وصادَفَ مَحلَّهُ، وامتنع نفوذهُ لحقِّ الغيرِ؛ فيقف النُّفوذ على رِضاه....

حاصِلُ النُّكتةِ أنَّ **التّصرُّفَ في ملكِ الغير، ولا ولاية عليه؛ لاغٍ** غير معتبرٍ، ونحن نقول في أحد الشِّقّينِ: فقول كل واحد من المتعاقدين مصادِفٌ جانِبَهُ، ومصادف جانب الآخر، فهو فيما صادف جانبه معتبر، وفيما صادف جانِبَ الآخَرِ لاغٍ لا يترتَّبُ عليه حكمٌ، .. ولكن البيع لا يتمُّ إلا بمجموعِ الجانبينِ.....

فإن قيل فعلى كلِّ الأحوالِ، قوله: بِعْتُ؛ انعقدَ سببًا موقوفًا على قوله: اشتريتُ، فقد اعترفْتُم بوقف التَّصرُّفات.

قلنا: لا يبعُدُ أن يكون تصرُّفُ الإنسانِ على محلِّ ولايته منعقدًا معتَبرًا، ويكون حكمه وتمامه موقوفًا على أمرٍ يوجد بَعْدَهُ، وعلى هذا التَّقديرِ نفَّذنا الوصيّةَ موقوفًا على إجازة الورثة، وكذلك التَّبرُّع في مرض الموتِ، وإنَّما المستبعَدُ أن ينعقِدَ التَّصرُّفُ على محلٍّ لا ولاية له عليه.

وقد سَلِمَ لنا ما ادَّعيناهُ، ولم يكن في أحد شقّي العقدِ ما ينقضه».

تحليل المثال:

ـ وردت القاعدة الفقهيّة عند الغزاليّ بخمس صيغٍ، على النَّحو الآتي:

1-كلُّ تصرُّفٍ في محلٍّ لا ولاية له عليهِ يلغو.

2-التَّصرُّفُ إن صادَفَ محلًّا لا ولاية للمتصرِّفِ عليه يلغو.

3-الولاية شرط لانعقاد التَّصرُّفِ.

4-الولاية على المحلِّ شرطٌ لانعقاد السَّببِ.

5-التّصرُّفَ في ملكِ الغير، ولا ولاية عليه؛ لاغٍ.

وقد سار لإقرار الصيغة النهائيّةِ وتثبيت القاعدة وفق الإجراءات الآتية:

رقم الإجراء	الإجراء	النَّصُّ الدّالُّ عليه
1	ذكر المسألة الفقهيّة محلّ البحث	بيع الفضوليِّ مالَ الغيرِ لا غٍ.
2	القياس على مسألة مشابهةٍ فيها المناط نفسه	لو طلَّق أجنبيّةً لم يقع طلاقه، فكذلك إذا باع مال الغيرِ لم ينعقد بيعه.
3	التَّعليل بالمناط المشترك.	لأنَّ كلَّ واحِدٍ تصرَّفَ في محلٍّ لا ولاية له عليهِ فينبغي أن يلغو.
4	التَّقعيد بناءً على المناط	الولايةُ شرطٌ لانعقاد التَّصرُّفِ.
5	إثبات العلَّة الَّتي قامت عليها القاعدة بمسلك صحيح (السَّبر والتَّقسيم)	وإذا وجب التَّعليل فالسَّبر طريق إلى تعيين العِلَّةِ.
6	تحصين العلَّة من النَّقض، وإثبات كلّيّة القاعدة.	لا يبعُدُ أن يكون تصرُّفُ الإنسانِ على محلِّ ولايته منعقدًا معتَبرًا ... وإنَّما المستبعَدُ أن ينعقِدَ التَّصرُّفُ على محلٍّ لا ولاية له عليه.
7	تثبيت القاعدة	وقد سَلِمَ لنا ما ادَّعيناهُ، ولم يكن في أحد شقّي العقدِ ما ينقضه.

ولا شكَّ أن هذه الإجراءات تتقاطع في بعض منها مع ما وجدناه في المسرد، وتختلف في جوانب، لكنها واضحة جدًّا عند الغزالي رحمه الله بحيث يسهل تحليل النَّصِّ والوصول منه إلى الخطوات من جانب، وتبدو غاية في التَّرتيب والمنهجيّة في نظري لتخدم فكرة أو أداء التَّقعيد الفقهيّ.

خاتمة ونتائج:

لقد حاولت في هذا المقال، خدمة الجانب التأصيليِّ من التَّمهير الفقهيّ، واستعنت لذلك بمهارة مهمّةٍ من المهارات الفقهيّة وهي مهارة التَّقعيد، وتحدَّثت من خلال ذلك عن قضايا وإشكالات لازالت بحاجة إلى تحقيق وتحرير، وحاولت أن أضيف جديدًا يحتاج إلى سبر واختبار، ولعلَّ الباحثين يصوِّبون ما ذهبت إليه بنسبة الصَّواب له، أو بتصحيحه، ليكون لبِنة في بناء هذا العلم الجديد، ويمكن أن أوجز النَّتائج في الآتي:

1- المهارة اصطلاحًا: الأداء المتقن القائم على إجراءات مُنسَّقة، والمُنجِزُ للمهمّة بأقصر وقت مع أفضل جَودة ممكنة.

2- المهارة الفقهيَّة: أداء فقهيٌّ مُتْقن، وَفْقَ إجراءاتٍ محدَّدة، تحليلًا للنُّصوص، أو تصوُّرًا للوقائع المحكوم عليها، أو استدلالًا لها، لتنزيل الأحكام عليها.

3- تحويل المهارة الفقهيّة إلى صناعة يساعد في بناء الملكة الفقهيّة لدى طلّاب العلم الشَّرعيّ، ويصقُلُها.

4-ت ُقْسَم المهارات إلى مهارات أساسيّة، ترتبط بمهامِّ الفقيه الرّئيسيّة، ومهارات فرعيَّة، تتفرَّع مباشرةً عن المهارات الأساسيّة، ومهارات خادمة، وهي أدوات لا بدَّ منها خلال ممارسة المهارة الفرعيَّة.

5- القاعدة الفقهيّة: عبارةٌ مُحْكَمَةٌ تتضمَّنُ حكماً شرعيًّا كلّيًّا مُجرّدًا.

6- مهارة التَّقعيد هي: استنباطُ الفقيه القاعدةَ وصوغُها وَفق إجراءات معيَّنة.

7- تمييزُ القواعد من الأحكام مهارةٌ خادمة لمهارة التَّقعيد الفرعيَّة.

8- إجراءات مهارة التقعيد الفقهيّ هي: ذكر المسألة الفقهيّة محلّ البحث، القياس على مسألة مشابهةٍ فيها المناط نفسه، التَّعليل بالمناط المشترك، التَّقعيد بناءً على المناط، إثبات العلَّة الَّتي قامت عليها القاعدة بمسلك صحيح، تحصين العلَّة من النَّقض، إثبات كلّيّة القاعدة، تثبيت القاعدة.

واللهَ أرجو أن يكون بحثي هذا إسهامًا في تطوير هذا الفنِّ، خدمةً للفقه الإسلاميِّ، والدّارسين للعلوم الشَّرعيّة عمومًا، والله الموفِّقُ، وهو يهدي السَّبيلَ.

المصادر والمراجع:

1. الأستراباذيّ، الرَّضيّ، شرح شافية ابن الحاجب، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1975.
2. ابن سينا، المنطق، نسخة إلكترونية من مكتبة المصطفى، دون تاريخ.
3. ابن منظور، محمد بن مكرم بن عليّ، أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3=1414هـ.
4. أبو داوود، سليمان بن الأشعث السّجستانيّ، سنن أبي داوود، دار الرِّسالة العالميّة، ط1= 2009م.
5. أبو يعلى، أحمد بن عليّ الموصليّ، مسند أبي يعلى، دار المأمون، دمشق، ط1=1984م.
6. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهّاب، القواعد الفقهيّة، مكتبة الرّشد، الرّياض، الطّبعة الأولى، 1998م.
7. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، مح. مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، 1993م.
8. التَّفتازانيّ، سعد الدّين مسعود بن عمر، التلويح على التَّوضيح لمتن التنقيح، مطبعة محمد علي صبيح، 1957م.
9. الجرجانيّ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1=1983م.
10. الجهويّة، ملحقة سعيدة، المعجم التَّربويّ، المركز الوطنيّ للوثائق التَّربويّة، الجزائر.
11. جوارنة، تهاني أحمد، التأصيل الإسلامي للأهداف المهاريّة، دار الكتاب الثقافي، 2018م.
12. الحمويّ، أحمد بن محمد مكّيّ، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنَّظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1=1985م.
13. الخطيب الشّربينيّ، محمّد بن محمّد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1=1994م.
14. الدّاية، محمّد رضوان، جمل، محمّد جهاد، اللُّغة العربية ومهاراتها في المستوى الجامعيّ، دار الكتاب الجامعيّ،2004 م.
15. الدَّخيل، دخيل، مدخل إلى التمهير العلمي/ التمهير الفقهي أنموذجًا، مقال بموقع أثارة، على

الرّابط: https://atharah.net/%D9%85%

16. الرُّوكيّ، محمَّد، نظرية التَّقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، ط1=1994.
17. الزَّبيديّ، محمّد بن محمّد بن عبد الرَّزّاق، المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 2001م.
18. سمارة، نوّاف أحمد، العديليّ، عبد السَّلام موسى، مفاهيم ومصطلحات في العلوم التَّربويّة، دار المسيرة، عمّان، 2008م.
19. سعادة، جودت أحمد، تدريس مهارات التفكير، دار الشروق، ط1، 2003م.
20. الشيخ، عبد الله بن وكيل، المزيني خالد، مسرد المهارات الفقهيّة، مؤسَّسة رسوخ، الرّياض.
21. طعيمة، رشدي أحمد، المهارات اللغوية، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط١ =٢٠٠4م.
22. العظيم آبادي، محمد شمس الحقّ، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2=1415 هـ.
23. الغزاليّ، محمّد بن محمّد، تحصين المآخذ، أسفار، الكويت، 2018م.
24. الفيوميّ، أحمد بن محمّد بن عليّ، المصباح المنير في غريب الشَّرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
25. القرطبيّ، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصريّة، ط2=1964.
26. القليوبيّ، أحمد سلامة، وعميرة أحمد البرسلي، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدّين المحلّي على المنهاج، مصطفى البابيّ الحلبيّ، الطّبعة الثّالثة= 1956م.
27. مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم مع شرح النَّوويّ، دار الخير، دمشق، 1996م.
28. الهيتميّ، ابن حجر، فتح الإله في شرح المِشكاة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1=2015.

دور العوامل العقدية في بناء الأمة المقاومة للإستبداد السياسي

د. إسماعيل علي السهيلي[١]

ملخص

تناولت الدراسة دور العوامل العقدية الإسلامية في بناء الأمة المقاومة للاستبداد السياسي، على مستويين الأول يُعنى ببحث ودراسة دور الإيمان واقترانه بالعمل الصالح باعتباره شرط ابتداء لبناء الأمة المقاومة للاستبداد، دور الإيمان بالقضاء والقدر في البناء النفسي للأمة المقاومة للاستبداد، وكذلك ضرورة القيام بسنة التدافع بين الحق والباطل، مع التركيز على تطبيق المفهوم الشامل للعبادة باعتبارها منهاج شامل للحياة وليست مجرد شعائر تعبدية، وأما المستوى الثاني فقد خصص لدراسة ثلاثة تصورات عقدية مغلوطة تعيق بناء الأمة المقاومة للاستبداد، وكيف ينبغي تصحيحها، أولها الجبرية السياسية، وثانيها الإرجاء السياسي وثالثها فكرة المهدي المنتظر.

الكلمات المفتاحية:

الاستبداد، الإيمان، القضاء والقدر، الجبرية، المرجئة، المهدي، التدافع، العبادة.

Summary

The study had addressed the role of Islamic doctrinal factors in building the resistance nation to political tyranny in two levels, the first level is concerned with the study and investigation of the role of faith and its bond with good deed considered to be a primary requirement for the building of the resistance nation to political tyranny, also the role of believing in fate and destiny in the psychological building of the resistance nation to political tyranny and the necessity of adopting the notion of struggle between right and wrong, concentrating on the application of the comprehensive concept of Worship as a comprehensive framework for life and not just worshipping rituals. The second level is dedicated to the study of three false doctrinal perceptions that are impeding the building of the resistance nation to political tyranny and how they should be corrected, first of these false perceptions is political fatalism, the second is political deferral and third is the idea of Almahdi Almontathar "The expected Mahdi"

---

(١) أستاذ الفكر السياسي الإسلامي عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الإيمان، تاريخ استلام البحث، ٢٠٢٣/٤/١٠م، وتاريخ قبوله للنشر، ٢٠٢٣/٥/٢٠م

مـقـدمــة:

يعد الاستبداد السياسي من أخطر القضايا والإشكالات التي تواجه المجتمعات الإنسانية في الماضي والحاضر، فما أصاب الاستبداد أمة من الأمم إلا وترك فيها من الآثار السيئة والمدمرة ما يقودها إلى التخلف والخراب، فعادة تقوم الحكومات الاستبدادية بممارسة الحكم بطريقة تعسفية ووفقا لمشيئتها وأهوائها، فتنتهك حقوق الأفراد وحرياتهم، وتدير الدولة بالتعسف والقهر والإكراه، وتنتهج السياسات التسلطية والعنيفة، ولا تخضع للقانون إن وجد، ولا تحترم القضاء الذي عادة ما يكونغير قادر على انصاف المواطنين، و«لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضرر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، ووطني الخراب، وعشيرتي الجهالة» [1].

ولمواجهة هذه القضية الخطيرة والإشكالية المعقدة أفرزت النظم السياسية المختلفة العديد من التصورات بما يتناسب مع خلفيتها العقدية والفكرية وتجربتها التاريخية وواقع مجتمعاتها، ومن ذلك التصور العقدي الإسلامي الذي يحتوي على العديد العوامل العقدية الإسلامية التي تمثل نقطة الارتكاز في بناء الأمة المقاومة للاستبداد، فلقد مثلت التصورات العقدية الصافية التي نشأ عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه في مكة طيلة ثلاثة عشر عاماً الأساس القيمي الموجه لصيرورة الأمة والسلطة السياسية في دولة المدينة التي شهدت الميلاد السياسي لدولة الخلافة الراشدة التي لم تعرف أي صورة أو ممارسة استبدادية، بل سادها العدل، والحق، والحرية، والشورى، والرشد، ودرجة عالية من ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يتعلق بشؤون السياسة والحكم، إلاّ أنه بعد أن طويت صفحة الخلافة الراشدة أدت السياسات والممارسات التي انتهجتها حكومات الملك العضوض من عنف واستباحة الدماء، وهتك الحرمات، وإكراه وتنكيل بالآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر إلى أن خَفَتَ تدريجيا دور الأمة في مقاومة الاستبداد، ثم تفاقمت الرزية بظهور فهوم عقدية مغلوطة وتيارات فكرية مضطربةكرست حالة الوهن، واستبدلت كلمات الله وتعاليم رسوله صلى الله عليه وسلم في مجال البناء السياسي العقدي ببناء فكري مغلوط كان له أثر كبير في تدلي الأمة من مكانتها

(١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الشرق العربي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٣، ص٧١.

السامية إلى أمة مريضة بأمراض الضعف، وذبول الطاقة النفسية، وتفشي الاستكانة، وعدم الثقة والعجز، والتواكل والتعلق بالأماني وانتظار المجهول القادم من الغيب الذي سيملأ الأرض عدلا بعد أن مُلئت ظلما وجورا.

وهنا تكمن أهمية هذه الدراسة التي تسعى للإسهام في معالجة إشكالية الاستبداد السياسي التي تضرب بجذورها في العديد من بلدان العالم الإسلامي المعاصر، من خلال مقاربة جديدة نسبيا تقوم على العودة للأصول العقدية التي أثبتت الخبرة السياسية الإسلامية أنها أقامت خير أمة أخرجت للناس، والتي من شأنها في الوقت الحاضر أن تسهم بشكل كبير في بناء الأمة المقاومة للاستبداد باعتبار التصور العقدي نقطة ابتداء وبقاء وانتهاء في بناء هذه الأمة.

وسيعمل الباحث في هذه الدراسة على تبني مقاربة تحليلية في إطار ما يعرف بالتكامل والتكافؤ المنهجي، من خلال الاستناد على مجموعة من مناهج التحليل التي يعتقد أنها تتلاءم منهجياً معموضوع الدراسة، فمن جهة أولى سيتم الاعتماد على المنهج الاستنباطي الذي ينطلق من القواعد الكلية ليصل إلى الجزئيات، وكذا المنهج الاستقرائي الذي ينطلق من الجزئيات ليصل إلى حكم كلي، واستعمال المنهجين بما ينسجم مع ما قرره التصور العقدي الإسلامي الثابت في آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وبما يتفق مع قواعد الفهم السليم، وطرق الاستدلال المعتمدة، ومناهج الاستنباط الصحيحة، ومن جهة ثانية سيتم الاستعانة بالمنهج الوصفي لتحديد أهم المعلومات التي ينبغي جمعها، والاستفادة من مزاياه في التصنيف والتوصيف والتفسير في تحديد وتوضيح دور العوامل العقدية التيتسهم في بناء الأمة المقاومة للاستبداد.

المبحث الأول: الإيمان واقترانه بالعمل الصالح شرط ابتداء لبناء الأمة المقاومة للاستبداد:

يعتبر الإيمان المفهوم الأساس في البناء العقدي الإسلامي، وهو ينصرف إلى ضرورة تحقق ثلاثة أمور هي: التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح[1]، والإيمان مرتبة عقدية أعلى من الإسلام، فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، ذلك أن كل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمان[2]، وقد أكد المولى عز وجل على أهمية هذه التفرقة بتصحيحه دعوى الأعراب بأنهم قد آمنوا، قال تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]، وتبرز أهمية هذه التفرقة من جهة أن المسلم المؤهل للإسهام في بناء الأمة المقاومة للاستبداد هو من تحققت فيه رتبة الإيمان وحاز المؤهلات الإيمانية للقيام بهذا التكليف وتحمل تبعاته.

ونجد من دراسة التجربة السياسية التاريخية الإسلامية فكرا وممارسة أن بناء الأمة المقاومة للاستبداد إنما يكون ابتداءً بالادراك الصحيح لمفهوم الإيمان باعتباره قول واعتقاد وعمل، وأن هذا الإدراك هو القادر على توجيه الإنسان المسلم للقيام برسالته الاستخلافية تنفيذًا للوعد الإلهي الخالد، قال تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: 55]، ومن ثم فإن العمل الصالح هو الثمرة الطبيعية للإيمان وقد تواترت آيات القرآن الكريم في عشرات المواضع تصريحاً وتلميحاً في تقرير اقتران الإيمان بالعمل الصالح واعتباره حقيقة إيجابية ما إن تستقر في النفس حتى تسعى لتحقيق ذاتها في الخارج، وهنا تكون ثمرة الإيمان عمل صالح وحركة في الأرض وأمر بمعروف ونهي عن منكر، فالإيمان كفيل ببث طاقة نفسية عميقة في المسلم تدفعه للاتجاه بكليته إلى تنفيذ شرع الله والخضوع له، ورفض كل صور الفساد والتكبر والتسلط والاستبداد، ومن ثم محاصرة حظوظ النفس وشهوات القلب وميلان الهوى في أضيق نطاق.

---

(١) محيي الدين النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج١، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص١٠٤ الحاشية .

(٢) انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص٣٩٢،أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم،ج٤، بيروت، دار المعرفة، د.ط، ١٩٩٦، ص٢٣٤ .

كما تفيدنا الخبرة التاريخية الإسلامية بحقيقة أن الرؤية العقدية الإسلامية لاقتران الإيمان بالعمل الصالح قد مثلت العامل الحاسم في بناء خير أمة أخرجت للناس التي لم يكن فيها مكان للاستبداد والمستبدين، فقد أعطى الجيل القرآني الذي تربى في مدرسة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أصدق برهان على الدور الذي يمكن أن يضطلع به تلازم الإيمان والعمل الصالح في تكوين الإنسان القادر على نقل القيم الإسلامية العليا في العدل والحق والشورى والحرية والصدق والأمانة والتعاون على البر والصبر على المشاق والأذى ونكران الذات والثبات أمام مطامع الدنيا وشهواتها، من قيم ومفاهيم نظرية إلى واقع ملموس تم تجسيده في نظام سياسي راشد سعد في ظله الحاكم والمحكوم، ومثل أفضل تجربة للحكم عرفتها البشرية .

وهذا ما يدعونا في الوقت الحاضر لاستلهام تلك التجربة وإعادة بناء الأمة المقاومة للاستبداد، والتأكيد على وجوب ايلاء عناية فائقة للتعامل عقديا مع الإرادات الإنسانية، ومن خلال مستويين متلازمين الأول:تنمية الإرادات الفاضلة ذات الأثر الإيجابي في مقاومة الاستبداد من قبيل: إرادة ابتغاء ما عند الله، وعدم الركون للذين ظلموا، وإرادة الصلاح وإصلاح ما أفسده المفسدون، وإرادات والنصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على تبعات ذلك، بينما ينصرف المستوى الثاني لمنع حصول أو على أقل تقدير تخفيف الإرادات الفاسدة من قبيل إرادة الحياة الدنيا وزخرفها، وإرادة الجور والقهر،وإرادة الإفساد والعدوان، وإرادة الجبن والجشع، وإرادة المكر والكيد، وإرادة الاستكبار والتجبر والغش والخداع.

المبحث الثاني:دور الإيمان بالقضاء والقدر في البناء النفسي للأمة المقاومة للاستبداد:

يمثل شعور الإنسان الفطري بالخوف على حياته ورزقه ومستقبله أكبر قوة مثبطة تعيق المسلم وتدفعه إلى استساغة المذلة والمهانة والحط من كرامته وفاعليته، وتوجهه للنكوص عن القيام بمهامه وواجباته الدينية والأخلاقية والمجتمعية، وإلى التنازل عن حقوقه وحرياته، وفي صلبها نشدان العدل والحق والشورى والحرية والكرامة ومقاومة الاستبداد والتسلط .

ويجد المتأمل في البناء العقدي الإسلامي أنه قد أولى عناية خاصة لتزويد المسلم بالمضامين

والتصورات الإيمانية الكفيلة بتحريره من هذه المخاوف التي تعيقه عن القيام بما يجب عليه في مقاومة التسلط والاستبداد، وذلك بتقرير عقيدة القضاء والقدر كركن من أركان الإيمان، والتي قوامها الإيمان بأن الأجل مكتوب، والرزق محسوب، والمستقبل بيد الله وحده، ولذلك نرى آيات القرآن الكريم تبث الأمن والطمأنينة والسكينة في نفس المؤمن على حياته ورزقه ومستقبله، فالحياة بيد الله، فهو وحده المحيي والمميت قال تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[الروم: 40]، كما أنه سبحانه وحده من يقرر متى تنتهي حياة الإنسان على هذه الأرض، وليس لمخلوق مهما عظم شأنه وبلغت سطوته أن ينقص من تلك الحياة ساعة أو بعض ساعة قال تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا ﴾[آل عمران: 145]

وفيما يتعلق بمعالجة الخوف على الرزق تقرر آيات القرآن الكريم أن الله الخالق هو سبحانه وتعالى الرازق قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: 3]، وأن الخوف على الرزق إنما هو إيحاء من الشيطان ليضعف نفس المسلم ويصدها عن الثقة في الله، قال تعالى: ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ ۖ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[البقرة: 268] .

وفيما يتعلق بمعالجة الخوف على المستقبل فإن آيات القرآن الكريم تتظافر على أن تبث في نفس المسلم طاقة نفسية عميقه تحرره من الخوف على مستقبله ومصيره، فالله وحده هو المعز وهو المذل، وهو الخافض وهو الرافع، وأن ما ينزل بالمسلم من نعم وفضل وخير في حاضره وما سيحصل له منها في مستقبله هو بيد الله وحده قال تعالى: ﴿ مَّا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [فاطر: 2]، كما أن ما يصاب به من ابتلاءات في مستقبله إن حصلت فهي بقدر الله وحده قال تعالى: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: 51]، فالمستقبل بخيره ومكروهه بيد الله وحده، ولن يملك مخلوق لمخلوق في هذا الأمر شيء، قال تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ ۖ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران:26] .

وعليه ينبغي أن تتجه المهمة الدعوية والتعليمية والتثقيفية لبناء الأمة المقاومة للاستبداد على

أساس عقدي راسخ قوامه أنه لا يجوز أن يرهب الخوف على الحياة والرزق والمستقبل رقاب المؤمنين، فحياتهم ورزقهم ومستقبلهم بيد من خلقهم، ولن يملك أحد من عبيده الضعفاء شيئا من ذلك، فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث المغيرة بن شعبه رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «اللَّهمَّ لا مانعَ لما أعطيتَ، ولا مُعطي لما منعتَ، ولا رادَّ لما قضيتَ» [1]، كما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: «ألا لا يمنعن أحدكم رهبة الناس أن يقول بحق إذا رآه أو شهده، فإنه لا يُقرِب من أجل ولا يُباعِد من رزق أن يقول بحق أو يُذكر بعظيم»[2].

وبهذا البناء العقدي المتين يتأكد دور الإيمان بالقضاء والقدر في تخليص المسلم من كل أنواع العبودية، وعتق نفسه وروحه وعقله من الأغلال التي تعيق حركته في مقاومة التسلط والاستبداد، وهو يعد في ذات الوقت بمثابة نقطة الانطلاق نحو تنشئة أنفس المؤمنين على الصدق والتقوى والأمانة ورفض الذلة والمهانة، ويبث فيهم طاقة روحية عظيمة تمنحهم الطمأنينة واليقين بأن بيد الله وحده مقاليد كل شيئ، وهو صاحب الأمر في هذه الحياة، وفي هذا معالجة ناجعة للخوف من سطوة المستبدين وجبروت المستكبرين، كما فيه تشجيع كبير لضمير المؤمن ليقوم بواجبه في مقاومة الاستبداد وعدم الرضوخ له.

وفي هذا السياق لايفوتنا التأكيد على أنه لا يوجد في التصور العقدي الإسلامي أدنى تعارض بين التسليم بقضاء الله وقدره والأخذ بأسباب التغيير، فالإنسان المسلم مطالب عقديا بأن يؤمن بأن قضاء الله وقدره واقع لا محاله، وأن ذلك لا يعني بأي حال الركون إلى التواكل والعجز والاستكانة وعدم المبادرة لتغيير الأحوال السيئة ورفع الجور والظلم ومقارعة التسلط والاستبداد.

---

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، ج ٧، تحقيق د عبد العلي عبد الحميد، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣ م،ص،٥٠ حديث رقم ٤٦٢٨.

(٢) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، ج ١٨، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط١، ٢٠٠١م،، ص٥٤ حديث رقم١١٤٩٤ .

المبحث الثالث: رفض التصورات العقدية المغلوطة وتصحيحها:

تعد التصورات العقدية المغلوطة أحد أهم العوامل التي تعيق إعادة بناء الأمة المقاومة للاستبداد، ومن خلال التتبع والاستقراء يمكننا تحديد ثلاث تصورات مغلوطة تمثل في تقديرنا أهم العوامل التي ينبغي تصحيحها لكي يسهل إعادة بناء الأمة المقاومة للاستبداد، ويكمن إيجاز ذلك في التالي:

1- رفض تصور الجبرية السياسية:

تستخدم كتب الفرق مفهوم الجبرية للدلالة على نفاة قدرة الإنسان وحريته في الإختيار، فالجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وأضافته إلى الرب[1]، وتتمحور مقولات الجبرية حول أن الأعمال والأفعال تجري بقدر الله، وأن ما يحدث هو مشيئة الله وإرادته وليس للعباد تغييره، فالأفعال هي لله تعالى،والناس مجبرون على أفعالهم وليس لهم أي قدرة على تغيير أحوالهم، فهم كورقة الشجر تحركها الرياح في أي اتجاه شاءت[2].

وقد أصاب هذا التصور العقدي المغلوط العقل المسلم في الماضي والحاضر بحالة من الحيرة والعجز نتيجة لعدم القدرة على التمييز بين التوكل على الله وسُنة الأخذ بأسباب التغيير، فأصابه تبعا لذلك داء التواكل وتقاعس عن تحمل مسؤولياته في عالم الأسباب، وانشغل بدلاً عن ذلك بالتمني على الله، والتقصير فيما يتعلق بالقيام بأمور الحياة ومقتضيات السعي بالسنن والنواميس التي سخرها الله تعالى للإنسان [3].

إن هذا التصور العقدي المغلوط يجافي حقيقة التصور الإسلامي لعقيدة القضاء والقدر، ذلك أن القضاء والقدر حق ثابت، والإيمان به من أركان الإيمان وأصول الاعتقاد، غير أن الناتج عنه ينبغي العمل على تغييره إن كان مما يضر، فالمسلم في التصور العقدي الإسلامي مكلف بالآخذ بالأسباب، فقد منحه الله تعالى حرية إرادة تخوله العزم على الإنفاذ الذي هو تسبب إرادي إنساني في القيام

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل،ج١، تحقيق أحمد فهمي، بيروت، دار السرور، ط١٩٤٨،١، ص١١٢.

(٢) المصدر السابق، ص١١٢.

(٣) د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.، ص١٤٨ .

بالفعل وتحقق نتيجته جرياً على سُنة الله في السببية[1]، والتي قوامها أن كل شيء يحدث بسبب سواء تعلق الحدث بالإنسان أو بغيره من مخلوقات الله، فسُنة السببية أي ربط المسببات بأسبابها والنتائج بمقدماتها هي سنة عامة وشاملة لكل ما في العالم ولكل ما يحصل للإنسان في الدنيا والآخرة[2]، ومن ثم لا يوجد في التصور العقدي الإسلامي أدنى تعارض بين تعاطي الأسباب والتوكل على الله، وقد أخرج الإمام مسلم من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالساً ذات يوم وفي يده عود ينكت به فرفع رأسه فقال: «ما منكم من نفس إلا وقد عُلِم َمنزلها من الجنة والنار، قالوا: يا رسول الله فلم نعمل ؟ أفلا نتكل ؟ قال: لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له» [3].

وفي ذات السياق تزودنا الخبرة المستقاة من فترة الخلافة الراشدة بنموذج بارز للتدبير السياسي الراشد في التعامل مع دعاوى الاستسلام للأمر للواقع بحجة أنه قضاء وقدر واقع لا محالة، وأن الواجب شرعا هوالأخذ بالأسباب المشروعة لدفعه، فقد أخرج الإمام مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه لما خرجأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى الشام أخبروه أن الطاعون قد أصابها، فاستشار فانتهت الشورى إلى أن يرجع ومن معه ولا يدخلوا البلد الذي أصابه الطاعون « فنادى عمر في الناس: إني مُصبحٌ على ظَهْرٍ، فأصبحوا عليه، فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفرار من قدر الله ؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدةوكان عمر يكره خلافهنعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً كانت له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله ؟»[4].

وعليه فإن بناء الأمة المقاومة للاستبداد يتطلب قطع حجج الجبرية السياسية، وما أنتجته من شيوع روح الوهن والعجز والتواكل والتمني، وذلك بالانطلاق من هذا التصور العقدي السليم الذييمثل

---

(١) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم،بيروت،مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٢، ص١٣٢ .

(٢) د. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٤، ص٢١ .

(٣) الإمام مسلم، مصدر سابق، ج١٦، ص٤١٢، حديث رقم ٦٦٧٥ .

(٤) الإمام مسلم، مصدر سابق، ج١٤، ص٤٣٠، حديث رقم ٥٧٤٥ .

نقطة التوازن بين التسليم لقضاء الله وقدره، والأخذ بالأسباب والمسببات تطلعاً إلى قدر جديد من عند الله تعالى، فالثابت شرعاً وعقلاً أن التغيير لا يمكن أن يأتي جزافاً، بل هو مرتبط بإرادة الإنسان وأخذ الأسباب والوسائل المؤدية للتغيير المنشود، قال تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: 11]، فالآية الكريمة قد قررت أصلاً عظيماً في الفكر السياسي الإسلامي، وهو أن تقرير المصير السياسي للأمة يرتبط بإرادتها صلاحا وفسادا، وأن الاستبداد الذي يصيب الأمة ليس قدراً لازماً لا انفكاك منه، فهو إن وقع فإنما يقع نتيجة لأسباب معينة ومعلومة يمكن تحديدها، ومن ثم يكون من الممكن منع هذه النتيجة بمنع الأسباب المؤدية إليها، كما يمكن أيضاً تغيير هذه النتيجة إذا أصبحت واقعاً معاشاً بعدم الاستكانة لها، وبذل الجهد اللازم لتغييرها، مع التضرع إلى الله تعالى ليعين على إزالتها وتغييرها إلى ما هو أفضل منها وأحسن[1].

2- رفض فكرة الإرجاء السياسي:

من المهم جدا لإعادة بناء الأمة الأمة المقاومة للاستبداد رفض التصور العقدى المغلوط الذي ابتدعته المرجئة[2]، حيث ذهبوا إلى أن الإيمان ما هو إلا قول واعتقاد، وأن العمل ليس من مقتضياته، وأنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فاقتراف المحظورات وترك الواجبات هو من جنس الأعمال لا الاعتقادات

وقد ترتب على فكرة أنه (لا تضر مع الإيمان معصية) أن أضفت المرجئة على الاستبداد دثاراً دينياً أغرى الحكام المستبدين بالتمادي في ظلمهم، ووجد بعض الحكام قديما وحديثا في فكرة الإرجاء وتوظيفها السياسي

وفي ذات السياق يقدم الفكر الإرجائي مسوغاً فكرياً فاسداً يريح ضمير من يرعبهم بطش المستبدين وسطوتهم، لاسيما وأن حكومات الملك العضوض التي أسست على أنقاض الخلافة

(١) الدريني، مصدر سابق، ص١٥٧ .

(٢) كلمة المرجئة:اسم فاعل من الإرجاء والإرجاء في العربية على معنيين: الأول التأخير، والثاني إعطاء الرجاء، وعليه فيجوز أن تسميه هذه الفرقة بالمرجئة مأخوذة من المعنى الأول، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية وعقد القلب، كما يجوز أن تكون مأخوذة من المعنى الثاني لأنهم كانوا يقولون لا تضر مع الإيمان المعصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، ومن ثم فقد كانوا يعطون المؤمن العاصي الرجاء في ثواب الله، انظر: أبا الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،ج٢، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٥، ص٢١٣ .

الراشدة قد مارست العديد من أساليب التنكيل تجاه الذين رفضوا سياساتها التسلطية، الأمر الذي دفع ببعض الفقهاء الأجلاءإلى البحث عن مسوغات فكرية إرجائية، وتقديمها كعذر شرعي يعفي ضمائر المسلمين من القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه السلطات الحاكمة المستبدة فيؤثرون الانسحاب إلى ذواتهم وشؤونهم الخاصة تاركين الاستبداد ينخر في الأمة ويعبث بها كيف يشاء، وهو ما أدى في المحصلة النهائية إلى انحسار رقابة الأمة على سياسات وممارسات السلطات الحاكمة، وتدهورت تبعا لذلك فاعلية المجتمع المسلم في تأسيس الممارسات والسياسات على نموذج راشد في السياسة والحكم.

ومن ثم فإنه ينبغي لبناء الأمة المقاومة للاستبداد تصحيح المفاهيم والمضامين العقدية المغلوطة المرتبطة بواجب الأمة في اتخاذ السبل الكفيلة بجعل السلطات الحاكمة تلتزم بتحقيق كل ما هو معروف سياسي، واجتناب كل ما هو منكر سياسي، ومن صميم ذلك تنمية القيم المنبثقة عن فريضة الشورى، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأ الطاعة السياسية المبصرة القاضي بأن الطاعة إنما تكون في المعروف، وكذا ابراز الأبعاد العقدية للمفاهيم والقيم السياسية المؤصلة لمسؤولية المسلم عن مراقبة ومحاسبة السلطات الحاكمة عندما تسيء استعمال السلطة المخولة لها، ورفض الإذعان للسياسات والممارسات الخاطئة ووجوب نقدها، والاستعداد لمقاومة الانحراف والفساد والتسلط وتحمل تبعات ذلك في إطار المشروعية الإسلامية التي تجعل تصحيح العوج والانحراف السياسي ليس مجرد حق وإنما واجب، مع التأكيد على ضرورة إنزال الجزاء الشرعي المناسب، الذي من شأنه أن يلزم تلك السلطات بعدم تحويل الممارسات الخاطئة إلى عرف سائد.

وتتأتى أهمية رفض التصور العقدي الإرجائي وضرورة تصحيحه لكي يؤتي الثمار المرجوة منه لبناء الأمة المقاومة للاستبداد متسقا في التحليل الأخير مع مبدأ المسؤولية الجماعية للمسلمين في الحفاظ على وجودهم وكيانهم العام، فقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء، مروا على من فوقهم، فقالوا: لوا أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذِ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعاً»[1].

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٥، الرياض، مكتبة دار السلام،ط١، ١٩٩٧، ص١٦٣، حديث رقم ٢٤٩٣ .

3- رفض التصور المغلوط لفكرة المهدي المنتظر:

يعد التصور المغلوط لفكرة المهدي المنتظر أحد أهم التصورات العقدية المغلوطة التي تؤثر سلبا على بناء الأمة المقاومة للاستبداد، ومع أن هذه المسألة من قضايا العقيدة العلمية الخبرية التي يجب أن نؤمن بها مثلها مثل قضايا الغيب الأخرى ذات الصلة باليوم الآخر وأشراط الساعة وآخر الزمان، وحياة البرزخ، والجنة النار، وغيرها من أمور الغيب الثابتة بالنصوص الشرعية الصحيحة، إلاّ أن الظلم والجور المتراكم عبر العصور قد خلق لدى فئات من المسلمين نفسية الهروب من الواقع والتعلق بخيوط واهية من الوهن والعجز والتواكل والتعلق بالأماني، وانتظار ظهور الإمام المهدي الذي سيقيم دولة الإسلام ويملأ الأرض خيرا وعدلا بعد أن ملئت جورا وظلما.

وفي هذا الحيز المحدود من الدراسة سنركز على التصور العقدي المغلوط حول فكرة المهدي عند فئات من أهل السنة، ومن ثم فلن نتعرض لفكرة المهدوية عند الشيعة والتي تمثل جوهر العقيدة الإثني عشرية، فهي من أهم أصول الدين عندهم وعليها تتمحور عقائدهم وافكارهم ابتداء من العبادات وانتهاء بالسياسة، وفي صلب ذلك نظرية الولي الفقيه التي أفضت إلى تأسيس «الجمهورية الإسلامية» في إيران وعلى رأسها المرشد الأعلى نائب الإمام الغائب في المرحلة التي تسبق دولة المهدي المنتظر.

فبحسب الأحاديث الصحيحة يقوم التصور العقدي عند أهل السنة والجماعة لفكرة المهدي على أنه إمام من أئمة المسلمين من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يولد في آخر الزمان، ويحكم بشرع الله، وتكون له إنجازات عظيمة برفع الظلم وإشاعة العدل في الأرض، وفي زمانه يكون خروج الدجال، ونزول عيسى بن مريم عليه السلام، وقد ثبت في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لتملأن الأرض ظلما وعدوانا، ثم ليخرجن رجل من أهل بيتي حتى يملأها قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وعدوانا»[1]، وفي هذا الإطار تم فهم فكرة المهدي من قبل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسار على هذا الفهم كبار الأئمة والفقهاء، وتم التعامل مع أحاديث المهدي على أنها من أخبار الغيب، ومن ثم لم يفرعوا عليها أحكاما أو فقها،

(١) أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج٢، المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م، ط٣، ص ٩٠٤، حديث رقم ٥٠٧٤

كما لم يتجاوزا دائرة الإخبار إلى دوائر الهوس المرضي الذي يجعل المسلم ينسحب من الحياة وينتظر آخر الزمان والنهاية المحتومة.

إلاّ أنه مع مرور الزمن حصل فهم عقدي مغلوط لفكرة المهدي، وتم استحضار أحاديث آخر الزمانوالملاحم والفتن واسقاطها على أشخاص ووقائع وأحداث وتوظيفها لدعم فكرة التعجيل بظهور المهدي والترويج له، كما ظهرت عبر التاريخ نسخ عديدة من مدعي المهدي، وصاحب ذلك أحداث جسام زعزعت الأمن والاستقرار والسلم المجتمعي نتيجة التصادم المسلح بين هذه الدعوات والحكومات، وبلغت ذروتها في أحداث المسجد الحرام بمكة المكرمة في الأول من محرم عام 1400ه الموافق20 نوفمبر 1979م[1] فبعد أن بلغ هوس فكرة المهدي بجهيمان العتيبي مبلغه اقنعمحمد بن عبد الله القحطاني بأنه المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلا، وأنه سيتم اخذ البيعة له في المسجد الحرام كما تخبر النصوص التي تتحدث عن ظهور المهدي، وشكل جماعة كبيرة نسبيا من المؤيدين، ودخلوا المسجد الحرام في مكة المكرمة، وكانوا قد نقلوا نعوشا مقفولة إلى وسط ساحة الحرم لإقامة صلاة الجنازة عليها وهي في الحقيقة معبأة بالأسلحة، وما أن انفضّت صلاة الفجر في اليوم الأول من بداية القرن الهجري الجديد حتى قام جهيمان واتباعه بالاستيلاء على ميكرفون المسجد الحرام، وأوصدوا أبواب المسجد، ووجد المصلّون أنفسهم محاصرين داخل المسجد، وأعلن جهيمان أن صهره محمد بن عبد الله القحطاني هو المهدي المنتظر، وقام وأتباعه بأخذ البيعة له وطلب من جموع المصلين مبايعته إماما للمسلمين، ودارت معارك بينهم والشرطة والقوات السعودية التي سعت لتخليص المسجد والمصلين فيه من هذا الهوس المسلح الذي استباح حرمة الحرم المكي، ودارت معارك دامية سفكت فيها دماء كثيرة من الجانبين، ومن المصلين وفيهم العديد ممن بقي من الحجاج وتصاعدت أعمدة اللهب والدخان، وتعطلت الصلاة لعدة أيام قبل أن يتم القضاء على هذه الفتنة،وتقديم جهيمان وجماعته للمحاكمة والحكم بإعدامهم.

ورغم هول الصدمة ومرارة الفاجعة التي أصابت المسلمين نتيجة هذا الهوس، إلا أن التصور العقدي المغلوط حول فكرة المهدي والتعجيل بظهوره مازال يجد له الكثير من المدعين والأنصار

(١) انظر: جهيمان العتيبي،موسوعة الجزيرة نت، على الرابط https://www.aljazeera.net/encyclopedia D9%A7%D8%-86%D9%A7%D8%85%8A%D9%D9%87%AC%D9%D8%/21/2/2016/ 8A%D9%A8%8A%D8%AA%D9%D8%B9%D8%84%

والأعوان الذين سيطرت على عقولهم وقلوبهم جاذبية فكرة أن المهدي المنتظر هو المخلص الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلما وجورا، ومن ثم فما زال الباب مفتوحا لمزيد من السلبية السياسية والتواكل والتمني والانتظار وتوقع جولات من العنف والدماء داخل المجتمعات المسلمة.

ولا شك في أن هذا مسلك لا يرتضيه المولى عز وجل، فلا يجوز إلهاء المسلمين بالتواكل والانتظار للمنقذ القادم من الغيب الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً، ذلك أن مجيئه وإن كان حقاً كما أخبر الرسول المعصوم صلى الله عليه وسلم، إلا أن في انتظار ذلك المنقذ بالصورة التي عليها فئات من مسلمي اليوم يعد إضعافا لبناء الأمة المقاومة للاستبداد، ونكوصا عن القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال السياسة والحكم، وتثبيطاً وتعطيلاً لسنة التدافع بين الحق والباطل، ودعوة للمذلة، وتمكيناً للظلم والجور، وتحويل المسلمين إلى أمة مريضة بأمراض الهوس وذبول الطاقة النفسية وتفشي صفات الخمول والعجز، كما أنه خلل عقدي كبير ينتج في التحليل الأخير عدم الثقة بالوعد الإلهي قال عز من قائل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[النور: 55] .

المبحث الرابع: ضرورة القيام بسُنة التدافع بين الحق والباطل:

يعد القيام بسُنة التدافع بين الحق والباطل من أهم السُنن الإلهية الضابطة لصيرورة الوجود الإنساني على الأرض، وهي من أهم التصورات العقدية الإسلامية، فالحق والباطل ضدان لا يجتمعان، وتطبيق أحدهما يستلزم مزاحمة الآخر، ودفعه وإزالته، أو في الأقل إضعافه ومنعه من أن يكون له تأثير في واقع الحياة[1]، ولذلك تتعاضد آيات القرآن الكريم على تأكيد أهمية القيام بهذه السنة، قال تعالى:﴿ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[البقرة: 251]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[الحج: 40] .

---

(١) د.عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٤،ص٤٥

وفي الوقت الحاضر ينبغي أن يكون القيام بسُنة التدافع بين الحق والباطل من أهم ما يتوجه إليه التصور العقدي الإسلامي لبناء الأمة المقاومة للاستبداد، ويتأتى فهم أهمية ذلك من جهة إدراك أن هذه السُنة تصنف في دائرة الفروض الكفائية [1] التي يقع على الأمة بمجموعها واجب القيام بها، لاسيما وأنه قد تراكم مع مرور السنين فهم مغلوط عند عوام الأمة لطبيعة فروض الكفاية ذات الصلة بمقاومة الاستبداد، حيث ظنوا إما طلباً للسلامة أو جهلاً بالدين أن عدم توجه طلب الشارع إلى كل مسلم بعينه للقيام بتلك الفروضيمثل عذراً شرعياً يعفي ضمائرهم من القيام بأداء سُنة التدافع بين الحق والباطل، ومقاومة المستبدين ومقارعتهم، فاتكل أفراد الأمة على بعضهم وهو ما أدى في المحصلة النهائية إلى عدم القيام بمسؤولية تلك الفروض .

وهنا تتأتي أهمية التصور العقدي الإسلامي لمعالجة هذا الخلل في فهم طبيعة الفروض الكفائية لاسيما في بعدها السياسي باعتبارها فروضاً اجتماعية ملزمة للأمة بمجموعها، ويتضح ذلك من معرفة الفرق بين مباشرة هذه الفروض والذي على أساسه سميت فروض كفاية، وبين تحصيل المقاصد والغايات التي شرعت للوفاء بها والأهداف العليا التي شرعت لتحقيقها، ومن ثم فالعبرة ليست بقيام البعض بهذه الفروض، وإنما بمدى تحقيق هذه الفروض للغايات والأهداف المبتغاة منها، فطلب الشارع في هذا النوع من الفروض منصب على إيجاد الفعل لا على فاعل معين[2]، وهذا يجعلها فروضاً اجتماعية ملزمة تتحمل الأمة بمجموعها مسؤولية أدائها على اعتبار أن تلك الفروض أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية ضرورية يحرم التساهل في تحقيقها لأنه لا يستقيم أمر أمة المسلمين إلا بتحصيلها، وهذا ما دفع بعدد معتبر من الأئمة والفقهاء الكبار كالجويني ووالده وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي علي السنجي إلى تقرير أن للقائم بتلك الفروض مزية على القائم بالفروض العينية، فهو لإسقاطه الحرج عن أمة المسلمين يحل محل المسلمين أجمعين في القيام لمهم من مهمات الدين[3].

(١) الفرض الكفائي (ما طلب الشارع حصوله من جماعة المكلفين، لا من كل فرد منهم، لأن مقصود الشارع حصوله في الجماعة، أي إيجاد الفعل لا ابتلاء المكلف، فإذا فعله البعض سقط الفرض عن الباقين) انظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط٦، ١٩٩٧م، ص٣٦

(٢) أاظر: زيدان، أصول الفقه المرجع السابق، ص٣٦ .

(٣) نظر: أبا المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧ص١٦٠، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، د.م، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت .، ص٤٣٩ .

إن إحكام الصلة بين الفروض الاجتماعية لاسيما في أبعادها السياسية وبين التصورات العقدية اللازمة لبناء الأمة المقاومة للاستبداد مهم جد للنهوض بمسؤولية أداء هذه الفروض والتي عادة ما تحول دون القيام بها كثير من المعوقات والمخاطر التي تهدد حياة الإنسان ومعيشته ومستقبله، كما أن ذلك الربط هو السبيل لنقل سُنة التدافع بين الحق والباطل من المجال النظري إلى الواقع العملي الذي يترتب عليها جزاء وعقاب إلهي دنيوي وأخروي، ولذلك تحث آيات القرآن الكريم الأمة المسلمة وتحفزها لأداء الفروض الاجتماعية المتعلقة بالتصدي للاستبداد والفساد، ومن أخص الآيات التي تؤكد المسؤولية التضامنية للمؤمنين قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[المائدة: 105]، فهذه الآية الكريمة عادة ما يستشهد بها عوام المسلمين لإيجاد مبرر نفسي يريحهم ضمائرهم بالزعم أنها تدعو الإنسان المسلم لإصلاح نفسه، والانزواء عن المجتمع ومشكلاته، بينما تفسيرها الشرعي الصحيح يؤكد على واجب المسلمين بالقيام بسُنة التدافع بين الحق والباطل وبناء الأمة المقاومة للظلم والجور والفساد والاستبداد، فقد روي أن الخليفة الراشد أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها في غير موضعها، وإنا سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب»[1].

وعليه فالواجب شرعا إيلاء أهمية كبيرة للبناء العقدي الإسلامي للأمة المقاومة للاستبداد من خلال توجيهها للقيام بسنة التدافع بين الحق والباطل مع التحذير العام للأمة بمجموعها من العاقبة الوخيمة إن هي استنكفت عن القيام بذلك قال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ * وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: 116-117]، وقد وردت العديد الأحاديث النبوية الصحيحة التي تبث في نفوس المسلمين الطمأنينة واليقين بصواب مقاومة الظلمة والمستبدين، وأن لهم نظير ذلك منزلة أعظم المجاهدين في سبيل الله، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر أو أمير جائر»[2].

(١) الحافظ المنذري، مختصر سنن أبي داود، جزء٦، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ص١٨٧، حديث رقم ٢٤٩٣ .

(٢) الحافظ المنذري، المصدر السابق، ص١٩٠، حديث رقم ٤١٧٨.

ولا يفوتنا التنبيه على وجوب أن تكون الوسائل التي يتم ممارستها للقيام بسنة التدافع بين الحق والباطل لمقاومة الاستبداد في إطار المشروعية العقدية الإسلامية فلا تخرج عنها، فلا يجوز ممارسة وسائل غير مشروعة لتحقيق أهداف ومقاصد مأمور بتحقيقها شرعا، ذلك أن « الوسائل هي كل ما أوصل إلى المقاصد، وهي مرتبطة بها من حيث الحصول وعدمه، وحكمها هو حكم ما أفضت إليه من منع أو إيجاب أو تحريم أو تحليل»[1]، وفي هذا السياق نؤكد على وجوب إدانة ورفض استعمال العنف بمختلف أساليبه وأشكاله، ومن صميم ذلك أعمال التآمر التي تتسم بالسرية، كالاغتيالات السياسية التي تستهدف شخصيات من السلطة الحاكمة أو معاونيها، والتي عادة ما يكون الهدف الرئيسي منها هو إضعاف الخصوم، وخلق حالة من الذعر والخوف لديهم، وكذلك رفض وإدانة الانقلابات التيتستهدف الإطاحة بالسلطة الحاكمة واستبدالها بسلطة أخرى اعتماداً على بعض عناصر القوة المادية المسلحة من الجيش أو أجهزة الشرطة أو الاستخبارات[2].

المبحث الخامس: تطبيق المفهوم الشامل للعبادة:

يقوم التصور العقدي الإسلامي على أنه لا يوجد نشاط أو سلوك يمارسه الإنسان المسلم إلا ويستغرقه مفهوم العبادة، ذلك ما دلت عليه آيات القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام:162]، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:56] .

ومن ثم استقر لدى الصحابة رضوان الله عليهم أن العبادة أوسع وأشمل من مجرد الشعائر العبادية، فاتجهوا بسلوكياتهم إلى بناء خير أمة أخرجت للناس، كما استمر هذا الفهم لدى التابعين وبقية السلف الصالح رحمهم الله فترة طويلة من الزمن حتى دب الوهن واستحكم في أمة الإسلام فلحق بمفهوم العبادة آثار سيئة في التصور العقدي تبعتها آثار سيئة في السلوك العملي انعكست على مختلف مجالات الحياة، فقد أصبح مفهوم العبادة لدى كثير من المتدينين فضلاً عن عامة المسلمين

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ج٢، تحقيق خالد بن عبد الفتاح شبل، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط، ١٩٩٩، ص٢٠٨ .

(٢) د. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٩٤ .

ينحصر في شعائر الصلاة والصيام والحج، وما يلحق بها من التلاوة والذكر والدعاء والاستغفار، بمعنى أنه قد جرى فصل عقدي بين طبيعة النشاط المنصرف إلى ما يكون بين الإنسان وخالقه وبين النشاط المنصرف إلى ما يكون بين الناس وبعضهم، باعتبار النوع الأول عبادة، والآخر ليس مما تستغرقه العبادة، وهذا في الحقيقة فهم مغلوط فشعائر الصلاة والصيام والحج وما يلحق بها وإن كانت أركانا أساسية في بناء الإسلام، فإنها رغم مكانتها السامية وأهميتها الكبرى تظل جزء من العبادة وليست كل العبادة التي يريدها الله من عباده.

وترتيباً عليه فإن تحرير مفهوم العبادة من الفهم المغلوط الذي طرأ عليه، من أهم ما يجب أن يتجه إليه التأصيل والتنظير في الوقت الراهن، وذلك من خلال توضيح المفهوم الشامل للعبادة، فدائرة العبادة التي خلق الله لها الإنسان وجعلها غايته ومهمته في الأرض دائرة رحبة واسعة تشمل شؤون المسلم كلها وتستوعب حياته جميعاً، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام:162]، وهذا يستوجب أن تتجه المهمة الدعوية والتربوية والتثقيفية لبناء الأمة المقاومة للاستبداد بإيصال المسلم لحالة اليقين بأن العبادة الحقة التي يريدها الله تعالى ليست مجرد شعائر تعبدية تؤدى، بل هي قبل ذلك شريعة ومنهاج شامل لمختلف جوانب الحياة سياسيا وإقتصاديا وتعليميا وتربويا واجتماعيا وأخلاقيا ... إلخ، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[الجاثية: 18]، وقال عز من قائل: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[المائدة: 48]، فمتى ما استيقن الإنسان المسلم حقيقة هذا وتمثله سلوكاً عملياً يستغرق جهده وحياته، فإنه لا محالة سينظر لواجب الأمة في مقاومة الإستبداد على أنه جزء مهم من العبادة التي يريدها الله ويرتضيها من عباده، فمناصحة الحاكم لتصويب وتحسين سياساته وممارساته عبادة سياسية من صميم الدين، فعن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة قلنا لمن ؟ قال: لله، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم»[1]، وقد قرر العديد من كبار الأئمة والعلماء أن هذا الحديث أحد أربعة أحاديث تجمع أمور الإسلام، وعلق الإمام النوويشارح الحديثعلى كلامهم بأن الأمر ليس كما قالوا، بل مدار الإسلام على هذا الحديث وحده[2]، كذلك الحسبة على الحاكم وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر عبادة سياسية أمر بها المولى عباده المسلمين، قال تعالى:

(١) الإمام مسلم، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٥، حديث رقم ١٩٤ .

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٥ الحاشية .

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]' فالآية خطاب عام بالنهي عن المنكر مهما كان مصدره، كذلك الشورى وما تقتضيه من عدم ترك الأمر للحاكم ليستأثر ويستبد بشؤون السياسة والحكم دون مشاركة الأمة أو من تنيبه أو يمثلها من أهل الحل والعقد، هو سلوك سياسي من صميم العبادة، فقد جاء بين فريضتين من شعائر العبادة، قال تعالى:﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[الشورى: 38]، كذلك فإن طاعة الأمة للحاكم طاعة مبصرة في المعروف، وتقرير حقها في الاختلاف معه، وتحديد الشريعة الإسلامية كمرجع للفصل في النزاع إن حدث هو سلوك سياسي إسلامي يرتبط بصلب الإيمان والعبادة، قال تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[النساء: 59] .

والخلاصة: إن توضيح هذا المفهوم الشامل للعبادة وتحريره من الفهوم المغلوطة التي أقحمت عليه، والالتزام بمقتضايته شرط ابتداء وبقاء لبناء الأمة المقاومة للاستبداد، ومن ثم فلابد أن يستقر في ذهن المسلم حقيقة أن وجوده المثمر والنافع على الأرض إنما يتأتى بخضوعه لله وحده، وأن السلطة العليا والكلمة الفصل إنما يجب أن تكون لله وحده، وأن القبول بإهدار كرامة المسلم وظلمه وقهره ومنعه من حقوقه وحرياته الشرعية يتطلب مقاومة الاستبداد والتسلط، وقد اثنى المولى سبحانه وتعالى على من يقوم بهذا المسلك، وحمد المظلوم الذي ينتصر ممن بغي عليه، فقال عز من قائل:﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾[الشورى: 39] .

خـاتمــة:

تبين من الدراسة أن هنالك العديد من العوامل العقدية التي من شأنها أن تسهم بدور كبير جدا في بناء الأمة المقاومة للاستبداد السياسي، وهذه العوامل تعمل على مستويين الأول: من جهة الوجود حيث توصلت الدراسة إلى أن الإيمان بمفهومه العقدي الأصيل كما تعبر عنه نصوص الكتاب والسنة يأتي على رأس تلك العوامل، وفي إطاره تأتي الإسهامات العقدية الكبيرة الناجمة عن ضرورة اقتران الإيمان بالعمل الصالح باعتباره شرط ابتداء لبناء الأمة المقاومة للاستبداد، ويتعزز دور هذا العامل بدور عامل عقدي آخر يتمثل في الإسهامات العظيمة للإيمان بالقضاء والقدر في بناء نفسية الأمة المقاومة

للاستبداد، أيضا يأتي في هذا المستوى دور عامل عقدي آخر يتمثل في ضرورة القيام بسُنة التدافع بين الحق والباطل، وكذلك تأتي الأدوار الكبيرة التي يضطلع بها تطبيق المفهوم الشامل للعبادة.

وأما المستوى الثاني: الذي تعمل في إطاره العوامل العقدية لبناء الأمة المقاومة للاستبداد السياسي فينصرف إلى رفض التصورات العقدية المغلوطة التي تعيق إعادة بناء الأمة المقاومة للاستبداد، وقد خلصت الدراسة إلى أن هنالك ثلاث تصورات عقدية مغلوطة ينبغي تصحيحها لكي يسهل إعادة بناء الأمة المقاومة للاستبداد، وتتمثل في الجبرية السياسية، والإرجاء السياسي، وفكرة المهدي المنتظر.

المـــراجـــــع:

1. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الرياض، مكتبة دار السلام، ط1، 1997م.
2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة،ج2، تحقيق خالد بن عبد الفتاح شبل، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط، 1999م.
3. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1995م.
4. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل،ج1، تحقيق أحمد فهمي، بيروت، دار السرور، ط1،1948م
5. أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج4، بيروت، دار المعرفة، د.ط، 1996م.
6. أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.
7. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، ج 7، تحقيق د. عبد العلي عبد الحميد، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، ٢٠٠٣ م .
8. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر،بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987م.
9. أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج2، المكتب الإسلامي، 1988م، ط3، ص 904، حديث رقم 5074
10. أحمد بن حنبل، المسند، ج 18، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط1، 2001م.
11. جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، د.م، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت .
12. الحافظ المنذري، مختصر سنن أبي داود، ج6، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية،د.ط، د.ت. .

13. د. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م.
14. د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2002م.
15. عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت، دار الشرق العربي، ط5، 2003 م.
16. د. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1994م.
17. د. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط6، 1997م.
18. د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم،بيروت،مؤسسة الرسالة، ط1، 1982م .
19. محيي الدين النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج1، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994م.
20. جهيمان العتيبي،موسوعة الجزيرة نت، على الرابط https://www.aljazeera.net/ency-clopedia/2016/2/21/%D8%AC%D9%87

حضور الغزالي في الفكر الديني والفلسفي بالأندلس

د. أحمد الفراك[١]

الملخص

امتدت شهرة الإمام الغزالي العلمية إلى مشارق الأرض ومغاربها، وتُرجمت مؤلفاته إلى كثير من اللغات، وأُنجزت حول تراثه آلاف الأبحاث والدراسات والرسائل والأطروحات، ويُهمُّنا في هذا البحث تأكيد حضور الغزالي في الأندلس من خلال ما توفر لدينا من معطيات نراها كافية لمعرفة منزلة الغزالي في الفكر الأندلسي وللاعتراف بتأثيره في فلاسفة الأندلس في الثقافات الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلامية. من خلال محورين اثنين: أحدهما يُبين أستاذية الغزالي في المشرق والمغرب، والثاني يُبرز بعض معالم تأثير الغزالي في ابن العربي وابن رشد وابن ميمون.

Abstract

La renommée scientifique de l›Imam Al-Ghazali s›est étendue à l›est et à l›ouest de la terre, et ses œuvres ont été traduites dans de nombreuses langues, et des milliers de recherches, études, thèses et mémoires ont été réalisés sur son héritage. Dans cette recherche, nous souhaitons confirmer La présence d›Al-Ghazali en Andalousie à travers les données dont nous disposons et que nous considérons suffisantes pour connaître le statut d›Al-Ghazali dans la pensée andalouse et pour reconnaître son influence sur les philosophes andalous des trois cultures; Judaïsme, Christianisme et Islam. À travers deux axes : l'un montre la chaire d'Al-Ghazali à l'Est et à l'Ouest, et le second met en évidence certaines des caractéristiques de l'influence d'Al-Ghazali sur Ibn Al-Arabi, Ibn Rushd et Ibn Maimon.

---

(١) رئيس شعبة الفلسفة والفكر الإسلامي والحضارة بكلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي، بتطوان، تاريخ استلام البحث، ٢٠٢٣/٣/١٢م، وتاريخ قبوله للنشر، ٢٠٢٣/٤/١٥م

مقدمة

الأستاذ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي(450هـ-505هـ/ 1058م -1111م) علاَّمة من أشهر وأكبر علماء الإسلام، وأستاذٌ مبرز من أساتذة الفلسفة والفكر الإسلامي مشرقا ومغربا، فقيهٌ ومُربي وأصولي ورياضي وفيلسوف ومتكلم ومنطقي وصوفي، ناظر كبار علماء عصره، وظهر كلامه عليهم، واعترفوا بفضله وسعة اطلاعه، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، وازداد شهرة وتألقا، واستمر في نبوغه وتأليفه وتعليمه، فصنع بمسيرته العلمية الحافلة فارقا في تاريخ الفكر البشري، وأثر في الفكر الإسلامي والفلسفة الأوربية والفكر المسيحي الوسيط والفكر اليهودي، بل وفي الفلسفة الحديثة أيضا[1]، و«يعتبر الغزالي تاريخيا وبإجماع المواقف أول من أدخل المنطق اليوناني إلى الأصول الإسلامية بشكل عريض وواضح»[2]، وقد قارن ويليام جيمس ديورانت (James Durant William) منهجه بمنهج أوغسطين (ت430م) في الفلسفة المسيحية، وبيَّن تفوُّق منهجه المعرفي على إيمانويل كانط (ت1804م) وسبقه لسببية دفيد هيوم (ت1776م)، وخاصة في حرصه على معرفة الحقيقة وإثبات قصور العقل عن الإدراك النهائي للمعرفة، بل اعتبره «أعظم علماء الدِّين المسلمين، الذي جمع بين الفلسفة والدِّين، فكان بذلك عند المسلمين، كما كان أوغسطين عند الأوربيين»[3].

وسنركز القول في هذه الورقة على إبراز بعض معالم حضور أستاذية الغزالي في الفكر الديني والعلمي بالمغرب والأندلس.

---

(١) انظر: النزعة النقدية في فلسفة أبي حامد الغزالي، يوسف العاصي، الطويل، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٢٧٣

(٢) العجم، رفيق. المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ط ١، ١٩٨٩م، ص ١٧٧

(٣) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمُود وآخرون، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ط١، ١٤٠٨ه/ ١٩٨٨م، (انظر الفصل السابع «الغزالي والنهضة الدينية»من الباب الرابع عشر «عظمة المسلمين واضمحلالهم». انظر أيضا:

Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen: [Rezension],- Frick Heinrich, Theologische Literaturzeitung, Evangelische Verlagsanstalt, ١٩٢٠, Volumen: ٤٥, Número: ٣, Páginas: ٣١-٣٠

المبحث الأول: أستاذية الغزالي في العالم الإسلامي مشرقا ومغربا

اطلع المسلمون على القول الفلسفي اليوناني بمدارسه المختلفة، لكن ثمار هذا الاطلاع أينعت بشكل منهجي قوي مع الغزالي كما يؤكد الجابري بقوله «الواقع التاريخي يؤكد أن المنطق اليوناني لم يبدأ توظيفه في الدائرة البيانية من أجل تأسيس قضاياها وأطروحاتها إلا مع الغزالي وبعده، أي ابتداء من العقد الأخير من القرن الخامس الهجري»[1]، على عكس القول الشائع بأن الغزالي أوقف المد الفلسفي في الثقافة الإسلامية العربية، وقدم مشروعا تلفيقيا متناقضا، و«الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا، فظل مغلقا على ما يزيد على سبعة قرون»[2]، وهو الموقف نفسه الذي أشاعه ماجد فخري في تاريخ الفلسفة الإسلامية[3]...

لقد اشترك في مخاصمة الغزالي على الأقل خصوم أربعة؛ خصوم الأشاعرة لأشعريته وأنصار المعتزلة لنقده إياهم، وخصوم الصوفية لتصوفه، وخصوم المنطق لتمنطقه. هذا فضلا عن الجمهور المخاصم للغزالي تأثرا بالرأي السائد للمستشرق الألماني (De Boer) في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام»[4]، كما أكد ذلك الأستاذ الجابري في كتابه «نحن والتراث»[5]. حيث رسخ بور تقابل الثنائيات تقابلا تاما (التناقض) فلا لقاء بين الدين الفلسفة، ولا بين العقل والنقل.... حيث عُرض باسم العقل والعقلانية ما يستوجب أن يعاد فيه النظر وفحص دعواه وتحليل قضاياه.

إضافة إلى ما رسخه سلمون مونك وإرنست رينان ولفيف من المستشرقين الذين استعجلوا الحكم على لحظة الغزالي كما لحظة ابن تيمية وغيرهم، وقد تأثر بهم كثير من الباحثين، وخاصة تلاميذ المدرسة الفلسفية الفرنسية بخلفيتها المشتهرة في الخصومة مع ما يمت إلى الدين بصلة فبالأحرى ما هو إسلام.

(١) الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١٢، ٢٠١٧م، ص ٨١- ٤٣٦

(٢) زكي نجيب، محمود. من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٥

(٣) فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٧٤م، ص ٣٧١-٤٢٩

(٤) ديتجيتزي، بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٥، د.ت.

(٥) الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١م، ص ٧٨-٧٩

ولا تزال الثروة المعرفية التي أثلها الإمام الغزالي تستوقف الباحثين في تاريخ الفلسفة والعلوم والأفكار بمختلف توجهاتهم الفكرية واهتماماتهم العلمية وانتماءاتهم المذهبية، وما تركه هذا البحاثة من عطاءات معرفية غزيرة لا تزال تتلقاها الأجيال المتلاحقة بالتقدير الكبير، سواء ممن اتفقوا معه وهم كثرة تستعصي على الحصر أو ممن اختلفوا عنه وهم قلة[1]. ولقد لخص فكر الغزالي مرحلة نضجٍ معرفي كبير بلغها الفكر الإسلامي العربي القديم، وخاصة بعد اتصاله بالتراث اليوناني واشتباكه معه، ونقده لمنهج الترجمة وقصوره عن تحقيق الإبداع في التفلسف، لما صرح أن «المترجمين لكلام أرسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم»[2]، واستحضار ما استتبع ذلك من مدافعة عقدية ومناظرة كلامية ومواجهة بين المدارس الفكرية المختلفة.

ومن هذا المعطى يصعب تصديق بعض المواقف الفكرية المعاصرة التي انطبعت بطابع الاستعجال والانتقاء والإديولوجيا في قراءتها لمضامين الثروة المعرفية التي أنتجها الغزالي، ولم تستوعب الخلاصات التي انتهى إليها من خلال تجربته في الترقي في معارج التعرف، فهو فيلسوف راسخٌ في التفلسف بطريقته التي تفرد بها عن غيره، يسدد ويقارب نعم، لكنه ظل راسخا في علم المعقولات.

يمكن القول بأن فكر الغزالي شكلبحق «محطة وانفراجا في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي في الحضارة الإسلامية والعربية، نظرا لثراء تجربته الروحية وغناء تكوينه العلمي الذي أقدره على تصدر مجالس المناظرة والتصدي لمختلف المشكلات العلمية والفكرية في عصره، مما جعله قائدا لثورة فكرية كبرى أعادت ترتيب خارطة الفكر الإسلامي العربي آنذاك»[3].

وفي هذا السياق لا نستبعد تأثر الغزالي بمن سبقه من العلماء والفقهاء والفلاسفة والمتكلمين والصوفية، ونذكر ممن تأثر بتجربتهم وفكرهم الحارث المُحاسبي (ت243هـ) والجنيد البغدادي

(١) نذكر منهم أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي الإلبيري (٤٥٧-٥٣٧هـ) في كتاب «النكت والأمالي في النقض على الغزالي».
مصادر الترجمة: الأعلام للزركلي، ٦/١١٥، التكملة لابن الأبار، ص ١٧٣ والوافي بالوفيات، ٣/٤٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة، تحقيق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م، ص ٤٥

(٣) الفراك، أحمد. آليات التقريب التداولي وتشغيل المنطق عند الغزالي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط ١، ٢٠١٨م، ص ١٣

(ت298هـ)، وأبي طالب المكي (ت386هـ)، وأبي القاسم القشيري (ت465هـ)، وأبي المعالي الجويني (ت478هـ)، والراغب الأصفهاني (ت502هـ)، بالإضافة إلى الفارابي وابن سينا، وغيرهم. لكنه وُفق في أن يصنع لنفسه كاريزما خاصة يكاد يغطي بها عن أساتذته وتلاميذه، وأن يعارض الأنطولوجيا اليونانية التي غلبت على الفكر الفلسفي العربي في بدايته. ولا نستغرب ذلك وقد وصفه الإمام الجويني وهو لا يزال في مرحلة الطلب بـ «البحر المغدق».

كان الغزالي أستاذا للتعليم العالي حقا (وإن لم يكن أستاذا جامعيا)، أستاذا مبرزا وباحثا خبيرا، بل كان أستاذا للأساتذة ومُكوِّنا للمُكوِّنين بتعبيرنا المعاصر، يُذكر أنه لما ألف كتاب المنخول في علم الأصول، قال له شيخه الإمام الجويني: «دفنتني وأنا حي، هلا صبرت حتى أموت»[1] تعبيرا عن نبوغه وإمامته، وقال عنه أحد طلبته النجباء، وهو ابن العربي المعافري: «رأيت الغزالي ببغداد يحضر درسه أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم» كما شهد له بأنه «يعرف من أين تؤكل كتف الاستدلال»[2]، وبقي أستاذا متميزا إلى أن اعتُقِل عن التدريس سنة 488هـ، بعدما اكتشف أن الانغماس في العلائق ولوثة حُب الظهور وانتشار الصّيت والحرص على المكانة عند الناس والجاه عند السلطان تُفسد على الأستاذ نيته وتضيع له آخرته، وتمنعه من «التعطش إلى درك حقائق الأمور».

ولم يشكل فكر الأستاذ الغزالي انتكاسة ولا تقهقرا كما أشاع بعض المقلدة من المحْدثين ممن غلبتهم نزعاتهم الإديولوجية على الإخلاص للبحث العلمي في تراث الرجل ووعيه العميق بأزمة المعرفة وأزمة الحضارة، متأثرين بحكم فريدريك هيجلGeorg Wilhelm Friedrich Hegel القاسي على الثقافة الإسلامية العربية لما اعتبر أن «المرحلة العربية الاسلامية لم تضف شيئاً للعقل الإنساني»، والمستشرق الألماني دي بور De Boer في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام»[3]،والمستشرق الألماني جولد تسيهرIgnác Goldziher في بحوثه عن الفلسفة الإسلامية واليهودية، وماكس هورتن Max Horten في حديثه عن فلسفة الإسلام، والمؤرخ الفرنسي أرنست رينانErnest Renan

(١) ابن الجوزي، عبد الرحمن. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، ١٢٥/١٧

(٢) المعافري، أبو بكر بن العربي. قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٤٥٠

(٣) دي تجيتزي، بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٥، د.ت.

صاحب الرشدية اللاتينية الذي مجَّد ابن رشد واعتبره رمزا للعقلانية والتقدمية والفلسفة العلمانية، كما اعتبر أن «العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية»[1] بل عدَّ الغزالي بمثابة محكمة تفتيش للفلسفة، وهو القول الذي ردده أستاذنا الجابري، وتم نقله إلى مقرر الفلسفة بالتعليم الثانوي على أنه معرفة أولية تلقن للتلاميذ.

وهو الرأي المُغرض نفسه الذي نقله بعض مُدرسي الفلسفة من اليسار العربي، حيث وقع الغزالي ضحية قراءات إديولوجية متحيزة وغير منصفة، فلم ينصفوا الرجل بل تحاملوا عليه وحاولوا التهوين من إنتاجه الفلسفي وتصنيفه ضمن حقول التصوف والمعرفة الخيالية التي تتعارض مع العقلانية الفلسفية، فرأى بعضهم «أن تعاطي الغزالي للفلسفة لم يرم إلى التفلسف بقدر ما رمى إلى تهديم الفلسفة»[2]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وقع الغزالي أيضا ضحية مفكري التديُّن المتشدد الذي يتلصص على العقائد ويتصيد الأخطاء عند من يعتبرهم خصوما أو أعداء ليُشهر بهم، وبذلك يقلص تأثيرهم وانتشار أفكارهم، أمثال الذين حسبوه من الباطنية، رغم أنه كان أشهر من فَضَح الباطنية.

ومن جهة أخرى سُميت لحظة الغزالي عند بعض الباحثين المستعجِلين وغير المنصفين بلحظة «انفصال العقل عن الشرع» وتقابلهما، والحق أنه جاء ليُصلح بينهما وإن أبقى على أنهما متمايزان، ليكون العقل سامعا للشرع، وليس أصلا من أصول الحكم فيه، لأنه لا يوجب شيئا بذاته ولا يستقل بالمعرفة من تلقاء نفسه، و«الأحكام كلها منفية قبل ورود الشرع»[3]، من غير انفصال بينهما أو استغناء أحدهما عن الآخر، أو معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، «فالـمُعرض عن العقل مُكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس، مُغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العوراء لأحدهما متدلل بحبل مغرور»[4]

ولتميز منهج الغزالي في إنتاج المعارف وحفظها والمحاججة عليها أثمرت تجربته العلمية والتعليمية

---

(١) إرنست، رينان. ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م، ص ١٠

(٢) الحبابي، محمد عزيز. ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨م، ص١١٨

(٣) الغزالي، أبو حامد. المستصفى في علم الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت، ص ٢١٧-٢١٨

(٤) الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، د.ت، ص٢-٣

مئات التلاميذ من العلماء في المشرق والمغرب[1]، والذين أحدثوا باجتهاداتهم أثرًا كبيرًا في تقدم الثقافة الإسلامية العربية تربية وعلما ومنطقا وفلسفة وكلاما وسياسة، وفي هذا السياق يحسن بنا أن نورد موقف طه عبد الرحمن منه حيث قال: «أرى فيه مفكرا عملاقا قصر معاصرونا عن مطاولة عقله الكبير، فبخسوه حقه، وظلموه أيما ظلم»[2].

ولا شك أن ما خلفه الغزالي من معارف واسعة (حوالي 457 مؤلفا) هو اجتهاد بشري ناذر، ينم عن عقل هندسي جبار، فالرجل يكتنز مهارات عالية في التحليل والتركيب والنقد والبناء المنهجي والمعرفي للعلوم، دون أن يغيب عنا أن عمل الإنسان مهما جلَّ فإنه عملٌ مظروف بظروفٍ ومشدودٌ إلى آراء ومتصل بواقع ثقافي وسياسي وعلمي.

المبحث الثاني: أثر الغزالي في الفكر الديني والعلمي بالغرب الإسلامي

تلقَّت الأمة الإسلامية مشرقا ومغربا تراث الغزالي بالقبول والاستحسان، بل جعلته موضع قدوة، فتأثرت به أغلب مؤلفات الفقه والأخلاق والتصوف والفلسفة والوعظ من القرن الخامس الهجري إلى اليوم، كما أن أكثر المؤلِّفين في هذه الحقول يرجعون إليه، حتى قيل إنه من النادر أن تنشأ مكتبة في أي قطر من البلاد الإسلامية، ولا تشتمل على طائفة من مؤلفات الغزالي في الأصول والفلسفة والفقه والأخلاق والتصوف والمنطق. فلقد عظمه كبار علماء المغرب والأندلس: فقهاء وصوفية ومتكلمين ومناطقة، فعدَّه مثلا أبو الحسن الشاذلي حبرا من الأحبار وشهد له أبو العباس المرسي بحيازته مرتبة الصديقية العظمى، وأثنى عليه ابن العربي المعافري وابن العربي الحاتمي والقاضي عياض والسبكي[3] واليوسي والهبطي والفاسيوالسوسي وغيرهم، واتخذ الفقيه الصوفي ابن عاشر دفين مدينة سلا كتاب إحياء علوم الدين إماما له ولتلاميذه، إذ «جعله بين عينيه واتبع ما فيه» بتعبير ابن قنفد[4].

(١) ذكرهم مرتضى الزبيدي في كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ٢٠٢٠م، ٢٦/١، ومنهم رشيد رضا الذي أثنى عليه في تفسير المنار، دار المنار، ص ١٢٢

(٢) طه، عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص ١٣٠

(٣) ذكره بتعظيم كبير في كتابه في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى».

(٤) ابن قنفد، أحمد الخطيب. أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، مطبعة أكدال، الرباط، ط ١، ١٩٦٥م. ص ح

وللتذكير بحضور الغزالي في الفكر الأندلسي والمغربي نقترح الإلماع إلى ثلاثة نماذج على هذه الدعوى:

أولا: ابن العربي المعافري قطرة من بحر الغزالي

لا نبالغ إن قلنا بأن القاضي ابن العربي المعافري هو «قطرة من بحر» الغزالي، فهو الذي فتح صدره لهذا الطالب المجتهد، وخصه بالتكريم والتقريب، وأثنى عليه في غير ما موضع، من قبيل ما ذكره في رسالته إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين، وبقي التلميذ إلى جانب شيخه، يغترف من بحره، ويقتبس من أنواره، ويتردد إليه في خلواته وجلواته، نحو عامين كاملين، فسمع عليه كتبه، واستكشف عقيدته ومذهبه[1]، وقد قال: «قرأتُ عليه جماعة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه «الإحياء لعلوم الدين» فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، والمستكشف عن طريقته: لأقف من سر تلك الرموز التي أرما إليها في كتبه، على موقف تام المعرفة، وطفق يجاوبني مجاوبة الناهج لطريق التسديد للمريد، فقال لي من لفظه، وكتب لي بخطه»[2]. وقال أيضا: «وَرد علينا دانشمند[3](العلَّامة) برباط أبي سعيد، بإزاء المدرسة النظامية، مُعرضا عن الدنيا، مُقبلا على الله تعالى، فمشينا إليه، وعرضنا أمنيتنا عليه، وقلت له: أنت ضالتنا التي كنا ننشد، وإمامنا الذي به نسترشد، فلقيَنا لقاء المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الصِّفة، فإنه كان رجلا، إذا عاينته، رأيت حالا ظاهرا، وإذا عالمته وجدت بحرا زاخرا، وكلما اختبرت، اختبرت، فقصدت رباطه، ولزمت بساطه، واغتنمت خلوته ونشاطه، وكأنما فرغ لي، لأبلغ منه أملي، وأباح مكانه، فكتب لي لقاه، في الصباح والمساء، والظهيرة والعشاء، كان في بزته أو بذلته، وأنا مستقل في السؤال، عالم حيث تؤكل كتف الاستدلال. وألقيته حفيا في التعليم، وفيا بعهدة التكريم»[4].

ولهذا نؤكد مع عبد المجيد الصغير على أن نبوغ ابن العربي الفكري و«تميزه العلمي إنما جاء بمناسبة اتصاله وارتباطه بالغزالي»[5]، والمطلع على تراثهما يستنتج أن أغلب مواقف القاضي تشبه إلى

(١) مع القاضي أبي بكر بن العربي، سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٤٢.
(٢) العواصم من القواصم، ١/٢٠.
(٣) قانون التأويل، أبو بكر بن العربي المعافري، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٤٥٠
(٤) المرجع نفسه، ص ٤٥٠ – ٤٥١.
(٥) «البعد السياسي في نقد القاضي بن العربي لتصوف الغزالي»، عبد المجيد الصغير، ص ١٧٣

حدٍّ كبير مواقف الغزالي، والمسألة هنا لا تتعلق بوقوع الحافر على الحافر وإنما هي تشبع القاضي بتراث شيخه، إلى درجة أنه يأخذ منه بكثرة ولا يحيل عليه، و«مقارنة بسيطة بين «شفاء الغليل» أو «المستصفى» للغزالي وبين أحكام القرآن لابن العربي تبين لنا مدى تقارب فكرهما»[1]، خاصة في مجال قواعد الاستنباط العقلي والاجتهاد الأصولي والسياسة الشرعية»[2]، ليستنتج الصغير بأن «وشائج التقارب وروابط الوحدة بين ابن العربي والغزالي ليست هينة، بل هي وحدة شاملة سواء على مستوى الأرضية الفكرية النظرية أو الأرضية السياسية الواقعية»[3]. كما خلص عبد المجيد الصغير بهذا الخصوص إلى أن موقف ابن العربي هو موقف السلطة المرابطية من كتب الغزالي[4].

وقد علَّق ابن القطان المراكشي على هذه الفعلة الشنيعة (إحراق الإحياء) التي لا يرتكبها إلا الجُهال، بقوله: «وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم الذي ما أُلِّف مثله سببا في زوال ملكهم وانتثار سلكهم واستئصال شأفتهم»[5]، ولا أدري هل أحرقوها وهم يعلمون ما فيها من نقد لموالاة الفقهاء للسلاطين موالاة مطلقة، أم لجهلهم بما فيها كما ذهب إلى ذلك ابن طملوس في مختصره المنطقي، حيث قال: «فأُحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها»[6]، لأن السلطان أمر بتخصيص خطبة في جميع المنابر تأمر بذمِّ الغزالي وحرق كتبه وترهيب من قرأها أو اقتناها، ووافق أغلب الفقهاء أهواء السلطان وظل الحال على ما هم عليه من التحذير من كتب الغزالي والتهديد لمن يقرأ له أو يعتد بقوله في المغرب والأندلس[7]،إلى أن أبطل تلك الأوامر ابن تومرت، فدار الفقهاء حيث

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٥

(٢) المرجع نفسه، والصفحة

(٣) المرجع نفسه، والصفحة

(٤) تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، عبد المجيد الصغير، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٦٥

(٥) المرجع نفسه، ص ٧٢

(٦) المختصر في المنطق، يوسف بن محمد ابن طُملوس، تحقيق فؤاد بن أحمد، دار الأمان، الرباط، ط ١، ٢٠٢٠م، ص ١٢، وانظر أيضا: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، طبعة محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، ط ١، ١٩٤٩م، ص ١٧٣-١٧٩

(٧) انظر منشور صادر من ديوان الإنشاء المرابطي يحمل رسالة من تاشفين بن علي بن تاشفين إلى أهل بلنسية سنة ٥٥٣٧/١١٤٣م، يأمرهم بحرق كتاب الإحياء للغزالي (خاصة الفقرة التاسعة). ضمن: نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ١٤٢٠ه/٢٠٠٠م، ص ١٧-٢٠

دار السلطان وأخذوا يمدحون الإحياء حينذاك ويظهرون إعجابهم بكتب الغزالي وإمامته، «فصارت قراءتها شرعا ودينا بعد أن كانت كفرا وزندقة»[1]. وللتوسع يمكن الرجوع إلى مقالنا ضمن أعمال ندوة علمية دولية خصصت لتراث ابن العربي المعافري نظمتها كلية أصول الدين بتطوان سنة 2022[2].

ثانيا: ابن رشد ناقدا للغزالي، أو ابن رشد غزاليا

بناء على معرفتنا بالغزالي يمكن القول بأنه أثر في تطور الفكر الفلسفي وانتشاره بالأندلس والمغرب، إذ نجده حاضرا بقوة مع المؤسس الأكبر للفلسفة الأندلسية أبو بكر ابن باجَّه (523هـ) في تدبير المتوحد[3]، قبل أن ينتشر ذكره وعلمه ومنهجه في الأوساط العلمية والثقافية بالأندلس والمغرب. وقياسا على اعتبار جون جاك روسو أن كتاب الأمير لماكيافلي «مرجع الجمهوريين» لأنه يمدهم بمفاتيح فهم رموز منظومة الاستبداد ونقاط ضعفه من أجل قلب الطاولة عليه، يمكننا أن نعتبر الغزالي هو «مرجع العقلانيين» في التراث الديني والفلسفي بالمغرب والأندلس.

ولا نجانب الصواب إن قلنا ابتداء بأن ابن رشد هو حسنة من حسنات الغزالي، حيث لم يفارق هاجس الغزالي اهتمامات ابن رشد وهو يشرح ويؤلف ويكتب ويحاج، ولكم أن تطالعوا كتاب أحد الباحثين المختصين في تراث ابن رشد وهو محمد مساعد رحمه الله الذي كتب «بين مثابتين»[4]،لتتأكدوا من أن نصوص الغزالي ومفاهيمه واستدلالاته حاضرة بكثرة وبقوة في تراث ابن رشد، سواء صرح بذلك أو أخفاه، وقد جاءت عناوين فصول هذا الكتاب الفريد في بابه كما يلي: الفصل الأول: «الغزالي والحضور الأصولي عند ابن رشد»، والفصل الثاني: «الغزالي والحضور الفلسفي عند ابن رشد»، والفصل الثالث: «الغزالي والحضور السيكو-إيديولوجي عند ابن رشد». مؤكدا «الموقع الذي يشغله أبو حامد، والأهمية التي يحظى بها في ثنايا الخطاب الفلسفي لابن رشد،

(١) المرجع نفسه، ص ١٣

(٢) ندوة دولية نظمتها شعبة»الفلسفة والفكر الإسلامي والحضارة» وشعبة «أصول الدين وتاريخ الأديان»، بكلية أصول الدين بتطوان، في موضوع: «الإمام أبوبكر ابن العربي المعافري وتراثه: قراءات وأنظار»، يومي ٢٦-٢٧ شعبان ١٤٤٣هـ الموافق ل ٢٩-٣٠ مارس ٢٠٢٢م، وقد شاركتُ فيها بورقة في موضوع أثر الغزالي في ابن العربي وملابسات انقلاب هذا الأخير على شيخه.

(٣) ابن باجه، أبو بكر. تدبير المتوحد، ص ٢٩

(٤) مساعد، محمد. بين مثابتين، منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، منشورات الشارقة عاصمة الثقافة الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة، ط ١، ٢٠١٤م،

باعتباره واحدًا من العناصر الأساسية المكونة لنسيج هذا الخطاب»[1]، كما اعتبر أن الغزالي شكل الخميرة الأولية في بناء القول الفلسفي الرشدي. حيث «لا تنحصرُ علاقة الغزالي بأبي الوليد في إطار رباطات ووشائج، بقدر ما يتعداه من حدود فاصلة وقطائع»[2].

ويرجع الفضل في تأليف فيلسوف قرطبة لأعماله الفلسفية إلى طبيعة القراءة التي قام بها لتراث الغزالي الذي انكب عليه صاحب «تهاتف التهافت» وهو يحاكي ويعارض مضامين كتاب «تهافت الفلاسفة»، من أجل الإقناع بأطروحة التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الملة والحكمة، أو بين الحكمة والشريعة، منتصرا لموقف ابن باجه الذي استأنف القول القديم مع الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، ولم يحد عنه. ولا تكاد تحصى آثار الغزالي في علماء الأندلس والمغرب إلى اليوم[3].

ثالثا: موسى بن ميمون، أو الغزالي في الفكر اليهودي

موسى بن ميمون، الفيلسوف المغربي اليهودي يمثل نموذجا لهذا التأثير، وقد حضي باهتمام بالغ من طرف الباحثين على مر العصور، بل اعتبره بعضهم من الفلاسفة المسلمين، مثل الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي قدم لكتاب «موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته» لصاحبه اسرائيل ولفنسون، أخذا بعين الاعتبار أن الشهرستاني قد عدَّ حُنين بن اسحاق النصراني أيضا فيلسوفا إسلاميا، فهو وأمثاله فلاسفة إسلاميون لأنهم نشأوا في المجتمع الإسلامي وتفاعلوا مع ثقافته وشاركوا فيها بقدر ما أخذوا منها، فابن ميمون إسلامي بالمعنى الحضاري العام وليس بالمعنى الديني.

وكما يشير إسرائيل ولفنسون إلى أن ظهور التفكير الفلسفي اليهودي في القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالثقافة الفلسفية الإسلامية؛ فكتاب «دلالة الحائرين» قد يعد العمل الفلسفي الأهم لموسى بن ميمون، الذي حضي باهتمام بالغ من طرف الباحثين، يمثل نموذجا لتفاعل العقلانية اليهودية مع العقلانية الإسلامية بخصوص المنهج فيفهم النص الديني وتأويله، وخاصة في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة.

---

(١) مساعد، محمد. بين مثابتين، منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص ١٨

(٢) المرجع نفسه.

(٣) ممن تأثروا به نذكر ابن برجان والقاضي عياض وعبد الجليل القصري والهبطي واليوسي....

كثيرة هي الأسئلة التي تثار حول ابن ميمون وحول كتابه «دلالة الحائرين» الذي يتضمن شرحا للمشنا، والذي يبدو أنه يماثل أجزاء منثلاثة كتب للغزالي، وهي: «المنقذ من الضلال» و«القسطاس المستقيم» و«ميزان العمل»، ولا نغمر إن قلنا بأنها يجسد روح الثقافة العالمة في الأندلس، فعن الغرض من تأليف هذا الكتاب يقول صاحبه: «إذ ليس غرض هذه المقالة كلها وكل ما هو من نمطها هو علم الشريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دينٍ قد اتضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه أو يفهم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة فبقي في حيرة ودهشة»[1]، بل ذكر ابن ميمون الغزالي باسمه في دلالة الحائرين مرات كثيرة، وتأثر به في جولاته ومقولاته ومعاركه في الأصول والتصوف والفلسفة والكلام والسياسة، كما ذكر أيضا ابن رشد وتأثر به.

وعلى غرار تأثر الغزالي بمنطق أرسطو، قال ابن ميمون في نص الخطاب الذي بعثه إلى مترجمه شموئيل بن تيبون: «ويمثل عقل أرسطو أقصى ما يصل إليه العقل إذا ما استثنينا من تلقوا وحيا إلهيا»[2]،وهو لم يدرس أعمال أرسطو مباشرة، وإنما اعتمد على الملخصات العربية لهذه الأعمال، ومنها مؤلفات الغزالي التي دخلت مبكرا إلى الأندلس والمغرب، ولذلك نقول مع أستاذنا الحبابي بأن موسى ابن ميمون قناة من قنوات انتشار الغزالية بأوروبا[3].

ويمكن أن نتحدث عن شخصية يهودية مشتهرة تأثرت بالغزالي كثيرا، ويتعلق الأمر باليهودي الديانة العربي اللسان يوسف بن باقودا (1050-1120م)[4]، وهو كاتب وشاعر وحاخام وعالم عقيده من طائفه ساراجوسا، له عدة مؤلفات من أشهرها كتاب «**الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه**

(١) المرجع نفسه

(٢) رودافسكي، تمار. موسى بن ميمون، ترجمة جمال الرفاعي، دار آفاق للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٣، ص٢٧.

(٣) الحبابي، محمد عزيز. «موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أوربا «، ضمن أعمال ندوة «حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»،منشورات أكاديمية المملكة المغربية، أكادير، ط ١، ١٤٠٦ه/١٩٨٥م، ص٣٦٩.

(٤) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفة)، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، ص ١٨

على لوازم الضمائر»، اعتنى بطبعه ابراهيم سالم بن بنيامين يهودا، طبعة 1912م، وقام بتحقيق الأستاذ الدكتور أحمد شحلان سنة 2012م. وفيه محاكاة لإحياء علوم الدين للغزالي، وتقليد تام لقسم المنجيات من كتاب الإحياء، حيث حافظ على نفس الأبواب....وكتب قصيدة تحاكي مضامين المنقذ من الضلال.

ويجدر بنا أن نشير بهذه المناسبة أن المسلمين احتضنوا ابن ميمون متعلما وعالما في فاس وفي مصر وحافظوا على مؤلفاته، في مقابل إحراق كتبه من طرف الآباء الدومينيكيين بمنوبوليي جنوب فرنسا سنة 1233م.

خاتمة

نخلص في نهاية هذه الورقة إلى حصول تأثير الغزالي في خصوبة الأفكار وتطورها في المشرق والمغرب، ابتداء من القرن الخامس الهجري إلى اليوم، وقد كان فضله كبيرا على الفلسفة والتصوف وقد أحدثت مؤلفاته حوارا علميا دقيقا وعاليا بين أرباب الفكر في الثقافة الإسلامية العربية. وقد ألمحنا إلى تأثر ثلاثة أقطاب في تاريخ الفكر بالأندلس والمغرب، وهم ابن رشد وابن العربي وابن ميمون، وإلا فنماذج تأكيد ذلك التأثير الكبير للغزالي في الفكر الإسلامي واليهودي والمسيحي لا تنتهي، ويجمل أن نذكر في هذه الخاتمة أن القاضي عياض كانت له عناية خاصة بكتاب «**إحياء علوم الدين**» بالرغم من الانتقادات الموجهة لهذا الكتاب في عصره، وقد نقل إلينا نجل عياض نص حوار دار بين عياض وشيخه أبي محمد بن منصور (ت513هـ)بخصوص كتاب الإحياء. قال عياض: «لو اختُصِر هذا الكتاب واقتُصِر على ما فيه من العلم لكان مفيدا»، فرد عليه شيخه:«فاختصِرْه إذن»، فقال عياض: «أنت أخلق لذلك»، قال ابن منصور: «أحقا يا أبا الفضل؟ لئن لم تختصره فما في بلدنا من يختصره»[1].

ونحن نعرف أن اختصار كتاب أو تلخيصه أو شرحه من طرف عالم كبير أو فيلسوف أو فقيه يدل بوضوح على انتشار ذلك العمل وتلقيه بالقبول في مختلف أوساط الثقافة العالمة والاعتماد عليه في التفكير والتحليل وإعادة إنتاج المعارف ونقدها وتجاوزها.

(١) أبو عبد الله، محمد بن عياض. التعريف بالقاضي عياض. تحقيق محمد بن شريفة، فضالة المحمدية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ط٢، ١٩٨٢م، ص ١٠٦/١٠٧

المصادر والمراجع:

1. أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن، علال الفاسي، إعداد محمد بن العربي الحريشي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 2017م.
2. أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424هـ/2003م.
3. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2005م.
4. أيها الولد، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج، بيروت، ط 2، 1435ه/2014م.
5. آليات التقريب التداولي وتشغيل المنطق عند الغزالي، أحمد الفراك، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 2018م.
6. الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1406هـ/ 1986م.
7. الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة، صالح الشامي، دار القلم، دمشق، ط1، 1413ه/ 1993م.
8. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، د.ت.
9. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مرتضى الزبيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 2020م.
10. بين مثابتين: منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، محمد مساعد، منشورات الشارقة عاصمة الثقافة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2014م.
11. البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر ابن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1417هـ/ 1997م.
12. بيوتات فاس الكبرى، إسماعيل ابن الأحمر، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ط 1، 1972م.
31. «البعد السياسي في نقد القاضي بن العربي لتصوف الغزالي»، عبد المجيد الصغير، ضمن أعمال ندوة «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط 1، 1988م.

14. الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 12، 2017م
15. الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م
16. ديتجيتزي، بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 5، د.ت
17. بن الجوزي، عبد الرحمن. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992م
18. الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق: هلموت ديتر، دار فرانز شتايز، فيسبادن، 1381هـ/ 1962م.
19. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،شمس الدين ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.
20. زكي نجيب، محمود. من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1993م
21. كيمياء السعادة، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2000م.
22. مع القاضي أبي بكر بن العربي، سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1987م.
23. محاكمة سقراط، أرستوكليس أفلاطون، ترجمة عزّت قرني، دار قباء، القاهرة، ط 2، 2001م.
24. مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977م.
25. موقف أبي بكر ابن العربي من تصوف شيخه أبي حامد الغزالي، حسن عزوزي، مجلة الإحياء، المغرب، العدد 12، 2020م.
26. المحاضرات في الأدب واللغة، الحسن اليوسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1402هـ/1982م.
27. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط 1، 1420ه/1999م.
28. المختصر في المنطق، يوسف بن محمد ابن طُملوس، تحقيق فؤاد بن أحمد، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2020م.
29. المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، طبعة محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، ط 1، 1949م.

30. مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة، 1380هـ/1961م.
31. نظرية التربية الخلقية عند الإمام الغزالي، عبد الحفيظ أحمد علاوي البريزات، منشورات دار الفرقان، عمان، 1404هـ/ 1984م.
32. النزعة النقدية في فلسفة أبي حامد الغزالي، يوسف العاصي، الطويل، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط 1، 2016م.
33. نموذج خاص بأسلوب نقاشي فكري من العصر التقليدي: نهج أبي بكر بن العربي النقدي تجاه الغزالي، رمضان بيجر، ومروة باسلكان، المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية، 2020م.
34. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.
35. نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1420ه/2000م.
36. فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط 1، 1974م
37. التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، عبد الرحمن طه، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت-بيروت، ط 1، 2022م.
38. تاريخ المكتبات الإسلامية ومن ألف في الكتب، محمد بن عبد الحي الكتاني، تعليق أحمد شوقي بينبين وعبد القادر سعود، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرباط، ط1، 1434ه/2014م.
39. سراج المريدين في سبيل الدين، أبو بكر ابن العربي، تحقيق عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، الرباط، ط 1، 2017م.
40. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1410هـ/ 1990م.
41. قانون التأويل، أبو بكر ابن العربي، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط 1، 1986م.

42. قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمُود وآخرون، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ط1، 1408ه/ 1988م.
43. تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، عبد المجيد الصغير، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000م.
44. رودافسكي، تمار. موسى بن ميمون، ترجمة جمال الرفاعي، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة،ط 1، 2013م.
45. ظاظا، حسن. الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، الإسكندرية، ط 1، 1971م.
46. قنديل، عبد الرزاق أحمد. الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة، ط 1، 1984م.
47. فوزية، علوان. منهج التأويل في الفلسفة اليهودية موسى بن ميمون نموذجا، بحث تحت إشراف د: اسماعيل زروخي، جامعة عباس لغرور،مجلة دراسات،جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2017م.
48. بن ميمون،موسى. دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2007م.
49. ندوة «حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، أكادير، ط 1، 1406هـ/1985م.
50. العجم، رفيق. المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1989م
51. تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، القسم الرابع 7-8، ترجمة محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1413هـ/ 1993م.
52. الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، بهي الدين زيان، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1378هـ/1958م.
53. الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة، تحقيق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 1439هـ/2018م

54. Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen: [Rezension], Frick Heinrich, Theologische Literaturzeitung, Evangelische Verlagsanstalt, 1920

علة النهي عن بيع وسلف وأثرها في بيان بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة

محمد أبو طالب[١]

المُلخَّص

يهدف هذا البحث إلى توضيح حقيقة معاملة بيع وسلف في الفقه الإسلامي، وإبراز العلة في نهيها، بغية بيان أثرها في بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة، واستخدم الباحث في ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي، والأصولي، وذلك من خلال تتبع واستقراء أقوال الفقهاء حول بيع وسلف ودراستها، وتوصل هذا البحث إلى نتائج أهمها: علة النهي عن بيع وسلف تحتمل عدة علل منها: ذريعة الربا، أو جهالة الثمن، أو ذريعة الربا وجهالة الثمن، أو اجتماع عقدين في صفقة واحدة، ولكن الغالب المتحقق فيه علة ذريعة الربا، وكما لا يمكننا أن نتغافل عن علة جهالة الثمن.. فبناء على ذلك يختلف الحكم في بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة من جواز وتحريم.

الكلمات المفتاحية: بيع وسلف- علة النهي- المعاملات المصرفية المعاصرة.

Abstract

The aim of this research is to clarify the reality of purchase (Bay’) and lone (Salaf) deal in Islamic jurisprudence, and to identify the reason for its prohibition, to clarify its impact on some of the provisions of contemporary banking transactions.

In that, the researcher used the inductive, analytical, and fundamentalist approach by extrapolating and studying the sayings of jurists about a loan combined with a sale deal.

this research reached results, the most important of which are: the reason for prohibiting of combination of purchase (Bay’) and lone (Salaf) deal that bear several reasons, including: the pretext of usury or the ignorance of the price or the pretext of usury and the ignorance of the price or the combination of two contracts in one deal. However, the majority investigated in it is the reason for the pretext of usury and we also cannot ignore the reason for the ignorance of the price.

Based on that, the ruling differs in some of the provisions of contemporary banking transactions in terms of permissibility and prohibition.

Keywords: purchase and lone - reason for the prohibition - contemporary banking transactions.

---

(١) طالب ماجستير في الفقه وأصوله كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر تاريخ استلام البحث، ٢٠٢٣/٣/١م، وتاريخ قبوله للنشر، ٢٠٢٣/٥/١٣م

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين نبيا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد،

يشهد عصرنا اليوم تطورات ومستحدثات في قطاع المعاملات المالية والنشاطات الاقتصادية، والتي تظهر آفاقها وأبعادها تتصاعد في كل أنحاء العالم، بمعدل سريع فاقت حدته التوقعات.

وبتقدم النشاطات الاقتصادية ظهر في المصارف والبنوك الكثير من العقود والمعاملات التي لا تحل في نظرة الفقه الإسلامي، أو تحتاج إلى إصلاحها وضبطها، وعلى رأس هذه المعاملات معاملة **بيع وسلف** وصورها المعاصرة التي لا تزال تحتاج إلى دراستها واستقصائها؛ لأجل معرفة حقائقها وبيان موقف الفقه والإسلامي منها.

ومن رحمة من الله -عز وجل- على عباده أن جعل لنا أحكاما، وسن لنا قوانين مرنة وضوابط محكمة، فيمكننا أن نطبقها ونجعلها معيارا ومقياسا لمعرفة كل ما يتجدد ويستحدث من معاملات مالية واقتصادية، ونستطيع من خلالها أن نميز بين ما هو الحلال وما هو الحرام.. فجاءت هذه الدراسة لتوضيح حقيقة **بيع وسلف** ورد في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- حيث قال عنه: «**لا يحل بيع وسلف**»، ولبيان علة النهي عنه، وأثرها في بيان بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة. والله ولي التوفيق

إشكالية البحث:

السؤال المحوري: ما العلة في النهي عن بيع وسلف؟ وما أثرها في بيان بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة.

تليه أسئلة فرعية:

- ما المقصود بـ «بيع وسلف»؟
- وما الحكم الشرعي لمعاملة بيع وسلف؟
- ما المعنى المراد من العلة في عملية القياس؟

أهداف البحث:

- توضيح حقيقة معاملة بيع وسلف والحكم الشرعي له.
- إبراز العلة في النهي عن بيع وسلف بغية بيان أثرها في بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة.

أهمية البحث ودواعي الكتابة فيه:

- معرفة حقيقة معاملة بيع وسلف في الفقه الإسلامي
- حاجة المجتمع الإسلامي إلى معرفة علة النهي عن بيع وسلف، فمن خلاله يتضح أثر هذه العلة في بيان بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة المتداولة في مجتمعنا الحاضر، فيبتعد من مخاطرها ومفاسدها ومن الوقوع في شبهاتها.

منهج البحث:

الاستقرائي التحليلي: من خلال تتبع أقوال الفقهاء حول بيع وسلف ودراستها.

الأصولي: في بيان تخريج علة النهي وأثرها في معاملات مصرفية معاصرة.

حدود البحث: فهو في نطاق موضوع عقد بيع وسلف، وما يتعلق به من بيان علة النهي وأثرها في بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة.

الدراسات السابقة والإضافة العلمية:

لم أجد دراسات تختص بموضوع يحتوي حول بيان علل النهي عن بيع وسلف، وأثرها في بيان أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة، إلا أن هناك دراسات عامة إما في كتب الفقهاء المتقدمين والمتأخرين أو في بحوث ومقالات علمية، تتحدث عن حقيقة عقد بيع وسلف، وعن حكمه الشرعي وأدلته، وعن تطبيقاته المعاصرة، ولكن في جوانب معينة، نذكرها:

1-عزام، حمد فخري حمد، **حكم اجتماع العقود في صفقة واحدة: دراسة تأصيلية تطبيقية معاصرة**، 2007م، جامعة آل البيت، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج3, ع1.

هدف هذا البحث إلى بيان حكم اجتماع أكثر من عقد في صفقة واحدة، وشرح معاني الأحاديث التي تتعلق به، وقد احتوى البحث شرح معاني الأحاديث المتعلقة بالموضوع، وآراء العلماء فيه، والآثار التي تترتب على اجتماع أكثر من عقد في عقد واحد مع ذكر بعض المعاملات المعاصرة. وتوصلت هذه الدراسة إلى جواز اجتماع أكثر من عقد في عقد واحد ما لم يترتب على اجتماعها محظور شرعي، مؤيدة ما توصلت إليه بالأدلة التي تنهض بترجيح هذا الرأي ومراعية مقاصد الشرع فيه.

الإضافة العلمية: أما موضوع بحثي خاص ببيان علة النهي في بيع وسلف وأثرها في معاملات مصرفية معاصرة، وليس في موضوع بيان حكم اجتماع العقود وشرح أحاديثه وبيان آراء العلماء فيه. فبحثي يختلف عن هذا البحث من حيث المضمون والنتائج.

2-ابن عبد الله: محمد معز (المؤلف)، ابن اوانج: عبدالباري (م. مشارك)، **ضوابط تطبيقات بيع وسلف في خطاب الضمان المصرفي**، 2018م، الجامعة الإسلامية العالمية - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، مج2، ع2، ص 124 – 136.

جاءت هذه الدراسة لتوضيح سبب تحريم بيع وسلف، وهو سبب اجتماع عقدين في صفقة واحدة، وتطبيق هذا السبب في خطاب الضمان المصرفي، وتناول هذا البحث مبحثين أسيسين؛ المبحث الأول: التعريف ببيع وسلف وحكمه، والمبحث الثاني: التطبيقات المعاصرة لاجتماع بيع وسلف في خطاب الضمان نموذجا، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث إباحة تطبيق بيع وسلف في خطاب الضمان طالما تراعى المقاصد الشرعية فيه، ولا تقع في المحرمات.

الإضافة العلمية: أما دراستي تتطرق إلى معرفة العلل المحتملة في تحريم بيع وسلف بالمناقشة والترجيح لتخريج علة متحققة، فهي لا تقتصر على بيان علة واحدة.. ثم بيان أثر هذه العلة على بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة دون خطاب الضمان المصرفي.

3-أبو زيد: عبد العظيم جلال، **مراجعة مقاصدية لقضية الجمع بين العقود**، 2022م، جامعة قطر - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مج40, ع2.

يهدف البحث إلى تحليل مقاصد النهي في النصوص الشرعية المتعلقة بالنهي عن الجمع بين العقود، بغية معرفة المحرم الذي يجب الوقوف عنده؛ فيوفق البحث بين مقاصد الشرع في الإباحة

والحظر في إطار المعاملات المالية، وتناول البحث شرح الأحاديث المتعلقة بـ(اجتماع عقدين في عقد واحد)، ثم تحدث عن موضوع اجماع البيع مع القرض وثمرة التجاوز عن شكلية اجتماع العقود. وتوصل البحث إلى أن فهم علل الأحكام الشرعية وحكمها ضروري للتطبيق الصحيح للأحكام، ومعرفة ما يقبل التغير منها وما لا يقبل، بل انضواء معاملات جديدة تحت تلك الأحكام، فالأخذ بظاهر النهي عند اجتماع العقود وتعميمه يوقع الناس في حرج كبير، كما توصل البحث إلى أن الجمع بين القرض وشرط دخول المقترض بمعاملة مالية مع المقرض لا يدخل في نهي الشارع؛ لأن النفع الذي يصيب المقرض ولا يتضرر منه المقرض على الإطلاق ليس محرما.

الإضافة العلمية: اهتمام هذه الدراسة في الغالب، هو ما يتعلق باجتماع العقود وما يدور حوله من شرح معاني وما يترتب عليه، فعلى هذا الأساس ربط الباحث موضوع اجتماع البيع مع قرض. أما دراستي معمقة في تحليل موضوع بيع وسلف، وبيان علل نهيه محتملة ومتحققة، ثم أثرها في معاملات مصرفية معاصرة، فهي تتحدث الموضوع أصالة ومعاصرة.

4-هناك كتب ورسائل علمية كتبت حول موضوع الجمع بين العقود المالية كدراسة تأصيلية تطبيقية معاصرة، فهي تتطرق إلى بيان التأصيل الفقهي في الجمع بين العقود، وكذلك إلى بيان التكيف الفقهي في صور الجمع بين العقود المركبة في المعاملات المالية المعصرة، وهي تتفق مع بحثي من حيث إنها جاءت عامة شاملة عقد بيع وسلف وحكمه، في ضمن بيان التأصيل الفقهي في سائر العقود المركبة، ولكنها تفترق من ناحية أنها لم تربط عقد بيع وسلف بمعاملات مصرفية معاصرة ببيان علاقة عليّة بين أصله وفروعه، بحيث يظهر أثر هذه العلة في بيان حكم الفروع المعاصرة... نذكر بعض هذه الدراسات كالتالي:

- سمرة: عبد الرحمن عزيز عبد اللطيف، **الجمع بين العقود في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المالية المعاصرة**، وهي رسالة دكتوراة بقسم اللغة العربية في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر، كتبت عام 2003م.
- حماد: نزيه، **العقود المركبة في الفقه الإسلامي: دراسة تأصيلية للمنظومات العقدية المستحدثة**، 2005م، دمشق: دار القلم، ط1.
- العمادي: أحمد بن محمد، **الجمع بين العقود المالية: دراسة فقهية تطبيقية**، 2023م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر.

المبحث الأول: مفهوم بيع وسلف والحكم الشرعي له

المطلب الأول: مفهوم بيع وسلف

مفهوم بيع وسلف لغة:

البيع لغة: مقابلة شيء بشيء على وجه المعاوضة، فهو مقابلة المال بالمال، وقيل: المبادلة [1].

فقد جاء في لسان العرب: «البيع: ضد الشراء، والبيع: الشراء أيضا، وهو من الأضداد، وبعت الشيء شريته أبيعه بيعا ومبيعا وهو شاذ، وقياسه مباعا، والابتياع الاشتراء ... وابتاع الشيء: اشتراه [2].

فلفظ البيع والشراء يطلق كل منهما على ما يطلق عليه الآخر، فهما من الألفاظ المشتركة بين المعاني المتضادة، فيطلق على كل من المتعاقدين أنه بائع ومشتر [3].

وقال المرداوي: البيع: هو (تمليك عين مالية أو منفعة مباحة على التأبيد بعوض مالي) [4].

معنى السلف لغة: له عدة معان منها القرض الذي لا منفعة فيه للمقرض، وعلى المقترض رده كما أخذه، والمراد المسالة هنا القرض [5].

مفهوم بيع وسلف شرعا:

---

(١) ابن خضر: عبد الناصر ميلاد، البيوع المحرمة والمنهي عنها، رسالة الدكتورة، جامعة خرطوم ٢٠٠٤م، (مصر: دار الهدى النبوي، ط١، ٢٠٠٥م)، ص١٣.

(٢) ابن منظور: محمد بن مكرم جمال الدين، لسان العرب، (د.م: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٩٩٩م) ج١، ص٥٥٦-٥٥٨. والرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، (د.م: مطابع شركة الأمل للطباعة والنشر، ١٩٩٣م) ص٥٣.

(٣) ابن خضر، البيوع المحرمة والمنهي عنها، ص١٣.

(٤) المرداوي: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان السعدي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م)، ج٤، ص٢٤٩.

(٥) الفيروز بادى: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط٨، ٢٠٠٥م)، ص٨٢٠؛ وابن سعيد: أسامة القحطاني ومجموعة من العلماء، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار الفصيلة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢م) ج٢، ص٢٧٨.

هو أن يشترط عقد البيع في عقد القرض، أو العكس. ومثال ذلك: أن يقول البائع للمشتري: أبيعك هذا العبد بخمسين دينارا على أن تسلفني (أن تقرضني) ألف درهم أو العكس [1]. وقال الترمذي بعد ذكر حديث النهي عن بيع وسلف: «قال إسحاق بن منصور: قلت لأحمد: ما معنى نهى عن سلف وبيع؟ قال: أن يكون يقرضه قرضا، ثم يبايعه عليه بيعا يزداد عليه، ويحتمل أن يكون يسلف إليه في شيء، فيقول: إن لم يتهيأ عندك فهو بيع عليك» [2].

وجاء في الموطأ: حدثني يحيى، عن مالك أنه بلغه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (نهى عن بيع وسلف) قال مالك: (وتفسير ذلك أن يقول الرجل للرجل آخذ سلعتك بكذا وكذا، على أن تسلفني كذا وكذا...) [3].

المطلب الثاني: الحكم الشرعي لبيع وسلف

اتفق العلماء على حرمة عقد بيع وسلف وقد جُمع أقوال الفقهاء في هذا الاتفاق في «موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي» [4]:

قال ابن عبد البر: (ولا خلاف بين الفقهاء بالحجاز والعراق أن البيع إذا انعقد على أن يسلف المبتاع البائع سلفا، مع ما ذكر من ثمن السلعة، أو سلف البائع المبتاع مع سلعته المبيعة سلفا ينعقد على ذلك، والصفقة بينهما أن البيع فاسد عندهم؛ لأنه يصير الثمن بالسلف مجهولا، والسنة المجتمع عليه أنه لا يجوز الثمن إلا معلوما).

والقرافي يقول: (إجماع الأمة على جواز البيع والسلف مفترقين، وتحريمهما مجتمعين).

---

(١) ابن خضر، البيوع المحرمة والمنهي عنها، ج١، ص٣٧٨.

(٢) الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧٥م) ج٣، ص٥٢٧.

(٣) مالك: بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب البيوع، باب السلف وبيع العروض بعضها ببعض (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، ١٩٨٥م) ج٢، ص٦٥٧.

(٤) ابن سعيد: أسامة القحطاني ومجموعة من العلماء، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار الفصيلة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢م) ج٢، ص٢٧٨.

وابن رشد الحفيد يقول: (ومن المسموع في هذا: نهيه -صلى الله عليه وسلم- عن بيع وسلف، اتفق الفقهاء على أنه من البيوع الفاسدة).

وقال الإمام السرخسي: (وإذا اشترى بيعا على أن يقرضه فهذا فاسد لنهي النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع وسلف ولنهيه صلى الله عليه وسلم - عن بيع وشرط. والمراد شرط فيه منفعة لأحد المتعاقدين لا يقتضيه العقد وقد وجد ذلك) [1].

وأصل هذا الإجماع لما ورد النهي عن بيع وسلف في حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه: «لاَ يَحِل سَلَفٌ وَبَيْعٌ، وَلاَ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلاَ رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ، وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ» [2].

وفي رواية عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه قال: «يا رسول الله: إنا نسمع منك أحاديث، أفتأذن لنا بكتابتها؟ قال: نعم. فكان أول ما كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى أهل مكة: لاَ يَجُوزُ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَاحِدٍ، وَلاَ بَيْعٌ وَسَلَفٌ جَمِيعًا، وَلاَ بَيْعُ مَا لَمْ يُضْمَنْ» [3].

---

(١) السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (مصر: مطبعة السعادة، د.ط، د.ت)، ج١٤، ص٤٠.

(٢) رواه الخمسة: أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، ج٣، ص٢٨٣، رقم الحديث (٣٥٠٤)؛ والنسائي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما ليس عند البائع، ج٦، ص٥٦، رقم (٦١٦٠)؛ والترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، ج٣، ص٥٢٧، رقم (١٢٣٤)، وقال: هذا حديث حسن صحيح؛ وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح مالم يضمن، ج٢، ص٧٣٧، رقم (٢١٨٨)؛ وأحمد بن حنبل في مسنده، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، ج١١، ص٢٥٣، رقم (٦٦٧١).

وقال الشوكاني: ((الحديث صححه أيضا ابن خزيمة والحاكم وأخرجه ابن حبان والحاكم أيضا بلفظ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع»، وهو عند هؤلاء كلهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ووجد في النسخ الصحيحة من هذا الكتاب عن عبد الله بن عمر بدون واو والصواب إثباتها، وأخرجه ابن حزم في المحلى والخطابي في المعالم والطبراني في الأوسط والحاكم في علوم الحديث من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ: «نهى عن بيع وشرط»)). ينظر: الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، (مصر: دار الحديث، ط١، ١٩٩٣م) ج٥ن ص٢١٣.

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، المصدر السابق، ج٥، ص٥٣ رقم (٥٠١٠). خلاصة حكم الحديث: صحيح، ينظر: موقع الدرر السنية: (https://dorar.net/hadith/sharh/148789)

المبحث الثاني: علة النهي عن بيع وسلف

المطلب الأول: تعريف العلة

يذكر الأصوليون مصطلح «العلة» في باب الحكم الوضعي الذي هو قسيم الحكم التكليفي، كما يتحدثون عنها في باب القياس كركن من أركانه. فما معنى العلة؟ وما المعنى الذي أراد به الفقهاء والأصوليون في عملية القياس؟

العلة جمعها العلل، ويرجع معنى العلة عند استعمال الفقهاء والأصوليين إلى معنيين أساسيين:

المعنى الأول: العلة بمعنى السبب: «هو الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل الشارع علامة على حكم شرعي، ويلزم من وجوده وجود الحكم ومن عدمه عدم الحكم» [1]. يسمى أيضا «علة الحكم».

المعنى الثاني: العلة بمعنى الحكمة: وهي مقصد الحكم وغايته: يمكن تعريفها بأنها: «ما يترتب على ربط الحكم بعلته أو سببه، من جلب مصلحة أو دفع مضرة.. كحفظ العقل من تحريم الخمر»[2]. ويسمى أيضا «حكمة الحكم».

قال الغزالي من الشافعية: إن العلة «قد تطلق على الباحث الداعي إلى الحكم وهو وجه المصلحة، وقد تطلق على السبب الموجب للحكم»[3].

وقال السمرقندي من الحنفية: العلة نوعان: «علة يثبت بها الوجوب والوجود، وعلة هي حاملة على الشيء وداعية إليه، فتكون علة غرضية» [4].

---

(١) خلاف: عبد الوهاب، علم أصول الفقه، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ٢٠٠٢م)، ص١٣٦.

(٢) حكيم: محمد طاهر، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (صلى الله عليه وسلم)، (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ١١٦، سنة ٢٠٠٢م) ص ٢٠٢؛ الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط٣، ٢٠٠٥م) ج١، ص٦١٣.

(٣) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، المحقق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط١، ١٩٧١م) ص ٥٣٨.

(٤) السمرقندي: علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٩٨٤م) ص ٥٩٢.

وقال ابن تيمية من الحنابلة: العلل في اصطلاح الفقهاء في الدين الشريعة: «قد يراد بها الأسباب التي هي بمنزلة الفاعل، كما يقال: ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، والزنى سبب لوجوب الحد... وقد يراد بها الحكمة المقصودة التي هي الغاية، كما يقال شرعت العقوبات للكف عن المحظورات، وشرعت الضمانات لإقامة العدل في النفوس... » [1].

فمعنى العلة المراد به في عملية القياس هو بمعنى السبب، الذي من شأنه نوط الحكم التكليفي به في الأصل، ويعرف به وجود هذا الحكم في الفرع، كالإسكار وصف في الخمر بنى عليه حكمه التكليفي وهو تحريمه، ويعرف بهذا الوصف وجود حكم التحريم في كل المشروبات الكحولية.

المطلب الثاني: علة النهي عن بيع وسلف

العلة الأولى: ذريعة الربا

بيان ذلك أنه إذا قال الرجل أبيعك هذه السلعة بأقل من قيمتها بشرط أن تقرضني كذا، فباعه هذه السلعة على هذا الشرط. أو قال الرجل أشتري منك هذه السلعة بأكثر من قيمتها بشرط أن تقرضني كذا، فاشترى منه على هذا الشرط. فيكون هذا الشرط جر نفعا للمقرض وكل شرط جر نفعا فهو حرام ربا. ففي الصورة الأولى باع الرجل سلعته بأقل من قيمته بشرط أن يقرضه المشتري، فلولا ما يستفيد المشتري من التخفيض في قيمة تلك السلعة ما أقرض. وفي الصورة الثانية باعه الرجل سلعته بأكثر من قيمتها لولا القرض ما قبل المشتري شراء بأكثر من قيمته، فكل هذه التصرفات لأجل الحصول على القرض بمنفعة، والبيع ذريعة له، وكل قرض جر نفعا فهو الربا.

وإليه ذهب الحنفية والحنابلة بأن علة المنع في اجتماع بين بيع وسلف تدور حول ذريعة الربا.

قال الكاساني: ومنها، -أي من الشروط المفسدة للبيع- (شرط لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة للبائع أو المشتري، أو للمبيع إن كان من بني آدم كالرقيق، وليس بملائم للعقد ولا مما جرى به التعامل بين الناس...)

ثم ذكر من أمثلة هذه الشروط: (إذا باع دارا على أن يقرضه المشتري قرضًا...)، وقال: (فالبيع في

(١) ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، جامع المسائل، بتحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٩هـ) ج٦، ص٢١٣.

هذا كله فاسد؛ لأن زيادة منفعة مشروطة في البيع تكون ربا لأنها زيادة لا يقابلها عوض في عقد البيع وهو تفسير الربا. والبيع الذي فيه الربا فاسد أو فيه شبهة الربا، وإنها مفسدة للبيع كحقيقة الربا...) [1].

وقال ابن القيم: (الوجه الثاني والعشرون: أن النبي صلى الله عليه وسلم: «نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع» ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفا ويبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى؛ فيكون قد أعطاه ألفا وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الربا، فانظر إلى حمايته الذريعة إلى ذلك بكل طريق [2].

قال ابن قدامة: (فصل النهي عن بيع وسلف)

(فصل: ولو باعه بشرط أن يسلفه أو بقرضه، أو شرط المشتري ذلك عليه، فهو محرم والبيع باطل... ولنا ما روى عبد الله بن عمرو «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن ربح ما لم يضمن، وعن بيع ما لم يقبض، وعن بيعتين في بيعة، وعن شرطين في بيع وعن بيع وسلف» أخرجه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن صحيح وفي لفظ «لا يحل بيع وسلف» ولأنه اشترط عقدا في عقد فاسد كبيعتين في بيعة، ولأنه إذا اشترط القرض زاد في الثمن لأجله فتصير الزيادة في الثمن عوضا عن القرض وربحا له وذلك ربا محرم ففسد كما لو صرح به) [3].

وقال الدكتور عبد الله العمراني: (يتبين أن مجرد اشتراط عقد البيع، ونحوه من عقود المعاوضات، في عقد القرض: محرم؛ لورود النص به، بسبب كونه ذريعة إلى القرض الربوي، مع أن المنفعة احتمالية، ومتوقعة، وذلك أنه ربما يزاد في الثمن، وربما لا يزاد؛ ولكن الغالب أن يزاد، وهذا مما يكثر القصد إليه عند من يتعاقد بهذه الصفة) [4].

---

(١) الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بتحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٣م) ج٧، ص١٢.

(٢) ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م)، ج٣، ص١١٣.

(٣) ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، تحقيق: طه الزيني ومجموعة من العلماء، (مصر: مكتبة القاهرة، ط١، ١٩٦٩م)، ج٤، ص١٧٧.

(٤) العمراني: عبد الله بن محمد، المنفعة في القرض دراسة تأصيلية تطبيقية، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠٠٣م)، ص١٩٨.

العلة الثانية: جهالة الثمن

من شروط صحة البيع أن يكون ثمن السعلة معلوما، وإلا يبطل البيع، في حالة اجتماع بيع مع سلف مشروط صار البيع بثمن ومنفعة القرض، ومنفعة القرض المشروط هنا مجهولة.. وهذا ما قاله الشافعية.

قال الشافعي رحمه الله تعالى: (نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع وسلف، وذلك أن من سنته - صلى الله عليه وسلم - أن تكون الأثمان معلومة والبيع معلوم فلما كنت إذا اشتريت منك دارا بمائة على أن أسلفك مئة كنت لم أشترها بمائة مفردة ولا بمائتين ومائة السلف عارية له بها منفعة مجهولة وصار الثمن غير معلوم) [1].

قال الماوردي: وما ذكره الشافعي من المعني المفضي إلى جهالة الثمن، وذاك أن البائع إذا شرط لنفسه قرضا صار بائعا سلعته بالثمن المذكور وبمنفعة القرض المشروط فلما لم يلزم الشرط سقطت منفعته من الثمن، والمنفعة مجهولة، فإذا سقطت من الثمن أفضت إلى جهالة نافية وجهالة الثمن مبطلة للعقد [2].

العلة الثالثة: جهالة الثمن وذريعة الربا

علل المالكية حرمة عقد بيع وسلف بأنه يؤدي إلى علة جهالة الثمن وكما يؤدي إلى ذريعة الربا، وبيانهم في ذلك:

جاء في حاشية الدسوقي: [متن مختصر الخليل]: وكبيع وشرط يناقض المقصود...أو يخل بالثمن: كبيع وسلف

[الشرح الكبير على مختصر الخليل]: ثم عطف على ما يناقض المقصود قوله (أو) شرط (يخل بالثمن) بأن يؤدي إلى جهل فيه بزيادة إن كان شرط السلف من المشتري أو نقص إن كان من البائع

---

(١) الشافعي: محمد بن إدريس، كتاب الأم، تحقيق محمد زهري النجار، (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٧٣م) ج٣، ص٧٢.

(٢) الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٩٩٩م.

(كبيع و) شرط (سلف) من أحدهما؛ لأن الانتفاع بالسلف من جملة الثمن أو المثمن وهو مجهول أو لما فيه من سلف جر نفعا وهو ظاهر، وأما جمعهما من غير شرط فجائز على المعتمد.

حاشية الدسوقي: (قوله: كبيع وسلف) مثال للشرط الذي يخل بالثمن وقوله: لأن الانتفاع بالسلف من جملة الثمن أي إن كان شرط السلف صادرا من البائع، وقوله: أو المثمن أي إن كان شرط السلف صادرا من المشتري وقوله: وهو مجهول أي والانتفاع بالسلف مجهول...

(قوله: أو لما فيه من سلف جر نفعا) أي للمقرض لأن المقترض إن كان هو المشتري صار المقرض له وهو البائع منتفعا بزيادة الثمن [1].

العلة الرابعة: اجتماع عقدين في صفقة واحدة (بيعتان في بيع واحد):

جاء في قرار البنك المركزي الماليزي في اجتماعه رقم (176) في 24 مايو 2014م؛ حيث إنه اعتبر علة اجتماع العقدين في صفقة واحدة هي من علل تحريم بيع وسلف لما ورد في نهيه أحاديث:

- ما رواه أحمد والترمذي والنسائي والبيهقي ومالك عن أبي هريرة رضي الله عنه- أنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة»، وحسنه في الإرواء [2].
- وأخرج عبد الرزاق في مصنفه [3] موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه قال: «صفقتان في صفقة ربا» وصححه في الإرواء [4].

---

(١) الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (د.م: دار الفكر، د.ط، د.ت) ج٣، ص٦٦.

(٢) أحمد: أحمد بن حنبل، المسند، مسند أبي هريرة، ج٢، ص٤٣٢. الترمذي: محمد بن عيسى، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيع، رقم (١٢٣١)، قال الترمذي: «حسن صحيح». النسائي: أحمد بن شعيب، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب بيعتين في بيعة، حديث رقم (٤٣١٨). البيهقي: أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، ج٥، ص٣٤٣. مالك، مالك بن أنس، الموطأ، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة (بلاغاً)، رقم١٣٢٩. الألباني: محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تحرّي أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٥م، ج٥، ص١٤٩.

(٣) عبد الرزاق: بن همام، المصنف، كتاب البيوع، باب بيعتان في بيعة، رقم (١٤٦٣٦).

(٤) الألباني: إرواء الغليل، ج٥، ص١٤٨

- وأخرج الحاكم في مستدركه [1] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عتاب بن أسيد إلى أهل مكة وقال: «أخبرهم أنه لا يجوز بيعان في بيع ولا بيع ما لا يملك، ولا سلف وبيع، ولا شرطان في بيع».

وقرار البنك المركزي الماليزي [2] في اجتماعه رقم (176) في 24 مايو 2014م؛ جاء تقريره في تحريم بيع وسلف كما ورد في الحديث لوجود العلل المحرمة:

- هي معاملة ربوية يستفيد منها المقرض
- يشترط فيها متناقض مع مقصد عقد البيع
- توجد الجهالة في الثمن
- اجتماع العقدين في صفقة واحدة.

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

بعد ذكر العلل المحتملة في المنع عن بيع وسلف أردت أن أوضح بعض الأمور وهي:

- اختلاف العلماء في اعتبار علل النهي عن بيع وسلف، اختلاف تنوع وليس بتضاد، فأرى الذين قالوا بعلة الجهالة غلب عليهم جانب البيع؛ أي عقد بيع هو الأصل، ولكن باشتراط القرض. وأما الذين قالوا بعلة ذريعة الربا، فنظروا إلى أن الغرض في هذا العقد هو تحصيل الربا والبيع ذريعة له. وأما الذين ذهبوا إلى اعتبار ذريعة الربا والجهالة كذلك علة للمنع عن بيع وسلف، فنظروا إلى جانبي البيع والقرض على حد سواء.. فاختلافهم في اعتبار العلية لا يؤثر في حكم الأصل وهو تحريم بيع وسلف، فوجود علة ذريعة الربا والجهالة في الثمن أو وجود

---

(١) الحاكم: أبو عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت) كتاب البيوع، باب لا يجوز بيعان في بيع ولا بيع ما لا يملك، ولا سلف وبيع، ج٢، ص١٧.

(٢) ينظر: ابن عبد الله: محمد معز (المؤلف)، ابن اوانج: عبدالباري (م. مشارك)، ضوابط تطبيقات بيع وسلف في خطاب الضمان المصرفي، ٢٠١٨م، الجامعة الإسلامية العالمية - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، مج٢، ع٢، ص ١٢٤ – ١٣٦. The shari-ah advisory council of Malaysia (the SAC) 176th meeting (http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=531)

واحدة منهما يفسد أي عقد. ولكن عند تطبيقه يظهر أثر اختلافهم في بيان بعض أحكام المعاملات المعاصرة.

- اجتماع عقدين في صفقة واحدة: اعتبار هذه العلة ضعيف في علية النهي عن بيع وسلف وذلك لأمور:

– اختلاف العلماء في تفسير أحاديث النهي عن اجتماع بيعتين أو صفقتين في صفقة واحدة، فمنهم من أخذوها على الإطلاق وقالوا بمنعه، ومنهم من حملوا أن هذا الاجتماع محرم شرعا إذا أدى إلى محظورات شرعية تنافي مقصد العقود مثل ذريعة الربا، أو الغرر والجهالة، أو الضرر، أو النزاع ونحو ذلك.

– بناء على تفسيرات مختلفة الوجوه لهذا الاجتماع اختلف العلماء في أحكام الفروع. قال الدكتور حمد فخري عزام: (إن الناظر في كتب الفقه يجد تردداً في أحكام اجتماع أكثر من عقد في صفقة واحدة، فتارة تجد الفقهاء يحظرون هذا الاجتماع اتباعاً لظاهر حديث النهي عن بيعتين في بيعة، وتارة يجيزون اجتماع أكثر من عقد في صفقة واحدة، فأجاز الحنفية الجمع بين البيع والإجارة استحساناً لمن اشترى نعلاً على أن يحذوها البائع لتعامل الناس به...

كما أجاز أشهب من المالكية اجتماع أكثر من عقد في عقد واحد؛ لأنه لما شرع كل عقد على الانفراد صح عند الاجتماع، وأجاز الشافعية الجمع بين البيع والإجارة والجمع بين السلم والإجارة، كما أجاز الحنابلة اجتماع القرض مع الوكالة في عقد واحد...) [1].

- والحاصل فيه أن علة اجتماع عقدين في صفقة واحدة من علل النهي عن بيع وسلف، وهذا الاعتبار ضعيف، وفيه النظر، فليس كل صور الاجتماع بين العقود حرام بسبب كونه اجتماع عقود في صفقة واحدة، أما في صوره المحرمة يرجع سبب تحريمها إلى وجود ما يفسد العقود كما ذكرنا.
- ومما سبق من كلام الفقهاء في النهي عن بيع وسلف أرى أن ذريعة الربا هي علة واضحة في نهيه، كما لا يمكننا أن نتغافل عن علة الجهالة، ففي حالة زيادة الثمن ونقصانه في بيع وسلف

(١) عزام، حمد فخري حمد، حكم اجتماع العقود في صفقة واحدة: دراسة تأصيلية تطبيقية معاصرة، ٢٠٠٧م، جامعة آل البيت، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج٣, ع١، ص ٦٧ – ٨٤.

تظهر علة ذريعة الربا فيها أقوى وأوضح. أما في حالة المحاباة في الثمن أو عدم الزيادة والنقصان في الثمن تظهر علة الجهالة فيها أوضح.

- فخلاصة الكلام أن ذريعة الربا والجهالة كل منهما يعد عللا معتبرة في النهي عن بيع وسلف، فإذا وجد في المعاملات المعاصرة كلتا العلتين أو وجدت إحداهما يفسد هذه المعاملات.

المبحث الثالث: أثر علة النهي في بيان بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة

المطلب الأول: التورق المصرفي

تعريف التورق المصرفي: عرّفه سامي السويلم: بأنه (قيام المصرف، أو المؤسسة المالية بترتيب عملية التورق للعميل، بحيث يبيع المصرف سلعة -وهي غالبا معدن من المعادن المتوفرة في الأسواق الدولية- على العميل بثمن آجل، ثم يوكل العميل المصرف ببيع السلعة نقدا لطرف آخر، ويسلم المصرف الثمن النقدي للعميل) [1].

وعلاقة معاملة التورق المصرفي بمعاملة بيع وسلف: هي أن معاملة التورق المصرفي في الحقيقة تتضمن القرض على صورة البيع (غير الحقيقة)، فهدف العميل إنما هو حصوله على التمويل النقدي بزيادة من المصرف ولكن جعله على صورة عقد البيع، فهي كبيع وسلف في صوره الممنوعة.

وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في شأن التورق المصرفي، فجمهور العلماء المعاصرين يرون تحريم هذه المعاملة لسبب وجود التحايل بالربا واستحلاله وهذا واضح في هذه المعاملة، لكن أجازه بعض المعاصرين وذلك لسبب توفر أركان البيع وشروطه على الظاهر [2]. ولكن كلامهم غير مسلَم، لأن الفقهاء يصطلحون على «صحيح» عندما تتوفر أركان شيء وشروطه وانتفت موانعه.. فلا يكفي لصحة العقد توفر أركان العقد فقط، بل لابد من الخلو من الموانع.

---

(١) السويلم: سامي، التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق، (بحث مقدم لندوة البركة الرابعة والعشرين ٢٩ شعبان - ٢ رمضان/ ١٤٢٤ هـ)، ص١٨. وينظر: عبد الله آل رشود: رياض بن راشد، التَّوَرُّقُ المَصْرَفِيُّ، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ٢٠١٣م)، ص٣٣.

(٢) لمزيد من معرفة آراء العاصرين وأدلتهم ومناقشتها ينظر: عبد الله آل رشود: رياض بن راشد، التَّوَرُّقُ المَصْرَفِيُّ، المصدر السابق، ص١٩٤.

قرارات المجامع الفقهية في شأن التورق المصرفي:

لمزيد من توضيح هذه المعاملة نذكر هنا قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ولجنة الإفتاء الأردنية في تحريم التورق المصرفي:

- مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من 19 - 23 / 10 / 1424 هـ، الذي يوافق 13 - 17 / 12 / 2003 م، قد نظر في موضوع: (التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر) وبعد النظر والدراسة، قرر مجلس المجمع ما يلي:

عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأمور الآتية:

أولا: لأن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتر آخر، أو ترتيب من يشتريها؛ يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعا، سواء أكان الالتزام مشروطا صراحة، أم بحكم العرف والعادة المتبعة.

ثانيا: أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة.

ثالثا: أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه، والتي هي صورية في معظم أحوالها، وهدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل. وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء.)

- جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي رقم 179 (19/5)؛ ما نصه:(لا يجوز التورقان (المنظم والعكسي)؛ وذلك لأن فيهما تواطؤا بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمنا أو عرفا، تحايلا لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة، وهو ربا).
- جاء في قرار مجلس الإفتاء الأردني، قرار رقم: (171) (3/ 2012) بتاريخ (29/ 4/ 1433هـ)

الموافق (22/ 3/ 2012م)؛ ما يلي: (وبعد الدراسة والبحث ومداولة الرأي؛ قرر المجلس ما يأتي: (التورق المنظم في الاصطلاح المعاصر: هو شراء المستورق سلعة بثمن مؤجل، يتولى البائع (الممول) ترتيب بيعها؛ إما بنفسه، أو بتوكيل غيره، أو بتواطؤ المستورق مع البائع، وذلك بثمن حال أقل غالبا.

وإن ما تجريه بعض البنوك الإسلامية من التورق المصرفي المنظم، ما هو إلا صورة من صور التحايل على الربا؛ وذلك لأن المقصد الحقيقي من هذه العملية هو الحصول على المال مقابل زيادة؛ حيث يقوم البنك بعملية شراء صورية لبضائع، ثم يبيعها للعميل بمبلغ آجل، ومن ثم يقوم ببيعها مرة أخرى لطرف ثالث بمبلغ أقل من المبلغ الأول، ويعطي العميل المبلغ الحال، ويقيد عليه جميع المبلغ المؤجل. وهذا في حقيقته قرض ربوي وإن كان في ظاهره صورة من صور التورق... وعليه فإننا نرى حرمة التعامل بهذا النوع من العقود؛ لأنه من باب التحايل على الربا المحرم).

المطلب الثاني: بيع المرابحة للآمر بالشراء

تعريف بيع المرابحة بالآمر بالشراء: هو أن يقول العميل للمصرف: (اشتر هذه السلعة وأعدك بأن يشتريها بزيادة معلومة إلى أجل) [1]. وهذا ما يسميه بعض المعاصرين بـ «بيع المواعدة» أو «بيع المرابحة للواعد بالشراء».

وعرفه د. محمد سليمان الاشقر بقوله (يتفق البنك والعميل على أن يقوم البنك بشراء البضاعة.. ويلتزم العميل أن يشتريها من البنك بعد ذلك ويلتزم البنك بأن يبيعها له وذلك بسعر عاجل أو بسعر آجل تحدد نسبة الزيادة فيه على سعر الشراء مسبقا) [2].

وجاء تعريف بيع المرابحة للآمر بالشراء في قانون البنك الإسلامي الأردني بما يلي: (قيام البنك بتنفيذ طلب المتعاقد معه على أساس شراء الأول ما يطلبه الثاني بالنقد الذي يدفعه البنك - كليا أو جزيئا - وذلك في مقابل التزام الطالب بشراء ما أمر به وحسب الربح المتفق عليه عند الابتداء) [3].

(١) صالح: أيمن علي عبد الرؤوف، تحقيق أقوال الفقهاء في بيع المرابحة للآمر بالشراء، (مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م٣٠، ع ٣، ص ص ٣-٤٥، أكتوبر ٢٠١٧م) ص ٧.

(٢) الأشقر: محمد، بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية، (عمان: دار النفائس، ط٢، ١٩٩٥م) ص٦.

(٣) ينظر: حمود: سامي، بيع المرابحة للآمر بالشراء د. سامي حمود ص١٠٩٢ مجلة مجمع الفقه الإسلامي

وفي هذه العجالة أوضح الأمور الآتية:

- بيع المرابحة للآمر بالشراء إنما هو مواعدة انتظمت بيعتين في صفقة واحدة، فالمواعدة بين العميل والمصرف، حيث إن العميل قد وعد المصرف بشراء السلعة منه. أما بيعتنا: بيعة نقد؛ عند شراء المصرف السلعة من التاجر، وبيعة الأجل؛ عندما يشتري العميل تلك السلعة من هذا المصرف إلى أجل.
- العلاقة بين بيع المرابحة للآمر بالشراء وبيع وسلف تظهر في بعض صور بيع المرابحة للآمر بالشراء، وهذا ما يهمنا في هذا البحث: وهو أن يكون القصد من هذه المعاملة التحايل على الربا؛ كأن يكون الآمر بالشراء هو نفسه البائع على الجهة المأمورة بالشراء. ففي هذه الصورة يتضح أن بيع المرابحة هذا إنما لأجل إتمام معاملة القرض بمنفعة ربوية، ولكن جعلها في صورة معاملة البيع. وقال يوسف الشبيلي: (من شروط المرابحة المصرفية: ألا يكون القصد من المعاملة التحايل على الربا... ويظهر التحايل على الربا في المرابحة المصرفية في صور متعددة، منها: أن يكون الآمر بالشراء هو نفسه البائع على البنك، فإن كثيرًا من الآمرين بالشراء يطلب شراء السلعة من شخص بعينه، قد يكون شريكاً، أو وكيلاً له، أو بينه وبين الآمر مواطأة على الحيلة...فيحرم على البنك في بيع المرابحة للآمر بالشراء: أن يشتري السلعة من شركة أو محل تابع للآمر أو وكيله؛ لأن صورة ذلك، كصورة عكس مسألة العينة، فإن الآمر يبيع السلعة بنقد ثم يشتريها من البنك نسيئة) [1].
- ومن خلال تعريف البنك الإسلامي الأردني وتعريف د. سليمان الأشقر يتضح أن المواعدة في بيع المرابحة للآمر بالشراء ملزمة، فبهذا يكون بيع ما لا يملك وهو من صور بيع الغرر.
- اختلف العلماء المعاصرون في مشروعية بيع المرابحة للآمر بالشراء اختلافا كبيرا [2] فمنهم من

عدد ٥ ج٢. ملحم: أحمد سالم، بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٩٨٩م)، ص٧٧.

(١) الشبيلي: يوسف بن عبد الله، الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي، (رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) ج٢، ص ٣٢٢، ٣٣١.

(٢) لمزيد من التفاصيل ينظر: القرضاوي: يوسف، بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية، (القاهرة: مكتبة وهبة القاهرة، ط٢، ١٩٨٧م)؛ ابن عفانة: حسام الدين بن موسى محمد، بيع المرابحة للآمر بالشراء - دراسة تطبيقية في ضوء تجربة شركة بيت المال الفلسطيني العربي، (طُبع على نفقة شركة بيت المال الفلسطيني العربي، ط١، ١٩٩٦)؛ صالح: أيمن علي عبد الرؤوف، تحقيق أقوال الفقهاء في بيع المرابحة للآمر بالشراء، المرجع السابق.

يرى جواز هذا العقد (ولو كان الوعد ملزما) على أساس قاعدة الأصل في المعاملات الإباحة، إلا ما دل على تحريمه...، ومنهم من يرى أن هذا العقد باطل ويحرم التعامل به لوجود الغرر أو ذريعة الربا ونحو ذلك.

- وقد صدر مجمع الفقه الإسلامي بجواز هذا العقد، ولكن مع وضع شروط وضوابط [1] ليكون هذا البيع صحيحا، وحتى لا يكون هذا ذريعة للربا ومن بيع الغرر. وقد جاء تفاصيل هذه الشروط والضوابط في كتاب «الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي» [2]. وإلى هذا الرأي يميل الباحث.

المطلب الثالث: بطاقة الائتمان (غير المغطاة)[Credit Card]

تعريف بطاقة الائتمان غير المغطاة [3]:

عرفها مجمع الفقهي الإسلامي: ((مستند يعطيه مصدره (البنك المصدر) لشخص طبيعي أو اعتباري (حامل البطاقة) بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع، أو الخدمات، ممن يعتمد المستند (التاجر) دون دفع الثمن حالاً لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ويكون الدفع من حساب

---

(١) مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من ١-٦ جمادى الأولى ١٤٠٩هـ الموافق١٠-١٥ كانون الأول (ديسمبر)١٩٨٨م.

(٢) الشبيلي، الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ج٢، في مبحث الاستثمار في عقود المرابحة: المطلب الثاني: شروط المرابحة المصرفية، ص ٢٨٣-٣٣٩.

(٣) عرف معجم أوكسفورد بطاقة الائتمان (Credit Card) بأنها: (البطاقة الصادرة عن بنك أو غيره، تخول حاملها الحصول على حاجياته من البضائع دينا). وفسر القانون الأمريكي مراده من كلمة (Credit) في المجالين الاقتصادي والتجاري بأنه: (منح الدائن قرضا مؤجل السداد، أو إحداث دين مؤجل الدفع ذي علاقة ببيع البضائع والسلع وتقديم الخدمات). وهذا يعني أن كلمة (Credit) في المصطلح الاقتصادي والتجاري إنما تعني المداينة.ينظر: أبو سليمان: عبد الوهاب، البطاقات البنكية الاقراضية والسحب المباشر من الرصيد، (دمشق: دار القلم) ص ٢٠-٢٢.

وقال الدكتور نزيه حماد: (تسمية هذه البطاقة في اللغة العربية ببطاقة الائتمان مقبولة سائغة من باب التجوز بإطلاق السبب على المسبب، حيث تأتمن الجهة المصدرة للبطاقة الشخص الممنوحة له على تأدية الحق الذي اؤتمن عليه، ويصير بموجب ذلك مخولا حق الاستدانة بها وفقا للاتفاقية المبرمة بينهما... ويوضح ذلك أن الائتمان في اللغة مشتق من الأمن، الذي يعني طمأنينة النفس وزوال الخوف، ومن المعلوم أنه إذا حصلت هذه الثقة والطمأنينة في الذمة المالية للشخص، كانت سببا وباعثا على مداينته وإقراضه) ينظر: حماد: نزيه كمال، بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المجلد ١٢، ص ١٣٤٢.

المصدر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية، وبعضها يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد فترة محددة من تاريخ المطالبة، وبعضها لا يفرض فوائد)) [1].

الأطراف والاتفاقيات الواقعة بينها:

تحيط ببطاقة الائتمان عقود متعددة بين أطراف مختلفة، فلا يتحقق الغرض المنشود منها إلا بإجرائها ووجودها جميعا. ولإجراء بطاقة الائتمان لابد من توافق خمس جهات أساسية، ولكل منها دور بارز عند استخدام البطاقة وبيان هذه الأطراف كالتالي:

الطرف الأول: حامل البطاقة (Cardholder)

وهو العميل الذي صدرت البطاقة باسمه وهو الذي يستخدمها في الشراء أو سحب النقود.

الطرف الثاني: المصرف المصدر (Issuing Bank)

وهو المصرف الذي قام بإصدار البطاقة للعميل، وهذا الطرف هو الذي يمول العميل ثم يستوفي منه المبالغ لاحقا.

الطرف الثالث: التاجر (Merchant)

وهو الذي يقبل البطاقة كأداة لدفع ثمن السلعة التي يبيعها أو الخدمة التي يقدمها.

الطرف الرابع: مصرف التاجر (Acquiring Bank)

وهو الذي يتولى عملية تحصيل المبلغ المستحق وإيداعه في حساب التاجر لديه.

الطرف الخامس: المنظمة الرعية (Card Association)

وهي التي توفر شبكة آمنة تربط بين المصارف المنضمة إليها -كمصرف العميل ومصرف التاجر- وتتولى عملية التنسيق فيما بينهما لإتمام علميات الدفع ومن أشهرها منظمة الفيزا (Visa)، والماستركارد (Master Card)، وأمريكان إكسبرس. (American Express)

---

(١) مجلة المجمع (العدد الثاني عشر ج٣، ص٤٥٩)

الاتفاقيات الواقعة بين الأطراف:

أكتفي بتوصيف الاتفاق بين المصرف والعميل (حامل البطاقة) والتاجر؛ لأنه الأهم من بين سائر الاتفاقيات الواقعة بين الأطراف ذات العلاقة بالبطاقة. فالاتفاق بين المصرف والعميل والتاجر هو عقد ضمان وقرض، وعقد بيع أو إجارة؛ فالمصرف ضامن لما قد ينشأ في ذمة العميل تجاه التاجر من الدين المترتب على الشراء أو الاستئجار. والمصرف المقرض والعميل هو المقترض على أساس تقديم المصرف مبلغا من المال للعميل (حامل البطاقة) حيث إنه يرد بدله بعد مدة من الزمن. وهذه حقيقة عقد القرض. أما الاتفاق بين حامل البطاقة والتاجر هو إما أن يكون بيعا إذا استخدمت البطاقة في شراء سلعة أو إجارة إذا استخدمت في شراء منافع وخدمات [1].

أقول في هذا الصدد:

إن التعامل ببطاقات الائتمان يتضمن جمع عقود؛ عقد ضمان وقرض، وعقد بيع، أو عقد إجارة كما أسلفنا، ولكن يعرض علينا السؤال هل هي عقود مجتمعة مشروطة في عقد واحد حتى نقول إن هذه المعاملة كمثل بيع وسلف أو هي عقود منفصلة يستقل كل عقد منها؟

جرى فيه كلام المعاصرين إلى قولين [2]؛ القول الأول: إن العقود المبرمة بين الأطراف ذات العلاقة ببطاقة الائتمان هي عقود منفصلة مستقلة لا تجتمع في عقد واحد. والقول الثاني: هي عقود مجتمعة في عقد واحد مشروط بعضها ببعض حكما وإن لم يصرح بذلك في كل عقد.

من هنا أقول:

- إن التعامل ببطاقة الائتمان سواء يتضمن جمع عقود مشروط بعضها ببعض أم هي عقود منفصلة على اختلاف المعاصرين، ففي الحقيقة أن هذه العقود لها ارتباط وطيد بعضها ببعض لإتمام هذا التعامل الذي يهدف وراء إنشائه، وهو التعامل بالقرض بمنفعة، ولكنهم صوّروه وسيلة لتسهيل معاملة البيع والشراء.. فلولا المصرف ما يستفيد من القرض ما أقرضه وما أضمنه ولولا التاجر ما

(١) للمزيد ينظر: العمادي: أحمد بن محمد، الجمع بين العقود المالية: دراسة فقهية تطبيقية، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٢٣م) ج٢، ص١٠٠٣، ١٠١٢ بتصرف.

(٢) العمادي، الجمع بين العقود المالية: دراسة فقهية تطبيقية، المصدر السابق، ج٢، ص ١٠١٤.

يستفيد من عقد قرض وضمان هذا بين المصرف والعميل ما يسمح للعميل فرصة لشراء حاجاته دون دفع مبلغ نقدا أو دون ضمان.

- والذي جعل هذا التعامل محل ثقة وضمان بينهم، هو بطاقة الائتمان التي تنتظم العقود المذكورة بين الأطراف؛ أهمها طرف المصرف والعميل والتاجر، وتشتمل هذه العلاقة بين أطرافها على خدمات مالية يعود نفعها على حامل البطاقة ومصدرها والتاجر.. فكأنه عقد بيع وضمان لأجل الانتفاع بالقرض وهذه المعاملة في الغالب صورة معاصرة لذريعة الربا... وقال الدكتور أبو سليمان: ((العنوان السليم المناسب لهذا النوع من البطاقات هو (بطاقات الإقراض)؛ إذ هو الوصف المناسب الدال على حقيقتها وماهيتها المميز لها عن نظرياتها من البطاقات الأخرى في الشروط وتسديد الديون، الذي ينبني عليه أحكام شرعية، متفقة ترجمة مع الأصل المنقول عنه. يضاف إلى هذا المصطلح الشرعي ينطبق على هذه الحال نصا... أما كلمة (ائتمان) فليس عنوانا صحيحا، ولا وصفا مناسبا؛ إذ إنه لا أثر له أصلا، أو وضعا في صحة تكييف العقد فيبني عله حكم، ولا يشير أصالة إلى حقيقته، ولا يتفق مع الأصل المترجم عنه. ولعل تسمية القرض (ائتمان) من قبل افتراض ثقة المقرض في أمانة المقترض وصدقه...)) [1]. ففي هذا الجانب يتضح وجه التشابه بين التعامل بطاقة الائتمان وبين عقد بيع وسلف.
- وإذا خلت هذه المعاملة من المنفعة الربوية وألا تكون ذريعة الربا، فلا حرج في التعامل ببطاقات الائتمان، بناء على أن الأصل في المعاملات الإباحة ما لم تنطو على تحليل حرام أو تحريم حلال. فأذكر هنا قرار المجمع الفقه الإسلامي في بيان الحكم الشرعي للتعامل ببطاقة الائتمان، لأن قرار المجمع هو خلاصة دراسة أغلبية المعاصرين. والقرار كما يلي [2]:

أولاً: لا يجوز إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة ولا التعامل بها، إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني.

ثانياً: يجوز إصدار البطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شروط زيادة ربوية على أصل الدين.

ويتفرع على ذلك:

---

(١) أبو سليمان، البطاقات البنكية الاقراضية والسحب المباشر من الرصيد، المصدر السابق، ص ٢٢.
(٢) مجلة المجمع (العدد الثاني عشر ج٣، ص٤٥٩) (https://iifa-aifi.org/ar/٢٠٥٥.html)

- جواز أخذ مصدرها من العميل رسوماً مقطوعة عند الإصدار أو التجديد بصفتها أجرا فعليا على قدر الخدمات المقدمة على ذلك.
- جواز أخذ البنك المصدر من التاجر عمولة على مشتريات العميل منه، شريطة أن يكون بيع التاجر بالبطاقة بمثل السعر الذي يبيع به بالنقد.

ثالثاً: السحب النقدي من قبل حامل البطاقة اقتراضٌ من مصدرها، ولا حرج فيه شرعاً إذا لم يترتب عليه زيادة ربوية، ولا يعد من قبيلها الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمبلغ القرض أو مدته مقابل هذه الخدمة. وكل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة (يعني إذا زادت الرسوم عن الخدمات) لأنها من الربا المحرم شرعاً، كما نص على ذلك المجمع في قراره رقم 13 (2/10) و13 (3/1)

رابعاً: لا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة)

المطلب الرابع: المتاجرة بالهامش

المتاجرة بالهامش: والتي تعني ((هو دفع المشتري (العميل) جزءا يسيرا من قيمة ما يرغب بشرائه يسمى (هامشا)، ويقوم الوسيط (مصرفا أو غيره) بدفع الباقي على سبيل القرض، على أن تبقى العقود المشتراة لدى الوسيط رهنا بمبلغ القرض)) [1].

أكتفي هنا بذكر قرار المجمع الفقهي، ففيه بيان واضح عن حقيقة هذه المعاملة ووجه التشابه بينها وبين بيع وسلف. وقرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي كالآتي [2]: أن هذه المعاملة تشتمل على الآتي:

المتاجرة (البيع والشراء بهدف الربح)، وهذه المتاجرة تتم غالباً في العملات الرئيسة، أو الأوراق المالية (الأسهم والسندات)، أو بعض أنواع السلع، وقد تشمل عقود الخيارات، وعقود المستقبليات، والتجارة في مؤشرات الأسواق الرئيسية.

ويرى المجلس أن هذه المعاملة لا تجوز شرعاً للأسباب الآتية:

(١) مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، برابطة العالم الإسلامي، في دورته الثامنة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ١٠-١٤/٣/١٤٢٧هـ، الذي يوافق ٨-١٢إبريل ٢٠٠٦م.

(٢) المصدر السابق.

أولاً: ما اشتملت عليه من الربا الصريح، المتمثل في الزيادة على مبلغ القرض، المسماة (رسوم التبييت)، فهي من الربا المحرم، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ) (البقرة:278-279).

ثانياً: أن اشتراط الوسيط على العميل أن تكون تجارته عن طريقه، يؤدي إلى الجمع بين سلف ومعاوضة (السمسرة)، وهو في معنى الجمع بين سلف وبيع المنهي عنه شرعاً في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا يحل سلف وبيع ...» الحديث رواه أبو داود (384/3) والترمذي (526/3) وقال: حديث حسن صحيح. وهو بهذا يكون قد انتفع من قرضه، وقد اتفق الفقهاء على أن كل قرض جر نفعاً فهو من الربا المحرم.

ثالثاً: أن المتاجرة التي تتم في هذه المعاملة في الأسواق العالمية غالباً ما تشتمل على كثير من العقود المحرمة شرعاً، ومن ذلك:

1. المتاجرة في السندات، وهي من الربا المحرم، وقد نص على هذا قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة رقم (60) في دورته السادسة.
2. المتاجرة في أسهم الشركات دون تمييز، وقد نص القرار الرابع للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة سنة 1415هـ على حرمة المتاجرة في أسهم الشركات التي غرضها الأساسي محرم، أو بعض معاملاتها ربا.
3. بيع وشراء العملات يتم غالباً دون قبض شرعي يجُيز التصرف.
4. التجارة في عقود الخيارات وعقود المستقبليات، وقد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة رقم (63) في دورته السادسة، أن عقود الخيارات غير جائزة شرعاً، لأن المعقود عليه ليس مالاً ولا منفعة ولا حقاً مالياً يجوز الاعتياض عنه.. ومثلها عقود المستقبليات والعقد على المؤشر.
5. أن الوسيط في بعض الحالات يبيع ما لا يملك، ويبيع ما لا يملك ممنوع شرعاً.

فالحاصل فيه: التعامل بنظام الهامش أو ما يسمى بـ(margin trading) بوصفه المعروف اليوم تعامل بالربا؛ لكونه يتضمن قرضا من الوسيط للعميل، وهذا القرض بمقابل فائدة أو مقابل عمولات البيع والشراء التي تتم عن طريقه، فبهذا جمع بيع وسلف، وعلة النهي فيها التعامل بالربا، وكذلك الجهالة فيما يتاجر الوسيط.

الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات:

أهم نتائج البحث وتوصياته:

- مفهوم بيع وسلف: هو قول الرجل للرجل أبيعك هذا بكذا، على أن تقرضني بكذا، أو العكس. أي عقد البيع باشتراط القرض أو العكس.
- إجماع الأمة على تحريم بيع وسلف ورد في الحديث الشريف حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يحل بيع وسلف)
- علة النهي عن بيع وسلف تحتمل عدة العلل، منها: ذريعة الربا، أو جهالة الثمن، أو ذريعة الربا وجهالة الثمن، أو اجتماع عقدين في صفقة واحدة، ولكن الغالب المتحقق فيه علة ذريعة الربا، وكما لا يمكننا أن نتغافل عن جهالة الثمن، ففي بعض صور بيع وسلف وصور المعاملات المصرفية المعاصرة تظهر علية جهالة الثمن أقوى من غيره.. بناء على ذلك يختلف الحكم في بعض أحكام المعاملات المصرفية المعاصرة من جواز وتحريم. مثل اختلاف العلماء المعاصرين في التعامل ببيع المرابحة للآمر بالشراء، والتورق المصرفي، واستخدام بطاقات الائتمان، والمتاجرة بالهامش.

وأوصى الباحث بالقيام بتفعيل ونشر فقه المعاملات بين الناس في المحاضرات والحلقات والدروس، لا سيما معاملة بيع وسلف، وصورها المعاصرة، حتى نحمي المجتمع من موبقات الربا ومفاسدها، فكلنا بحاجة إلى معرفتها. كما يجب على الباحثين أن يعمقوا في بيان أحكام معاملات معاصرة، وأن يرتكزوا في حقيقة العقد ومقصده.

قائمة المصادر والمراجع

- أحمد: بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م).
- الأشقر: محمد، **بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية**، (عمان: دار النفائس، ط2، 1995م).
- الألباني: محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تحرّي أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي، ط2، 1985م).
- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3) (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1975م).
- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **جامع المسائل**، تحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة: دار عالم الفوائد، ط1، 1429هـ).
- حكيم: محمد طاهر، **رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة** (صلى الله عليه وسلم)، (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 116، سنة 2002م).
- خلاف: عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 2002م).
- ابن خضر: عبد الناصر ميلاد، **البيوع المحرمة والمنهي عنها**، رسالة الدكتورة، جامعة خرطوم 2004م، (مصر: دار الهدى النبوي، ط1، 2005م).
- الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (د.م: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت).
- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، (د.م: مطابع شركة الأمل للطباعة والنشر، 1993م).
- الزحيلي: وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، (دمشق: دار الفكر، ط3، 2005م).
- السويلم: سامي، **التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق**، (بحث مقدم لندوة البركة الرابعة والعشرين ٢٩ شعبان - ٢ رمضان/ ١٤٢٤ هـ).

- السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، (مصر: مطبعة السعادة، د.ط، د.ت).
- ابن سعيد: أسامة القحطاني ومجموعة من العلماء، **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، (الرياض: دار الفصيلة للنشر والتوزيع، ط1، 2012م).
- السمرقندي: علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1984م).
- أبو سليمان: عبد الوهاب، **البطاقات البنكية الاقراضية والسحب المباشر من الرصيد**، (دمشق: دار القلم).
- الشافعي: محمد بن إدريس، **كتاب الأم**، تحقيق: محمد زهري النجار، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1973م).
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، (مصر: دار الحديث، ط1، 1993م).
- صالح: أيمن علي عبد الرؤوف، **تحقيق أقوال الفقهاء في بيع المرابحة للآمر بالشراء**، (مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م30، ع 3، ص 3-45، أكتوبر 2017م).
- عبد الله آل رشود: رياض بن راشد، **التَّوَرُّقُ المَصْرَفِيُّ**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2013م).
- العمراني: عبد الله بن محمد، **المنفعة في القرض دراسة تأصيلية تطبيقية**، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 2003م).
- العمادي: أحمد بن محمد، **الجمع بين العقود المالية: دراسة فقهية تطبيقية**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2023م)
- ابن عفانة: حسام الدين بن موسى محمد، **بيع المرابحة للآمر بالشراء - دراسة تطبيقية في ضوء تجربة شركة بيت المال الفلسطيني العربي**، (طُبع على نفقة شركة بيت المال الفلسطيني العربي، ط1، 1996).
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، المحقق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1971م).
- الفيروزآبادى: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق

التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط8، 2005م).

- القرضاوي: يوسف، **بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة وهبة القاهرة، ط2، 1987م).
- ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م).
- ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، تحقيق: طه الزيني ومجموعة من العلماء، (مصر: مكتبة القاهرة، ط1، 1969م).
- الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بتحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003م).
- ملحم: أحمد سالم، **بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية**، (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ط1، 1989م).
- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1999م).
- المرداوي: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان السعدي الحنبلي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م).
- ابن منظور: محمد بن مكرم جمال الدين، **لسان العرب**، (د.م: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1999م).
- ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباق، (د.م: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت).
- النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، وأشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م).