دراسات إسلامية

دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد السابع(07) ديسمبر 2009/ذو الحجة 1430ه

عبد اللّه بن عباس ومنهجه في التفسير

د.مصطفى أكرور

آفاق الدرس الأصولي في مباحث الخبر

د.أحمد معبوط

حدود الحرية الدينية في الفقه المالكي

د.عبد القادر بن عزوز

مفهوم الدعاية من منظور الإعلام الإسلامي

أ.علي سلطانيالعاتري

محاضرات و ندوات

منهج الإسلام في الحفاظ على الأموال العامة

د.نور الدين بوحمزة

قراءة في كتاب

مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة للدكتور عبد المجيد النجار

د.السعيد رحماني

رسائل و أطاريح جامعية

ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر

د.السعيد رحماني

الرقم الدولي ISSN 1112 - 2008

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

- العدد السابع -(07)

المدير العام :

د. عبد الرزاق مقري

makriabdz@yahoo.fr

رئيس التحرير :

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

46 تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر

ها: 0021321289778

فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:

Markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الالكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 2319/ 2006

ردمد : 1112-8011

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا : 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

قواعد النشر : ترحب دورية دراسات إسلامية بإسهامات الباحثين في الموضوعات ذات الصلة بالعلوم الإسلامية التي تراعي القواعد التالية:

– التقيد بالأسلوب العلمي، والمعالجة الموضوعية والإحاطة المنهجية.
– الالتزام بالتأصيل المعرفي والتجديد الفكري والتحليل النظري الواقعي.
– توثيق المراجع وكتابتها في نهاية البحث.
– أن يكون البحث غير منشور في مصادر أخرى.
– أن لا يقل حجم البحث عن 15 صفحة، وأن يكون مكتوبا بالحاسوب.
– تخضع الأبحاث المقدمة للتقييم من قبل هيئة يختارها المجلس العلمي للمركز، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول، أو التعديل المطلوب.
– يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث، بلغته أو مترجما.
الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أو لم تنشر.
ترحب الدورية بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات والندوات المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الآراء التي تنشر بأسماء الباحثين تعبر عن وجهة نظرهم، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

أمة تتعلم ـ أمة تتقدم

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

العدد (07) ـ ديسمبر 2009 / ذو الحجة 1430هـ

المحتويات

• كلمة التحرير	أ.د. يوسف حسين	5
الأبحاث		
• عبد الله بن عباس ومنهجه في التفسير	د. مصطفى أكرور	11
• آفاق الدرس الأصولي في مباحث الخبر	د. أحمد معبوط	23
• حدود الحرية الدينية في الفقه المالكي	د. عبد القادر بن عزوز	45
• مفهوم الدعاية من منظور الإعلام الإسلامي	أ.علي سلطاني العاتري	58
محاضرات وندوات		
• منهج الإسلام في الحفاظ على الأموال العامة	د. نور الدين بوحمزة	87
قـــراءة في كتـــاب		
• مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة للدكتور عبد المجيد النجار	قراءة الدكتور السعيد رحماني	109
رسائل وأطاريح جامعية		
• ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر	د. السعيد رحماني	135

أبحاث

- عبد الله بن عباس ومنهجه في التفسير .
- آفاق الدرس الأصولي في مباحث الخبر.
- حدود الحرية الدينية في الفقه المالكي.
- مفهوم الدِّعاية من منظور الإعلام الإسلاميَّ.

عبد الله بن عباس[1] ومنهجه في التفسير

د. مصطفى أكرور
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر-

مُقَدِّمَة إن المنهج الذي كان سائدًا في عهد الصحابة عامة ونقلت الأجيال عنه والتزمت به، هو تفسير القرآن بالقرآن، فكثير من آي القرآن يفسر بعضه بعضا فما أجمل في موضع قد فصل في موضع آخر وما عمم في مكان قد يخص في مكان آخر وكثير من الآيات قيد إطلاقها في مواضع وما ذكر موجزا قد نجد بسطه وبيانه في مواضع أخرى.

فلا بد للمفسر أن يتبع الآيات التي تتكرر موضوعاتها في القرآن الكريم ليحيط بمعانيها ودلالاتها في السياقات التي ذكرت فيها ويتعرف على المنسوخ فيها ويعرف الناسخ أو يجمع ما ظاهره التعارض. فإن لم يجد المفسر بغتيه في تفسير القرآن بالقرآن انتقل إلى تفسيره بالسنة، فمن المعلوم أن مهمة الرسول الله ﷺ التبليغ والبيان كما هو مبين في قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[2].

ولقد لفت رسول الله ﷺ أنظار الصحابة إلى هذا الشأن من حديثه وبيانه فقال: «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه**[3].

وكان كثير من الصحابة يرجعون إلى أقوال أساتذتهم من صحابة رسول الله ﷺ مثل عمر وابن مسعود وعلي رضي الله عنهم.

ويبقى بعد ذلك اللجوء إلى المأثور من أسباب النزول وتواريخ الأحداث والسير والمغازي أو إلى لغة العرب ولهجاتهم وعاداتهم يستخدم كل ذلك في توضيح المعنى المراد من الآية الكريمة.

وهذا المنهج نلحظه في التفسير المروي عن عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

أولا ـ منهج ابن عباس في تفسير القرآن

1 ـ تفسير القرآن بالقرآن

1 ـ فقد ورد عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴾[4]، قال: ﴿ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ يشير [5] إلى قوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[6].

2 ـ وورد عنه في قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[7].

قال ابن عباس: هم المؤمنون وسع الله عليهم أمر دينهم، فقال الله جل ثناؤه: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[8]، وقال: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾[9].

3 ـ وعن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ قال: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ ﴾ هي الثلاث الآيات من ههنا ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ إلى ثلاث آيات من سورة الأنعام [10] والتي في بني إسرائيل ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ إلى آخر الآيات[11].

4 ـ وفي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾[12].

قال ابن عباس فكانت المرأة إذا فجرت حبست في البيوت حتى نزلت سورة النور قال تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[13] فجعل الله لهن سبيلا فمن عمل شيئا جلد وأرسل[14].

روي عن ابن عباس قال في تفسيره قوله تعالى: ﴿ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴾[15].

الشاهد: هو رسول الله ثم تلا: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴾[16].

والمشهود يوم القيامة قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّجۡمُوعٞ لَّهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّشۡهُودٞ ﴾[17].

2. تفسير القرآن بالسنة النبوية

1 ـ ففي تفسيره قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ ﴾[18].
يورد ابن عباس فقول رسول الله ﷺ:**«صلوا أرحامكم فإنه أبقى لكم في الحياة الدنيا وخير لكم في آخرتكم»**، وفي رواية أن النبي ﷺ قال: **«من سره أن يبسط في رزقه، وأن ينسأ له في أثره فليصل رحم»** [19].

2 ـ وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ ﴾ [20]، قال ابن عباس قال رسول الله ﷺ: **«الضرار في الوصية من الكبائر»** [21].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَنُدۡخِلۡكُم مُّدۡخَلٗا كَرِيمٗا ﴾[22].

قال ابن عباس: قال رسول الله ﷺ: **«من جمع بين صلاتين من غير عذر، فقد أتى بابا من أبواب الكبائر»**[23].

3. تفسير القرآن الكريم بالرأي

1 ـ قد روي عنه أنه فسر ﴿ ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾[24] بدين الإسلام، وهو قول عبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله

قال الطبري [25]: حدثني المثنى قال: حدثنا أبو صالح، قال: حدثني عن علي بن أبي طلحة عن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ ﴾ [26].

يقول: ((من لم يطق الصوم إلا على جهد فله أن يفطر ويطعم كل يوم مسكينا، والحامل والمرضع والشيخ الكبير والذي به سقم دائم [27]، وعن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾[28].

قال الطبري حدثني علي بن داود قال حدثني أبو صالح، قال حدثني معاوية بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: ((الميسر القمار، كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله، فأيهما قمر صاحبه ذهب بأهله وماله)) [29].

وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾[30]، ففي صحيح البخاري: ((سأل عمر أصحاب رسول الله ﷺ فقال: فيم ترون أنزلت: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾، فقالوا: الله أعلم، غضب عمر، فقال: قولوا: نعلم أو لا نعلم، فقال ابن عباس في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين، فقال عمر: قل يا ابن أخي ولا تحقر نفسك. قال ابن عباس: ضرب الله مثلا لعمل. قال عمر: أي عمل؟ قال: لعمل، قال عمر: لرجل غني يعمل بطاعة الله ﷻ، ثم بعث الله له الشيطان فعمل بالمعاصي حتى أغرق أعماله)) [31].

4ـ التفسير باللغة

إن ثقافة ابن عباس الموسوعية، واطلاعه على أيام العرب، ومعرفته بلهجات القبائل، وإحاطته بالشعر العربي، وتاريخهم في الجاهلية، جعلته ترجمان القرآن حقا.

فما من كلمة غريبة إلا ويعرف أصلها ومصدرها واستخدام أي قبيلة لها، والاستدلال عليها من الشعر الجاهلي، وقد روي عن ابن عباس في ذلك الكثير.

فقد نقل عن ابن عباس. أنه فسر قوله تعالى: ﴿ وَأَنتُمْ سَٰمِدُونَ ﴾[32]، بالغناء، وهي لغة يمانية. وأنه فسر قوله تعالى: ﴿ وَكَانُوا۟ قَوْمًۢا بُورًا ﴾[33]، بـ "هلكى" وهي لغة أهل عمان. وأنه فسر قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ ﴾[34] بالموقن، وهي لغة حبشية. وأنه فسر قوله تعالى﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴾[35] بحطب جهنم باللغة الزنجية [36].

وكان ابن عباس يقول: ((إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب)) [37].

وهذه نماذج من تفسير ابن عباس أسوقها كما أوردها الإمام السيوطي في كتابه[38]، وقد ساق الإمام السيوطي رحمه الله مسائل نافع بن الأزرق مع جواب ابن عباس عن كل مسألة وردت وشاهده من الشعر، وبلغ مقدارها مائة وثمانين مسألة[39].

ونورد جملة منها:

1 ـ سأل ابن الأزرق عن قوله تعالى: ﴿ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[40].

فقال ابن عباس: الشرعة: الدين، والمنهاج: الطريق، واستشهد بقول أبي سفيان الحارث بن عبد المطلب

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى وبين للإسلام دينا ومنهجا

2 ـ وسأل ابن الأزرق عن معنى قوله تعالى: ﴿ مَثْبُورًا ﴾[41].

فقال ابن عباس: ملعونا محبوسا من الخير، ولما سأله: وهل تعرف العرب ذلك؟ فأجاب: نعم، أما سمعت قول عبد الله بن الزعبري

إذا بارى الشيطان في سنن الغي ومن مال ميلة مثبور

3 ـ وسأل نافع عن معنى قوله تعالى: ﴿ شُوَاظٌ ﴾[42]، فقال ابن عباس: الشواظ: اللهب الذي لا دخان له، ولما سأله نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم: أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت [43]:

يظل يشب كيرا بعد كير وينفخ دائبا لهب الشواظ

هذا، وقد روي عنه في التفسير ما لا يحصى كثرة بطرق ليس معظمها بصحيح، ومن ذلك التفسير المنسوب إليه، وهو الذي طبع باسم "تنوير المقباس من تفسير ابن عباس" رواية الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط، فإن نسبته إليه لا تصح. وحسبنا في التدليل على ما روي منسوبا إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه من قوله: ((لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث)) [44]. مع أن هذا التنوير المنسوب إليه مطبوع في نحو أربعمائة صفحة من الحجم الكبير.

وقد ساعد ابن عباس على تضلعه في التفسير وقوته فيه نشأتُه في بيت النبوة، وملازمته لرسول الله ﷺ، ثم لأكابر الصحابة بعد وفاة الرسول، ثم حفظه للعربية ومعرفته لغريبها وآدابها وأساليبها شعرا ونثرا، وبلوغه مرتبة الاجتهاد، وعدم تحرجه من التفسير، وقد وهبه الله عقلا ورأيا صائبا، وقريحة وقادة ويقينا وإيمانا.

قال عمر ﷺ: ((ابن عباس فتى الكهول، له لسان قؤول، وقلب عقول)) [45]، وقال علي كرم الله وجهه يثني عليه في تفسيره كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق.

وكان ابن عباس شيخ المفسرين بمكة، وصاحب مدرسة التفسير بها، قال ابن تيمية: ((وأما التفسير فأعلم الناس به أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس، كمجاهد وعطاء، وعكرمة...)) [46].

وكان ﷺ يرجع إلى أهل الكتاب بحكم اتفاق القرآن مع التوراة والإنجيل في كثير من المواضع التي أجملت في القرآن وفصلت فيها.

أما ما عدا ذلك مما يتنافى مع القرآن ولا يتفق مع الشريعة الإسلامية، فكان ابن عباس ـ كغيره من الصحابة ـ لا يقبله ولا يأخذ به.

وقد اتهم المستشرق اليهودي جولد زهير ابن عباس ﷺ بتوسعه في الأخذ عن أهل الكتاب، فيقول في كتابه [47]:

((وأجد من ذاك بالتصديق الأخبار التي تفيد أن ابن عباس كان لا يرى غضاضة أن يرجع إلى الأحوال التي يخامره الشك إلى من يرجو عنده علمها، وكثيرا ما ذكر أنه كان يرجع إلى تفسير معاني الألفاظ إلى من يدعى أبا الجلد[48])).

ثم يقول: ((وكثيرا ما تجد بين مصادر العلم المفضلة لدى ابن عباس اليهوديين اللذين اعتنقا الإسلام: كعب الأحبار، وعبد الله بن سلام... ولم يعد ابن عباس أولئك الكتابين حججا فقط في الإسرائيليات وأخبار الكتب

السابقة... بل كان يسال أيضا كعب الأحبار مثلا عن التفسير الصحيح للتعبيرين القرآنيين "أم الكتاب" و"المرجان")).

وقد رأى الناس في هؤلاء اليهود أن عندهم أحسن الفهم ـ على العموم ـ في القرآن، وفي كلام الرسول ﷺ وما فيهما من المعاني الدينية، ورجعوا إليهم سائلين عن هذه المسائل بالرغم من التحذير الشديد من كل جهة من سؤالهم [49].

وتقول دائرة المعارف الإسلامية: ((إن ابن عباس قد أخذ كثيرا من القصص من الذين أسلموا ـ لا سيما كعب ـ وصاغها صياغة جديدة حتى تطابق القرآن [50]، والحق أن هذا غلو في الرأي وبعد عن الصواب، فابن عباس قد دعا له النبي ﷺ

ـ **بتأويل القرآن والتفقه في الدين** ـ بفضل هذه الدعوة المستجابة ـ ترجمان القرآن، وكان لا يضارعه أحد في التفسير، وكان يرجع إليه الصحابة في ذلك، فبعيد أن يكثر من الرجوع ـ وهو ترجمان القرآن ـ إلى أهل الكتاب وبخاصة إذا كان رجوعه إليهم للكشف عن معاني ألفاظ القرآن الكريم [51].

فالقرآن كتاب عربي نزل بلغة العرب وبلاغتهم، ولم ينزل بلغة أهل الكتاب، فابن عباس، وهو عربي محض ـ أعلم بلا شك من كعب الأخبار وأضرابه، ثم كيف يستبيح ابن عباس رضي الله عنه لنفسه أن يحدث عن بني إسرائيل بمثل هذا التوسع الذي زعموه، وهو نفسه كان أشد الناس نكيرا على من يفعل ذلك؟ فقد أخرج البخاري [52] في ثلاثة مواضع في صحيحه عن ابن عباس قوله: ((يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب، وكتابكم الذي أنزل على نبيه ﷺ أحدث الأخبار بالله تقرأونه لم يشب، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتبه الله، وغيروا بأيديهم الكتاب، فقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم، ولا والله ما رأينا منهم رجلا قط يسألكم عن الذي أنزل عليكم)).

وعلى الرغم مما جاء في تفسير الطبري من روايات ظاهرها يفيد توسع ابن عباس في سؤاله لكعب الأحبار، فإنني لا أستطيع أن أسلم بصحة جميع

هذه الروايات، وأعتقد أن أغلبها موضوع عليه، ومعروف لدى جميع العلماء أن ابن جرير لم يلتزم في تفسيره صحة كل ما يرويه، فَلِمَ لا يكون بعض ما ينسب إلى ابن عباس من رواياته عن كعب وغيره مكذوبا عليه؟!.

ويبدو أن السر في كثرة الوضع على ابن عباس هو مكانته في التفسير، وأنه كان من بيت النبوة، والوضع عليه يكسب الموضوع ثقة وقوة ورواجا، أكثر مما لو وضع على غيره، أضف إلى ذلك أن ابن عباس كان من نسله الخلفاء العباسيين، وكان من الناس من يتزلف إليه ويتقرب منهم بما يرويه لهم عن جدهم ابن عباس كذلك نجد ما نقله أصحاب التفاسير حيث نقلوا هذه الروايات ونسبوها إليه بحيث نجدها تحكي عن ابن عباس في تأويل الآية الواحدة ـ أحيانا ـ مناقضة صريحة بحيث يستحيل الجمع بينهما.

ومن غير المعقول ولا السائغ أن يقول صحابي جليل كابن عباس كل هذا الخليط العجيب من التفاسير للآية الواحدة، ولست أدعو بهذا الكلام إلى طرح كل ما يروى عن ابن عباس مما حفلت به كتب التفسير، فإن منه الصحيح وغيره، إنما أدعو إلى دراسة السند في كل رواية قبل الحكم لها أو عليها[53].

المصادر والمراجع

أحكام القرآن: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 546هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، طبعة دار إحياء الكتب العربية مصر، 1385هـ ـ 1965م.

أحكام القرآن: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت 370هـ)، نسخة مصورة عن مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة العثمانية 1335هـ.

البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي الغرناطي، ط2: 1403هـ.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن رشد القرطبي (ت 895هـ)، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط3: 1379هـ.

تاريخ الخلفاء: جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، ط1: 1351هـ.

تاريخ الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، 1966م.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق وتخريج محمود وأحمد شاكر، دار المعارف مصر.

الجامع الصحيح: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور: جلال الدين السيوطي، الناشر محمد أمين دمج، مؤسسة الرسالة بيروت.

درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1: 1399هـ الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب، دار المعرفة بيروت.

السنة ومكانتها في التشريع: مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط2: 1398هـ.

سنن ابن ماجه: حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

سنن الدارقطني: عالم الكتب، ط2: 1403هـ.

السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، ط1: 1344هـ.

شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، 1965م.

شرح الكوكب المنير: تقي الدين محمد بن شهاب الدين الفتوحي، المعهد العلمي السعودي بالرياض، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ط1: 1372هـ.

الهوامش:

---

(1) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، ابن عم النبي ﷺ، وأمه لبابة الكبرى بنت الحارث، وخالته ميمونة بنت الحارث زوج رسول الله ﷺ وأم المؤمنين، دعا له النبي ﷺ أن يفقهه في الدين ويعلمه التأويل، مات سنة 68هـ. انظر طبقات الحفاظ ص 10، الإصابة لابن حجر (2/ 332)، الاستيعاب لابن عبد البر (3/ 935).

(2) سورة النحل: 44. وانظر الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر (2/ 324).

(3) أخرجه أبو داود رقم 4604 في السنة ـ باب لزوم السنة، وسنده صحيح.
والترمذي رقم 2666، في العلم ـ باب رقم (60)، وقال حديث حسن.
وابن ماجه رقم 12 في المقدمة ـ باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ.
والإمام أحمد في المسند جـ 4 ص: 130 ـ 132.

(4) النساء: 21. وانظر: مفاتيح الغيب للرازي (5/ 17).

(5) تفسير ابن كثير (1/ 467)، زاد المسير لابن الجوزي (2/ 43).

(6) البقرة: 229. راجع: زاد المسير لابن الجوزي (1/ 263).

(7) البقرة: 286. راجع: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (3/ 154).

(8) الحج: 78. راجع: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (154).

(9) التغابن: 16.

(10) الأنعام: 151، 152.

(11) الإسراء: 23. انظر، تفسير الطبري جـ 6 ص: 174. بتحقيق أحمد شاكر، والمستدرك للحاكم جـ 2 ص: 288. وقال عنه صحيح ووافقه الذهبي.

(12) النساء/ 15.

(13) النور: 2.

(14) الدر المنثور للسيوطي جـ 2 ص: 129.

(15) البروج: 3.

(16) النساء: 41.

(17) هود: 103.

(18) النساء: 01.

(19) رواه البخاري (10/ 350)، في الأدب ـ باب من وصلها وصله الله.
ومسلم رقم 2555، في البر ـ باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها.

(20) النساء: 12.

(21) رواه أبو داود رقم 2867، في الوصايا ـ باب ما جاء في كراهية الإضرار في الوصية.

كما رواه سعيد بن منصور موقوفا بإسناد صحيح. والنسائي مرفوعا، ورجاله ثقات. انظر جامع الأصول في أحاديث الرسول للإمام ابن الأثير الجزري (11/ 626).

(22) النساء: 31.

(23) رواه الترمذي رقم 188 ـ في الصلاة ـ باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين في الحضر.

(24) سورة الفاتحة: 6.

(25) جامع البيان (2/ 138).

(26) البقرة: 184.

(27) جامع البيان لابن جرير الطبري (2/ 138).

(28) البقرة: 219.

(29) جامع البيان للطبري (2/ 358).

(30) البقرة: 266.

(31) صحيح البخاري ـ كتاب التفسير جـ 5 ص 164.

(32) النجم: 61. وانظر: زاد المسير لابن الجوزي (8/ 86).

(33) الفرقان: 18. وانظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (18/ 190).

(34) هود: 75. انظر جامع البيان للطبري (12/ 80).

(35) الأنبياء: 98. راجع مفاتيح الغيب للرازي (22/ 223).

(36) انظر هذه الروايات في كتاب الإتقان ج 1 ص 133 ـ 138.

(37) انظر: التهذيب (5/ 278)، أسد الغابة (3/ 193)، الإصابة (2/ 331)، نواسخ القرآن لابن الجوزي ص 85.

(38) الإتقان للسيوطي ج 1 ص 120.

(39) مسائل نافع عن الأزرق، وقد قامت بتحقيقها ودراستها الدكتورة عائشةعبد الرحمن.

(40) المائدة: 48. وانظر: جامع البيان للطبري (6/ 269).

(41) الإسراء: 102. وراجع: جامع البيان للطبرى (15/ 175).

(42) الرحمن: 35. انظر: زاد المسير لابن الجوزي (8/ 116).

(43) انظر الدراسة الأدبية لهذه المسائل في كتاب: الإعجاز البياني للقرآن (لعائشة بنت الشاطئ)، من ص 269 ـ 509.

(44) الإتقان للسيوطي (2/ 224)، وراجع السنة قبل التدوين ـ د/ محمد عجاج الخطيب ص 477، التفسير والمفسرون د/ حسن الذهبي (1/ 77 ـ 81).

(45) الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، ترجمة ابن عباس. (2/ 344)، أسد الغابة 1ـ 195.

(46) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص 15. وانظر: مذاهب التفسير لجولد زيهر ـ تعريب د/ حسين عبد القادر ص 65 ـ 67، مناهج التفسير لأبي زهرة ص 502 ـ مقال في مجلة لواء الإسلام ـ العدد الثامن ـ السنة الخامسة ـ يناير 1952م.

(47) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 85 ـ 88.

(48) هو غيلان بن فورة الأزدي، يقول فيه العسكري في كتاب التصحيف والتحريف: هو صاحب كتاب وجماع لأخبار الملاحم. انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (1/ 549).

(49) انظر مذاهب التفسير لجولد زيهر، تعريب الدكتور: علي حسن عبد القادر، ص 65 ـ 67.

(50) دائرة المعارف الإسلامية، ص 20، الترجمة العربية، تحت عنوان "مادة ابن عباس".

(51) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (8/ 2299)، أسد الغابة (3/ 193)، الإصابة (2/ 331).

(52) صحيح البخاري: كتاب التفسير ج 6 ص 25.

(53) انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي (2/ 11)، الإتقان للسيوطي (2/ 189)، وفيات الأعيان لابن خلكان (2/ 267)، التفسير والمفسرون ـ د/ حسين الذهبي (1/ 82).

آفاق الدرس الأصولي في مباحث الخبر

د. أحمد معبوط
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية/جامعة الجزائر

تمهيد يمكن للباحث في علم أصول الفقه تلمس آفاق الدرس الأصولي عند تناوله لمباحث الخبر والرواية التي تشكل قسما مهمّا من أقسامه. ومع الخوض في لب الموضوع وتفصيلاته، والبحث في مشكلاته وحيثياته، يتبدى ذلك شيئا فشيئا ويظهر في ملامح يمكن اعتبارها مقدمات أساسية ومدخلا مهما توضح أبعاده وقيمته، ومقاصده وأهدافه، وتصف منهجا متسلسلاً منطقياً يربط بين أدنى المراتب وأعلاها، وبينها وبين النتائج والنهايات، ربطاً محكماً، يتضح به المفهوم الكلي الذي يجمع شتات الجزئيات المراد دراستها لاحقا. لاسيما وأن الغرض، مع معالجة جزئيات الموضوع، محاولة استخلاص ما يشبه النظرية العامة الجامعة لهذه الجزئيات، فالدرس الأصولي يتجه إلى المفاهيم الكلية أكثر من اتجاهه إلى التفصيلات.

والنظرية: مشتقة من النظر وهو في اللغة: تأمل الشيء بالعين، والنظري هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور النفس والعقل والتصديق بأن العالم حادث. ونظرية جمعها نظريات: "عبارة عن طائفة من الآراء تُفسَّر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية". وقالوا: "النظرية: هي جملة تصورات مؤلفة تأليفاً عقليّاً تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات"[1].

فالنظرية العامة هي مفهوم كلي تندرج تحته وقائع لا تحصى كثرة، مما يتصل بموضوعه، ويتحقق فيه مناطه، ولا تتعلق بمسألة خاصة تفصيلية فرعية معينة بالذات، لذا اتصف مفهومها بالكلية.

وليست النظرية قاعدة عامة؛ لأن هذه الأخيرة تتضمن حكماً في ذاتها، وهذا الحكم الذي تتضمنه القاعدة ينتقل إلى الفروع المندرجة تحتها، بينما لا تتضمن النظرية حكماً في ذاتها، بل لابد لها أن تشتمل على أركان وشروط

بخلاف القاعدة التي لا تشتمل على ذلك، وما تختلف فيه قاعدة فقهية؛ "كاليقين لا يزول بالشك"، ونظرية فقهية "كنظرية العقد" يمثل هذا التمايز.

فالقواعد هي بمثابة الضوابط أو القواعد الخاصة بالنسبة للقواعد العامة الكبرى التي هي تلك النظريات، فمن الممكن أن تقوم النظرية العامة على عدة قواعد كلية أو معايير[2].

ولقد اعتنى علماء أصول الفقه بالمفاهيم الكلية، من خلال البحث في منهج الاستنباط وما يتعلق به من قواعد وشروط وأحكام وأدلة. بينما سلك الفقهاء مسلكاً آخر، فهم يتناولون الوقائع ببحث كل واقعة على حدة، يستنبطون لها من الأدلة التفصيلية ما يناسبها من الأحكام، تارة من النص إن ورد فيها، وتارة مما يقتضيه الاجتهاد بالرأي من قواعد، آخذين في اعتبارهم ما يحتف بها من قرائن وظروف ملابسة في كل عصر ومصر. وكذلك دأب علماء الحديث في إثباتهم صحة نسبة الأخبار المروية عن النبي ﷺ، فهم يفحصون كل خبر على حدة، يجرون عليه القواعد العامة المعروفة عندهم، آخذين في اعتبارهم القرائن المحتفة بكل خبر، ومقارنين له بغيره من الأخبار بحثاً عن الخطأ أو الوهم الذي قد يَعْرِض له، وبعد الفحص العميق والتفتيش الدقيق يحكمون على الخبر المعين بحثه بالحكم المناسب.

فموضوع الأخبار تعاورته جهات عدة، فقد تناوله علماء أصول الفقه تأصيلاً وتقعيداً، وعلماء الحديث رواية ونقداً، والفقهاء استنباطاً واستدلالاً وترجيحاً، وعلماء العقيدة والكلام تمحيصاً لما تُؤَسَّسُ عليه العقائد واليقينيات من أخبار وتمييزاً لها عن غيرها، فهو بذلك مشترك بين هذه الطوائف من العلماء، فلا غرو أن تتوارد وتلتقي آراؤهم وأنظارهم في بحث الكثير من مسائله، خاصة وأن في العلماء ـ والمتقدمين منهم بوجه أخص ـ من جمع بين أكثر من فن، بل منهم من حاز الإمامة فيما جمعه من فنون فالإمام مالك مثلاً، كان إماماً في الفقه وإماماً في الحديث، ولهذا قد يكون له رأي في الحديث من جهة إمامته فيه، ورأيه معتبر لذلك، كما قد يكون له رأي فقهي في نفس الحديث، ورأيه معتبر أيضاً لكونه إماماً في الفقه كما هو إمام في الحديث، بل إن كلتا الوجهتين فيه تتعاضد في تقوية رأيه وترجيحه على غيره.

ثم إن الاجتهاد يقتضي اجتماع أدواته على التمام والكمال في المجتهد، وهذا ما امتاز بالظفر به الأئمة الأولون، كالأئمة الأربعة وغيرهم، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون ـ رحمه الله ـ في مقدمته: "وقد تقوّل بعض المبغضين المتعسفين إلى أن منهم من كان قليل البضاعة في الحديث فلهذا قلّت روايته. ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة؛ لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة. ومن كان قليل البضاعة من الحديث فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها. وإنما قلّل منهم من قلّل الرواية لأجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تَعْرِض في طرقها سيما والجرح مقدم عند الأكثر فيؤديه الاجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الأسانيد ويكثر ذلك فتقلّ روايته لضعف في الطرق. هذا مع أن أهل الحجاز أكثر رواية للحديث..."[3].

لكن يبقى هناك أثر لاختلاف الفنون، التي صارت صناعة – بتعبير ابن خلدون–، لكل صاحب فن منها أصوله ومصطلحاته ومواضعاته الخاصة، كما يبقى مجال للفروق الناتجة عن اختلاف مناهج البحث الخاصة بكل فن، والأغراض والمقاصد المرادة من كل منها. ويبرز هذا المعنى أكثر عندما يتحد الموضوع الذي يراد بحثه بين مختلف تلك الطوائف.

وفي قواعد زرّوق إشارة إلى هذا المعنى إذ يقول: "الفقيه يعتبر الحكم بأصله ومعناه وقاعدة بابه، إلا لنص في عينه بنفي أو ثبوت، فهو يأخذ قبلته القواعد، وأن يصح متنه ما لم يكن له معارض...المحدث يعتبر الحكم بنصه وبمفهومه إن صح نقله، فهو يقف عندما انتهى إليه صحيحاً أو حسناً، أو ضعيفاً إن تساهل، لا موضوعاً، وإن انتصبت القواعد..."[4].

وبعد هذا التمهيد يمكن بسط ملامح تلك الآفاق المشار إليها فيما يأتي.

حاجة العقل إلى رافد خارجي للحكم على ما غُيِّب عنه:

إن السؤال الذي ولابد أن يستوقف كل طالب حق أو رشاد هو: هل يستقل العقل بالحكم على ما غُيِّبَ عنه استقلالاً ذاتياً، أم لا بد له في ذلك من رافد خارجي؟

وهذا السؤال يثيره ما يعرفه كل إنسان من نفسه، فهو يتمتع بقوة إدراكية تتصل بالعالم الخارجي عن طريق الحواس الخمس، وبعالم النفس عن طريق حاسة الانفعالات.

وانطلاقاً مما تنقله تلك الحواس، تستطيع تلك القوة الإدراكية التخيل والإدراك، والتحليل والتركيب، واستنتاج القواعد العامة، وقياس الأشباه والنظائر على بعضها، لكنها عاجزة عن غير ذلك أو أكثر منه[5].

ولذلك لم تُعدّ العلوم من جوهر العقل الذي هو وسيلة لإدراكها؛ ففي العلوم التي يتمتع الإنسان بثمراتها الكثير مما هو خارج عن إدراك الحواس، بما فيها حاسة الانفعالات.

وهذا ما أشار إليه الحارث بن أسد المحاسبي في تعريفه للعقل المرادف أو الملازم لتلك القوة الإدراكية، إذ قال: "العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم، وليست منها"[6].

وهذا التعريف قريب من تعريف ابن رشد الجد إذ قال في ذلك: "إنه مادة يتأتى بها درك العلوم"[7].

وإدراك العلوم الذي عناه قد يكون بسيطاً أولياً، وهو ما اصطلح على وصفه علماً ضرورياً، ويعنون بذلك أنه يحصل بدون نظر واستدلال. وقد يكون مركّبا من العلم الضروري ولا يتأتى بدون نظر واستدلال، وهو ما اصطلح على وصفه علماً نظرياً.

وهذا ما يوضحه بجلاء تعريف إمام الحرمين للعقل في البرهان إذ يقول: "إنه صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات، التي هي مستند النظريات"[8].

فالعلم الضروري سبيله الحواس، وهو يسري إلى مكامن العقل دون أن يشعر صاحبه إلى خطوات سريانه. السريان الذي عبر عنه بعض العلماء بقولهم: أن العلم الضروري يهجم مبادئ فِكَر العقلاء. وهذا العلم هو أصل

العلوم النظرية، وبدونه لا سبيل إليها، ولا مطمح في نيلها. وهذا ما قرره ابن رشد الجد بقوله: "علم الضرورة أصل في العلوم العقليات"[9].

فعلم مما سبق بيانه أن العقل مقيد بما تنقله له حواس صاحبه، فهو حبيس عالم الحس، ولا عمل له في الحكم على ما وراء ذلك مما غُيِّبَ عنه استقلالاً ذاتياً، إلا أن يأتيه خبر يشهد العقل بإمكان وجوده وبصدق ناقله، فيسلم بمضمونه، ويكون له رافداً ومستنداً يعرفه بما غاب عنه فلم تدركه الحواس، ويطلع بذلك على مجاهيل لا حصر لها هو في حاجة ماسة إلى معرفتها لتستقيم حياته، ومن هنا اتضحت أهمية الخبر في حياة الإنسان. ويزداد الخبر أهمية عندما يكون المصدر الوحيد للوصول إلى حقيقة من الحقائق الكونية أو الغيبية.

الاحتياط في قبول الأخبار عندما تكون سبيلاً وحيداً للمعرفة:

بعد أن تقرر أن من الأشياء ما يعرف بواسطة الحس دون إعمال نظر أو استدلال؛ككون زيد قال كذا أو فعل كذا، إذ القول يدرك بحاسة السمع، والفعل يدرك بحاسة البصر، وأن منها ما يعرف بواسطة العقل عند إعمال النظر والفكر؛ككون الواحد نصف الاثنين، وككون كل حادث لا بد له من محدث. وأن الذي يعرف بواسطة الحس قد يعرفه من لم يحس به بواسطة خبر من أحس به. فإنه يحق لنا أن نتساءل: هل يُؤْمَنُ طريق الخبر، مع ما هو معلوم عند الناس من أن ليس كل مُخبر صادق، وأن الخبر يحتمل الصدق والكذب؟ ويزداد السؤال إلحاحاً عندما يتمحَّض طريق الخبر مسلكاً وحيداً للمعرفة. فلخطورة ما يبنى على المعارف التي سبيلها الخبر فقط، لا بد أن يُبحث عما يُعرف به صدق الخبر وفق منهج علمي دقيق كامل وشامل، لا يدع مجالاً للشك والارتياب، لكن ذلك قد يعرف بطريق اليقين أو بطريق غلبة الظن وهو الأكثر؛ لانحصار دائرة اليقينيات في الواقع.

فليس كل خبر مقبول، إلا إذا تيقنا أو غلب على ظننا صدق مخبره، وعلى قدر أهمية ما يبنى عليه، يُحتاط في ذلك القبول أو يُتساهل[10].

الاعتماد على الخبر الصادق في نقل الشرائع:

تبين مما سبق أن الاعتماد على الخبر الصادق سنة كونية لا مندوحة عنها، وقاعدة إنسانية عليها مدار الحياة الاجتماعية لا تقوم بدونها؛ ذلك لأن التعرف على كثير من الحقائق لا يستطيعه المرء بمفرده عن طريق الحس أو الاستدلال العقلي، بل يحتاج إلى شبكة من العلاقات مع الأفراد الآخرين في مجتمعه الذي يعيش فيه فيمدونه بأخبار ما غاب عنه من تلك الحقائق. وهو مبتلى بمعرفة الصادق من تلك الأخبار من الكاذب، لاسيما إذا ترتبت عليها نتائج خطيرة.

فلما كان الأمر كما وصفناه، فقد اعتمدت الشرائع الربانية على الخبر الصادق في نقل الأخبار الإلهية للناس، وتبليغهم الأحكام والتكاليف، وغير ذلك.

وقد أجمل ذلك الزركشي في البحر المحيط إذ قال: "أساس النبوات والشرائع يتعلق بأحكام الأخبار، وأكثر الأخبار مستفاد منها، وما هذا شأنه فحقيق الاهتمام به، لما يؤمل لمعرفته من صلاح الدين والدنيا"[11].

أما كيف اعتمدت الشرائع الربانية على الخبر الصادق في كل ذلك، فمداره على الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام الذين تبين بالبحث وتقرر أنهم صادقون، لا شك في ذلك ولا ريب، وذلك في جميع ما ينقلونه إلى الناس، ومما يشهد بصدقهم تأييد الله لهم بالمعجزات وخوارق العادات، فما على البشر إلا أن يؤمنوا بما أخبروا به، ويسلّموا تسليماً، فمن أبى فناقش أو اعترض على شيء مما نقلوه، فلا يلومنّ إلا نفسه عندما تتحقق نبوءاتهم. أما المؤمنون المصدقون فيقفون عند حدود النص الذي نقله الرسول إليهم عن الوحي، دون أن يزيدوا عليه شيئاً من تخيلاتهم وتصوراتهم، ودون أن يتلاعبوا فيه بتأويلات تعسفية، إلا إذا انكشف لهم شيء من العلم من خلال قواعد تفسير النصوص السليمة المقبولة عقلاً، المأذون بها شرعاً.

الوحي هو المصدر الوحيد للشرائع:

إن الذي يملك تحديد طريق سلوك البشر في حياتهم فعلاً وقولاً واعتقاداً، هو الأعلم بمصالحهم، ومن ثم فليس لفرد مهما كان وضعه، ولا

لهيئة مهما كان شأنها، أن تلزمهم بشيء ما دامت لا تدرك مصالحهم بالتمام والكمال، ولا يدرك ذلك إلا الله خالقهم ورازقهم والمنعم عليهم بنعمه التي لا تعدّ ولا تحصى، والذي نواصيهم بيده: ملكاً وتصرفاً، وحياة وموتاً، وما تحديده لطريق سلوكهم تلك إلا رعاية لمصالحهم التي هم عاجزون عن إدراكها على ذلك الوجه من الكمال، وامتحاناً لطاعتهم في عبوديتهم له، فلا يحق شيء من ذلك لغيره، مهما كان شأنه، فتشريع ما لم يأذن به الله من الدين تطاول وظلم عظيم.

قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [القصص:70].

وقد بلغ الله هذه الشرائع رسله الذين اصطفاهم من الملائكة، فيرسلهم ليبلغوا رسله الذين اصطفاهم من البشر، ليبلغها هؤلاء بدورهم الخلق، وليبينوا لهم عبادته وطاعته في أمره ونهيه، وكيف يتصرفون في ملكه.

وقد حكم الله تعالى ـ وله الحكم والأمر ـ أن لا يعذب خلقه على ترك ما أمرهم به وإتيان ما نهاهم عنه إلا بعد إقامة الحجة عليهم ببعثه الرسل إليهم. قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء:15].

فبعث الله عز وجل في كل أمة رسولاً بما أوجب عليهم من الإيمان به، والانقياد لعبادته، والتزام طاعته واجتناب معصيته. قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ ﴾[النحل:36].

وكان آخر المرسلين بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، نبينا محمداً ﷺ سيد المرسلين، بعثه الله إلى الخلق كافة كما قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾[الأعراف:158]. وذلك بالمعجزات التي دلت على نبوته، وأوجبت العلم بصحة رسالته. فدعا إلى الإسلام والإيمان، ونهى عن عبادة غير الله، وبيّن مجمل التنزيل، ودلّ على طرق العلم ووجوه التأويل؛ لأن الله تعالى فصّل كتابه فجعل منه نصاً جلياً ومتشابهاً خفياً؛ ابتلاءً واختباراً ليرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات بتدبرهم آياته، واعتبارهم بها، واستنباطهم منها الأحكام التي فرض

الله عليهم امتثالها وتعبدهم بها؛ لأن الله رد إليهم الأمر في ذلك بعد الرسول ﷺ فقال الله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النساء:83]. فجعل المستنبط من الكتاب علماً والمصير إليه عند عدم النص والإجماع فرضاً[12].

فمنذ أن أنزلت هذه الشريعة وحياً، وهي تحمل في أصولها ما يجب أن يكون عليه الاعتقاد، وما يحقق مصالح العباد في التشريع.

كيفية إدراك أحكام الشريعة:

إن الشريعة التي أوحى الله بها إلى محمد ﷺ خاتم الأنبياء والرسل هي المطلوبة منا الآن فمن ابتغى إقامة غيرها من الشرائع فلن يقبل الله منه؛ لأنها نسخت ما سبقها من تلك الشرائع، أما العقيدة فهي باقية ثابتة على ما كان عليه الأنبياء والرسل من قبل، فالدين واحد وهو الإسلام، وشرائعه تتغير إلى أن ختمت النبوة، فلم يبقَ اعتبار لما سبق شريعة محمد ﷺ من الشرائع، فلا يعتبر إسلاماً ما لا يتضمن هذه الشريعة الآن. قال الله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى:13].

فالدين الذي أمرنا الله بإقامته هنا هو دين الإسلام الذي لا يقبل الله سواه. وقال الله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران:19]. وقال: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ [آلعمران:85].

أما كيف نقيم هذا الدين الذي أمرنا الله بإقامته، فذلك يفتقر إلى التفقه في جزئيات شريعته التي شرعها الله لعباده، وأوجبها عليهم في محكم كتابه.

وأحكام الشريعة تدرك من أربعة أوجه ولها توابع:

أحدها: كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

والثاني: سنة نبيه ﷺ الذي قرن الله طاعته بطاعته، وأمرنا بإتباع سنته فقال عز وجل: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ﴾ [المائدة:92]، وقال تعالى: ﴿ مَّن

يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾ [النساء:80]، وقال: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ ﴾[الحشر:7]، وقال: ﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ ﴾ [الأحزاب:34]، والحكمة السنة، وقال: ﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾ [الأحزاب:21].

والثالث: الإجماع الذي تضافرت الأدلة على صحته، ومنها قول الله عز وجل: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ [النساء:115]؛ فتوعد الله بإتباع غير سبيل المؤمنين هو أمر واجب بإتباع سبيلهم. ومنها قول رسول الله ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[13].

والرابع: الاستنباط، وهو القياس على هذه الأصول الثلاثة التي هي الكتاب والسنة والإجماع، ولقد دلّ على اعتباره – أيضاً – أدلّة كثيرة، منها قول الله عز وجل: ﴿ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾ [النساء:83]؛ فجعل المستنبط من ذلك علماً، وأوجب الحكم به فرضاً، فقال عز وجل: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ ﴾ [النساء:105]، أي بما أراك فيه من الاستنباط والقياس، والذي أراه فيه من ذلك هو مما أنزل عليه وأمره بالحكم به، فهو مندرج تحت قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة:49][14].

والقياس على هذه الأصول أولى من القياس على ما استنبط منها، قال ابن رشد الجد: "الكتاب والسنة والإجماع هي أصول أدلة الشرع، فالقياس عليها أولى، ولا يصح القياس على ما استنبط منها إلا بعد تعذر القياس عليها...؛ لأن الكتاب والسنة والإجماع أصل في الأحكام الشرعيات، كما أن علم الضرورة أصل في العلوم العقليات. فكما بني العلم العقلي على علم الضرورة، أو على ما بني على علم الضرورة هكذا أبداً من غير حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح أن يبنى الأقرب على الأبعد، فكذلك العلوم السمعيات تُبنى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أو على ما بني عليها،

أو ما بني على ما بني عليها بصحته هكذا أبداً إلى غير نهاية، على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد"[15].

فنظام الشرعيات منسجم كانسجام نظام العقليات، وبينهما تداخل وترابط.

دور العقل في إدراك أحكام الشريعة:

إن كتاب الله نفسه هو الذي حثّ على التدبر لتفهم النصوص التي جاءت وحياً من عند الله ـ كتاباً أو سنة ـ، وأمر بالتعمق في معانيها، واستشراف ما تستهدفه من مقاصد وغايات. وهو الذي وكّل العقل المتفهم مهمة تطبيق تلك النصوص، والتبصر بالمآلات، والنظر فيما يتعلق بملابسات الواقع، وتغيّر الزمان والمكان. والآيات التي تهيب بأولي الألباب، وتدعوهم إلى التدبر وإعمال العقل والاعتبار، سواء فيما أنزل من الهدي والتشريع، أو في ملكوت السموات والأرض والأنفس والآفاق، أضحى معروفا عند العام والخاص.

ولمن سأل عن دور العقل في إدراك أحكام الشريعة، نسوق كلاماً للإمام الشاطبي، ونعتبره كافياً في بيان المراد وأبلغ، وهذا نصه: "الأدلة الشرعية ضربان؛ أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل. فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأما الثاني فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان، والمصالح المرسلة، إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه...ثم... إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول؛ لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه. وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام

التكليفية من جهتين؛ إحداهما: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية. فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد والصيد، والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذلك. والثانية كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك[16].

ولهذا المعنى الذي بينه الشاطبي أشار إمام الحرمين في البرهان بقوله: "لا يجول العقل في كل شيء، بل يقف في أشياء، وينفذ في أشياء"[17].

أصل الأحكام الشرعية من الله ومدار نقلها على رسول الله ﷺ:

إذا لم نحرر النظر، اعتبرنا الأصول التي يجب فيها البحث في أصول الفقه منقسمة التقسيم الذي ذكرناه سابقاً، أي أنها كتاب الله، وسنة رسولهﷺ، والإجماع..الخ. ولكن في حقيقة الأمر أن أصل الأحكام الشرعية كلها من الله تعالى، وليس قول رسول الله ﷺ إلا إخباراً عن الله، فهو وحي غير متلو، والإجماع يدل على السنة؛ لأن المجتهدين في عصر من العصور، إذا اتفقوا على مسألة اجتهادية ظنية، واجتمعت أقوالهم جازمين بالقطع في ما هو مظنون، وعُلِم استحالة تواطئهم على ما ذهبوا إليه قصداً وتصنّعاً، فالعرف يقضي بأن اعتقادهم واتفاقهم لابد أن يكون قد استند إلى خبر عندهم. والخبر مقبول؛ لأن الله هو الذي أمر بقبوله، وأمر الله من كلامه، وكلامه متلقى من رسوله ﷺ، فإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلا بقول الرسول ﷺ، فإننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام، وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ، والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله، وصدق رسوله من مدلول تصديق الله تعالى إياه بالمعجزة[18].

يقول إمام الحرمين: "الأصل في السمعيات كلام الله تعالى. وهو مستند قول النبي ﷺ. ولكن لا يثبت عندنا كلام الله تعالى إلا من جهة من يثبت صدقه بالمعجزة، إذا أخبر عن كلام الله تعالى. فمآل السمع إلى كلام الله تعالى. وهو متلقى من جهة رسول الله ﷺ. ومستند الثقة بالتلقي منه ثبوت صدقه. والدال على صدقه المعجزة، والمعجزة تدل من جهة نزولها منزلة

التصديق بالقول، وذلك مستند إلى اطّراد العرف في إعقاب القرائن للعلم. وثبوت العلم بأصل الكلام لله تعالى، يدل عليه وجوب اتصاف العالم بالشيء بالنطق الحق الصدق عما هو عالم به، فإذا ذكرنا في مراتب السمعيات الكتاب فهو الأصل. وإذا ذكرنا السنة فمنها تُلُقّيَ الكتاب، والأصل الكتاب..." ثم قال: "ليس الإجماع في نفسه دليلاً، بل العرف قاض باستناده إلى خبر"[19].

ولما كان الكلام في الشيء إنما يكون بعد ثبوته، خصَّ علماء أصول الفقه كل واحد من الكتاب والسنة والإجماع بمباحث تتعلق بإثبات كل منها وماهيته؛ كالحجية فيها، وعصمة الأنبياء في مباحث السنة، وتواتر كتاب الله عز وجل...الخ.

لكن الأصول الثلاثة التي ذكرناها، وهي الكتاب والسنة والإجماع، تشترك في مباحث من جهة النظر إلى متونها من حيث دلالة الألفاظ، ويشمل الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد..الخ، مما أطلق عليه البعض قواعد تفسير النصوص، وهذا بغض النظر عن درجة ثبوت ذلك النص، أو أسباب وروده، أو استمرار أحكامه وعدم نسخها، أو رجحانه على كل ما يعارضه.

وتشترك هذه الأصول الثلاثة أيضاً في النظر في أسانيدها، والبحث عن مدى صحة وصولها إلينا، بغض النظر عن ثبوتها في نفسها، أو كونها حقاً[20].

والسند هو الإخبار عن طريق المتن قولاً أو فعلاً، تواتراً أو آحاداً، ولو كان الإخبار بواسطة مخبر واحد فأكثر، ممن ينسب المتن إليه[21].

وقول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله إيانا بإتباعه، ولأنه لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وإنما بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً، وبعضه لا يتلى وهو السنة، وقول رسول الله ﷺ حجة على من سمعه شفاهاً، فأما نحن فلا يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين[22].

والحديث عبارة عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله، فمن لم يدركها بطريق الحس لا سبيل له إلى إدراكها إلا بطريق الخبر، ولهذا اعتنى علماء أصول

الفقه ببيان أقسام الخبر وأحواله مطلقاً، وجعلوا للحديث الذي هو قسم من أقسام الخبر مباحث خاصة به، اعتناءً بشأنه[23].

وصح تسمية الحديث بالخبر، مع أن معظم السنة الأوامر والنواهي؛ لأن حاصل جميعها يؤول إلى الخبر، فالمأمور به في حكم المخبَر عن وجوبه، وكذا القول في النواهي، والسر كما هو معلوم أنه عليه الصلاة والسلام ليس آمراً على سبيل الاستقلال، وإنما الآمر حقاً هو الله تعالى، وصيغ الأمر من المصطفى ﷺ في حكم الإخبار عن الله. وتسميته كذلك – أيضاً – لنقل المتوسطين، وهم يخبرون عمن يروي لهم، ومن عاصر الرسول ﷺ كان إذا بلّغ الحديث لا يقول: أخبرنا رسول الله ﷺ، بل يقول: أمرنا، فالمنقول إذاً استحداث اسم الخبر فيما بعد تلك المرتبة إلى حيث انتهى إلينا[24].

ويشترط للعمل بالأصل النقلي:

- أن يكون صحيح السند إلى صاحب الشرع ﷺ، وبحث ذلك يكون في الأخبار وما يتعلق بها من الأحكام.

- وأن يكون متّضح الدلالة على الحكم المطلوب، وبحث ذلك يكون في الألفاظ وعوارضها.

- وأن يكون مستمر الأحكام، وبحث ذلك يكون في الناسخ والمنسوخ وما يتعلق به من مسائل.

- وأن يكون راجحاً على كل ما يعارضه، وبحث ذلك يكون في التعارض والترجيح وما يتعلق به من مباحث.

فهذه أربعة شروط، وإن انحصر بحثنا في الشرط الأول منها وما تعلق به[25].

فالحاصل: أن الله أوجب على رسوله ﷺ التبليغ والبيان، وأوجب له على أمته طاعته في قبول قوله والعمل به، وأن يبلغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله، إذ جعله الله مبيّناً لكتابه ومظهراً لما شرعه من أحكام، وما يصدر عنه هو سنته، والسنة لها حالتان، أن يأخذها الحاضر عن الرسول ﷺ سماعاً منه. أو أن ينقل إلى الغائب خبراً عنه، والأولى تفيد القطع عند

المتعرض لها، والثانية قد لا تفيد القطع مع أنه يجب على من نقل إليه الخبر العمل به، كما هو مفصّل في كتب علم أصول الفقه وغيرها.

أحكام الأخبار وعلاقتها بعلم أصول الفقه:

إن البحث في أحكام الأخبار متشعب وله تفصيلات كثيرة، فنجد ذلك مبسوطاً في كتب علم أصول الفقه، كما هو الحال في كتب علوم الحديث مع بعض التفاوت، فهل كل تلك الأحكام من مسائل علم أصول الفقه، أم أن هذا العلم يختص ببعضها، فيكون الباقي عارية، فليس كل مسألة مبثوثة في كتب أصول الفقه هي من صميمه، كما هو معروف.

قال الشاطبي في الموافقات: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية"[26].

ومسائل الأخبار ينبني عليها كل ذلك الذي ذكره، لكنه يقول بعد ذلك: "ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه؛ وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه؛ كعلم النحو، واللغة،...وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله؛ وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له"[27].

وهذا يقودنا إلى البحث عن المراد بأصول الفقه، فتطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كـ"لا ضرر ولا ضرار"، و"لا تزر وازرة وزر أخرى"، و"ما جعل عليكم في الدين من حرج"، و"إنما الأعمال بالنيات"، وهكذا، وهذه تسمى أدلة أيضاً كالكتاب والسنة والإجماع...الخ. وهي قطعية بلا نزاع[28].

ولقد تلفظ بعض أئمة الدين بكلمات أمست قواعد قطعية للتفقه، مثل قول عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"، وقول مالك في الموطأ: "ودين الله يسر"، وقوله أيضاً في ما جاء في الخطبة وتفسير

قول رسول الله ﷺ: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه": أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه،...ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس"[29].

وتطلق الأصول – أيضاً – على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي فن الأصول: فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية[30].

ومسائل الأخبار هي من قبيل تلك القوانين، لكن فيها ما هو قطعي وما هو ظني. فالذي يقول بقطعية أصول الفقه، قد ينازع في كون الظني من مسائل الأخبار من أصول الفقه.

فمن العلماء من ذهب إلى أن من بين المسائل الأصولية ما هو ظني، والإمام الشاطبي -ومن وافقه- يقرر أن أصول الفقه قطعية لا ظنية، فالاصطلاح عنده اطّرد على أن المظنونات لا تجعل أصولاً، وهذا كاف في اطّراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول، كما قال[31].

فمما لم يعده القاضي أبو بكر الباقلاني من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة والإرسال؛ لأنها ليست قطعية.

لكن إمام الحرمين أدخلها في الأصول؛ لأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي[32]. فقال في البرهان: "ليست الظنون فقها، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون؛ ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة"[33]. ثم يردف قائلاً: "حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به"[34].

وعقّب المازري على ما ذهب إليه كل من القاضي وإمام الحرمين، بأن الأول كان عليه عدّ ما تحاشى عدّه من الأصول وإن كان ظنياً، على طريقته في أن الأصول هي أصول العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر غير معيّن مما لا ينحصر، فهي في هذا كالعموم والخصوص. بينما كان على الثاني أن لا يعدّها من الأصول؛ لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع[35].

ويعترض محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية على اعتذار إمام الحرمين عن إدخال تلك المسائل في الأصول، فيقول: "وهو اعتذار واه؛ لأنّا لم نرهم دوّنوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكلّيّات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض. وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة"[36].

وجاء في شرح القرافي على المحصول للرازي، المسمى نفائس الأصول، أن الأبياري قال في شرح البرهان: "مسائل الأصول قطعية، ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى ذلك أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم، وموارد النصوص الشرعية، حصل له القطع بقواعد الأصول، ومتى قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن"[37].

وأبطل محمد الطاهر ابن عاشور هذا الجواب لما بدى له منه أنه كلام على ما يحصل لبعض علماء الشريعة، والبحث إنما هو في الحكم على مسائل علم أصول الفقه[38].

لكن ما قاله الأبياري يأتي في موضع آخر أكثر وضوحاً وتفصيلاً مما يضعف اعتراض محمد الطاهر ابن عاشور عليه، وهذا نصه: ".. بل قواعد أصول الفقه كلها قطعية، غير أن القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة ﷺ، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة، حصل له القطع، غير أن ذلك يتعذر وضعه في كتاب، فوضع في الكتب ما تيسر وضعه، وما ذلك إلا

كشجاعة علي وسخاء حاتم"...إلى أن قال: "وهو سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك، ومثال الفريقين كفريقين تواتر عند أحدهما قضية لم تتواتر عند الآخر، فأفتى كل واحد منهما على مدركه من الظن والقطع، وقد تكون الرسالة المحمدية لم تبلغ لبعض الناس، وقد تبلغ بأخبار الآحاد، ولا يقدح ذلك في أنها قد قطع بها في نفس الأمر"[39].

ويقر القرافي أن في أصول الفقه مسائل ظنية، تختلف فيها وجهات النظر، ويُعذر فيها كل صاحب رأي لما ذهب إليه، وقد يفهم من كلامه أنه يعدّها من التتمات التي لا بد منها في ذلك العلم، فقال – رحمه الله – في كتاب نفائس الأصول: "... ينبغي أن تعلم أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً، فلا ينبغي تأثيمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمانين، وينفي الخلاء، ونحو ذلك من المسائل التي مقصودها ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من التتمات في ذلك العلم"[40].

والمازري لم ير حرجاً من عدّ تلك الظنيات من الأصول، قال: "لأن تلك الظنيات قوانين كليات، وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر غير معيّن مما لا ينحصر"[41].

أما سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، فقد فسره محمد الطاهر ابن عاشور بالحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية، كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دوّنوها وجمعوها، ألفوا القطعي فيها نادراً ندرة كادت تُذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، واستشهد بواقع الخلاف في معظم أصول الفقه بين علمائه[42].

لكن يؤخذ عليه ربطه بين الاختلاف ولزوم الظنية به، إذ لا تلازم بينهما، فالذي يفيده التواتر ـ مثلاً ـ من القطع عند قوم، ممن تعرّضوا لشروطه، قد لا يفيد غيرهم ممن لم يتعرّض لتلك الشروط، وعدم القطع عند هؤلاء لا ينفي القطع عند أولئك -كما هو مبيّن في كتب أصول الفقه-، فقد

تكون المسألة من أصول الفقه قطعية ومع ذلك وُجِد من يخالف فيها، وخلافه لا يقدح في قطعيتها، كحجية الإجماع مثلاً.

وفسره -أيضاً- بأن علم أصول الفقه لم يدوّن إلا بعد تدوين الفقه، واستمدّت قواعده من تلك الفروع الفقهية التي طالما اختلف فيها، فتأثرت بها، واستخدمت في تأييدها وهي سابقة لها، فتصير مقبولة لدى نفوس المشتغلين بالفروع من غير المجتهدين[43].

وهذا أيضاً لا يسلّم له؛ لأن قواعد الاستنباط سابقة للفروع الفقهية، وإن تأخرت عنها في التدوين، ومنها ما صرّح به الأئمة المجتهدون، وما دوّن من الفقه إنما كان في معظمه يُتلقّى مشافهة قبل أن يدوّن فما الفرق حينئذ.

ومهما يكن الأمر فإن كتب أصول الفقه طافحة بالمسائل المتعلقة بأحكام الأخبار، بل إن ما دوّن في أصول الحديث عالة على كتب أصول الفقه فيما كان مبناه على النظر، كما هو واضح لكل من جال نظره فيها.

وقد تناول بعض المصنفين في أصول الفقه موضوع الأخبار في بحوث السنة لحاجتها إليه أكثر من غيرها من الأصول النقلية، بينما أفرده آخرون ببحوث مستقلة عنها.

خاتمة:

يمكن القول في الأخير -بما يصلح أن يكون ملمحا آخر لهذا البحث- أن نظرية الأخبار عند الأصوليين منسجمة مع موضوعها الذي هو الاجتهاد أو الاستنباط، فهي ترتكز على ترتيب درجات القطع والظن في صدق الخبر أو كذبه؛ لأن للمحل الذي يرد عليه الخبر صلة بذلك الترتيب، فإن كان المحل من نوع العقائد -مثلاً- فقد لا يحتمل إلا درجة القطع بالصدق في الخبر أو ما قاربها، وإن كان المحل من نوع فضائل الأعمال -مثلاً- فقد يحتمل درجات دنيا من ذلك الترتيب لا يحتملها غيره من الأحكام الشرعية الأخرى، وقد تكون هناك أنواع من المحال يصعب تحديد ما يناسبها من مراتب وتعيينها، والمجال في كل ذلك واسع للاجتهاد.

وعندما يرد مع الخبر على المحل خبر أو أخبار أخرى غيره، أو أدلة أخرى من غير الأخبار، فإن تواردها عليه يُلجئ إلى النظر في ذلك الترتيب، لتقييم تلك الأدلة الكثيرة والموازنة بينها، فيقدّم منها ما يستحق التقديم لقوّته وعلوّ درجته، ويؤخّر منها ما يستحقّ التأخير لضعفه ودنوّ درجته، ويجمع ما بين القابل للجمع منها، ويتوقّف فيما لا سبيل إليه غير التوقّف.

وغنّي عن البيان أن الخبر المقطوع بكذبه، وهو أسفل درجات ذلك الترتيب، أو ما قاربه مما غلب على الظن كذبه، ليس له محل في الشرع.

ولترتيب درجات القطع والظن، المقصود به محله، يلجأ الأصوليون إلى الاستناد إلى أركان الخبر وشروطه.

فأركان الخبر هي: المخبر: وهو الراوي، والمخَبر عنه: وهو المرويّ، والإخبار: وهي الرواية.

فمتى تحقق الكمال في تلك الأركان الثلاثة أفاد الخبر القطع بصدقه، وكلما نقص نزل القطع إلى الظنّ، واستمر النزول فيه مع النقصان إلى أن يتحقق القطع بكذب الخبر.

أما الذي يؤثر في كمال تلك الأركان فهو شروط كلٍّ منها. فبمقدار اكتمال تلك الشروط تكمل تلك الأركان، وبمقدار وقوع الخلل فيها أو نقصانها، تضعف تلك الأركان، وهكذا.

مصادر ومراجع البحث:

- البحر المحيط: الزركشي، بدر الدين، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، مصر: دار الكتبي، ط1، 1414 هـ ـ 1994م.

- البرهان في أصول الفقه: الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (إمام الحرمين) ، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر : الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ط1، 1399هـ .

- تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، بيروت: المكتبة الثقافية، 1984م.

- توجيه النظر إلى أصول الأثر: الجزائري، طاهر بن صالح بن أحمد، بيروت: دار المعرفة.

- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامه ، بيروت: دار المطبوعات العربية.

- سنن ابن ماجه: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

- شرح الكوكب المنير (المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه) : ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز (تصوير دار الفكر بدمشق) ، 1400 هـ ـ 1980م.

- الصحاح في اللغة والعلوم: إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، بيروت: دار الحضارة العربية، ط1، 1974م.

- العقيدة الإسلامية وأسسها: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، دمشق: دار القلم، ط5، 1408 هـ ـ 1988م.

- قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة: زروق، أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد، مصر: المطبعة العلمية، 1318هـ.

- القواعد الفقهية: علي أحمد الندوي، دمشق: دار القلم، ط4، 1418هـ ـ 1998م.

- المستصفى من علم الأصول: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، دار الفكر.

- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: الشريف التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ ـ 1983م.

- مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، محمد الطاهر، الشركة التونسية للتوزيع، 1978.

- المقدمات الممهدات: ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408 هـ ـ 1988م.

- مقدمة ابن خلدون: ابن خلدون، عبد الرحمن، بيروت: مؤسسة الأعلمي.

- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: ابن الحاجب، جمال الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1 1405هـ ـ 1985م.

- الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية.

- الموطأ للإمام مالك (المطبوع مع تنوير الحوالك).

- النظريات الفقهية: الدريني، محمد فتحي، طبع جامعة دمشق.

- نفائس الأصول في شرح المحصول: القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ ـ 1995م.

الهوامش:

(1) انظر: الصحاح في اللغة والعلوم:2\580-583.
(2) انظر: النظريات الفقهية للدريني:139 وما بعدها، القواعد الفقهية للندوي (علي أحمد): 62-66.
(3) مقدمة ابن خلدون:444.
(4) قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة لأبي العباس أحمد زروق:24-25.
(5) انظر: طرح مثل هذه التساؤلات والإجابة عنها في كتاب العقيدة الإسلامية لعبد الرحمن حبنكة.
(6) نقلاً عن كتاب: البرهان في أصول الفقه للجويني:1\112.
(7) المقدمات الممهدات لابن رشد1\12-13.
(8) البرهان في أصول الفقه للجويني:1\113.
(9) المقدمات الممهدات لابن رشد:1\39.
(10) انظر: توجيه النظر لطاهر الجزائري:33.
(11) البحر المحيط للزركشي:4\215.
(12) انظر: المقدمات الممهدات لابن رشد:1\25-26.
(13) رواه ابن ماجه في سننه: كتاب الفتن.
(14) انظر: المقدمات الممهدات لابن رشد:1\11و 26-27.
(15) المقدمات الممهدات لابن رشد:1\38-39.

(16) الموافقات للشاطبي:3\ 29 – 30.
(17) البرهان:1\137.
(18) انظر: المستصفى للغزالي:1\285، روضة الناظر وجنة المناظر:60.
(19) البرهان:1\151 وما بعدها.
(20) انظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول:4، منتهى الوصول والأمل:64 وما بعدها، شرح الكوكب المنير:2\287 وما بعدها.
(21) انظر: منتهى الوصول والأمل:64 وما بعدها، شرح الكوكب المنير:2\287 وما بعدها.
(22) انظر: المستصفى للغزالي:1\384.
(23) انظر:توجيه النظر:33.
(24) انظر: البرهان:1\585–566.
(25) انظر: مفتاح الوصول للتلمساني:4.
(26) الموافقات للشاطبي:1\29.
(27) المرجع السابق نفسه.
(28) انظر: تعليق دراز على الموافقات:1\22.
(29) الموطأ للإمام مالك: كتاب النكاح، ما جاء في الخطبة (2\ 61) (المطبوع مع تنوير الحوالك)، وانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور:8.
(30) انظر: تعليق دراز على الموافقات:1\22.
(31) انظر: الموافقات:1\22.
(32) انظر: المرجع السابق نفسه:1\21.
(33) البرهان:1\85.
(34) المرجع السابق:1\86.
(35) انظر:الموافقات:1\21.
(36) مقاصد الشريعة الإسلامية:7.
(37) نفائس الأصول:3\1247–1248. مع التنبيه أنه وقع خطأ في النسخة المطبوعة فورد اسم الأنباري بدل الأبياري.
(38) مقاصد الشريعة الإسلامية:7.
(39) نفائس الأصول:1\147–148.
(40) المرجع السابق نفسه:1\161–162.
(41) الموافقات:1\21.
(42) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية:8.
(43) انظر: المرجع السابق نفسه:5–6.

حدود الحرية الدينية في الفقه المالكي
(دراسة تطبيقية عن أحكام أوقاف أهل الذمة)

د. عبد القادر بن عزوز
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية ـ جامعة الجزائر.

راعت الشريعة الإسلامية الحرية الدينية للأشخاص وأقامت الحجج النقلية والعقلية لأفراد المجتمع الإنساني للدخول فيها والعمل وفق مقتضاها على مستوى العقيدة والشريعة والأخلاق، غير أنها لم تلزم الناس باعتناقها ما داموا لم يحكموها في أنفسهم وخير دليل على ذلك انتشار الكنائس والبيع واستمرار العبادة فيهما في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

ولقد شهد العالم الإسلامي عبر اختلاف الزمان والمكان توسعا وتضييقا على مستوى الممارسة العملية لكفالة هذا الحق وإنني سأتناول في هذا البحث مدى ضمان هذه الحرية الدينية على المستوى التطبيقي الفقهي معتمدا في ذلك المدرسة الفقهية المالكية بالنظر في مسألة أوقاف أهل الذمة لدراستها ودراسة موقف الفقهاء في الوقف عليها من أهل الذمة أنفسهم ومن غيرهم؟وهل يصح ذلك ؟وما مدى ارتباط ذلك بتحقق مقصد الحرية الدينية في الشريعة عموما والفقه المالكي التطبيقي خصوصا؟

أولا: تعريف الوقف اللغة والاصطلاح:

أ-تعريف الوقف في اللغة:الوقف في أصل اللغة هو الحبس[1].

ب- تعريف الوقف في الاصطلاح: عرف الدردير الوقف بقوله:"جعل منفعة مملوك ولو بأجرة أو غلته لمستحق بصيغة مدة ما يراه المحبس"[2].

فالوقف في المذهب المالكي يشمل وقف الأعيان والمنافع ،كما يجوز فيه التأبيد والتأقيت.

ثانيا: تعريف أهل الذمة في اللغة والاصطلاح:

أ- تعريف أهل الذمة في اللغة: الأهل في أصل اللغة هم عشيرته وخاصته[3].والذمة في أصل اللغة العهد والميثاق[4].

ب-تعريف أهل الذمة في الاصطلاح:عرف ابن شاس أهل الذمة بمقتضى عقد الذمة فقال: "هو التزام تقريرهم في دارنا وحمايتهم والذب عنهم .."[5].

وعليه فالذمي:هو المعاهد الذي ضمن له الإسلام بحكم الصلح الحق في الأمان والحرمة وحرية العبادة.

ثالثا: تعريف وقف الذمي:

وهو أن يقف غير المسلم مالا أو منفعة على جهة عامة أو خاصة دينية أو دنيوية على جهة التأقيت أو التأبيد.

رابعا: تعريف الوقف على الذمي في الاصطلاح:

هو أن يوقف المسلم أو غيره مالا أو منفعة على ذمي على جهة التأبيد أو التأقيت.

خامسا: مدى حرية المسلم في الوقف على الذمي:

تناول فقهاء المالكية مسألة الوقف المسلم على الذمي وبحثوها من الجوانب التي تبرز مدى وحدود الحرية الدينية كما نقلت عن بعض فقهاء المالكية:

أ-حكم وقف المسلم على الذمي على جهة الصلة: أجاز المالكية وقف المسلم على الذمي عموما عملا بما تقرر في مذهبهم من اشتراط أهلية التملك حكما أو حقيقة في الموقوف عليه ،وهي صفة تشمل "المسلم والكافر،أي المعاهد غير "الحربي"[6] ؛بل تتعدى إلى كل معاهد وإن لم يكن له كتاب سماوي كما قرره الفقيهان الزرقاني وعليش[7] مراعين في ذلك تحقيق

معنى الصلة الإنسانية ومعاني الإحسان وسد الخلات الفطرية، غير إن المالكية يختلفون بعد ذلك في تنزيل هذا التصرف على أصناف الموقوف عليهم من الذميين إلى الآراء الفقهية التالية:

الرأي الأول: الجواز مطلقا ،أي يجوز وقف المسلم على الذمي سواء كان من الأقارب أو من الأجانب بشرط أن لا يكون محاربا ،وهو مذهب ابن شاس وابن عبد السلام والزرقاني والصاوي والدردير والجعلي وابن الحاج[8] وغيرهم.

وعللوا مذهبهم بأن الوقف عليه صدقة يؤجر عليها الواقف عملا بظاهر قوله تعالى﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾[9].

كما قاسوه أيضا على مشروعية الوصية للذمي التي أجازها ابن القاسم[10].

وقيده الشيخ الرَّهُوني بكونه يقصد به استئلاف الذمي للإسلام[11].

والنتيجة،إن أصحاب هذا القول غلبوا معنى القربة وعملوا بعموم الآية الكريمة، إذ لم تقيد شرطا أو صفة في إطعام المسكين أو الأسير والذي غالب أمره أنه غير مسلم ؛فدل ذلك على أنها على عموما ،أي عموم تحقيق النفع للمسلم وغيره.

غير أن هذا يدفعنا لنتساءل عن حدود الحرية الدينية في هذا المذهب بالقول بالجواز الوقف عليه من جهة الصلة ؟ فهل في هذا معنى للحرية الدينية من جهة عدم منع هذا التصرف؟إذ الوقف عليه يعني توفير أسباب الحياة !ومنه تقوية له على استمراره على دينه ومعتقده !أم إن المراد من ذلك كون هذا الوقف وسيلة لمصلحة إظهار محاسن الإسلام وتأليف قلب الذمي نحو الإسلام؟

الرأي الثاني: الجواز بشرط أن يكون الموقوف عليه، أي الذمي تجمعه قرابة أو صلة رحم بالواقف كالأب والأخ وهو مذهب العدوي[12].

إن الملاحظ في هذا المذهب أنهم يقيدونه بشرط القرابة تعميما لقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[13].

إن ربط الوقف على الذمي بصلة الرحم والقرابة وإن ضيق دائرة الموقوف عليهم غير إنه وجه من التوسع في الحرية الدينية، إذ بالوقف عليه إعانته على استمراره على دينه ومعتقده.

الرأي الثالث:الكراهة مطلقا ،هو مذهب ابن عرفة قياسا على كراهة الوصية لليهودي والنصراني عند ابن القاسم[14].

إن هذا الرأي لم يحد من الحرية الدينية لليهودي أو النصراني، وإنما كرهها ولم يمنعها فحد المكروه ما يمدح ويثاب تاركه ولا يعاقب ولا يذم فاعله ومنه ننتهي إلى ما انتهى إليه المذهب الأول والثاني من إعطاء فسحة للحرية الدينية للذمي وإن كان ظاهر الوقف تحقيق الحاجات الإنسانية غير إنه يفضي بطريقة أو بأخرى إلى مساعدته في تأدية شعائر دينه ومعتقده.

الرأي الرابع:الكراهة المقيدة بالوقف على أغنيائهم إن لم يكن صلة بين الواقف والموقوف عليه[15].

إن هذا الرأي يقيد الوقف على الذمي بتحقق معنى الصلة واستثنى الأغنياء منهم من غير القرابة لعدم حاجتهم لذلك غير أنه ينتهي إلى ما انتهى إليه المذهب الأول والثاني والثالث من القول بمشروعية الوقف عليه وإن حملوه على الكراهة غير أنه يفيد تحقيق الحاجات الإنسانية للموقف عليهم من أهل الذمة والذي يعتبر وسيلة لاستمرار حياتهم ومنه معتقداتهم.

والنتيجة مما سبق:

- إن الوقف على الذمي مشروع عند المالكية وإن اختلفت الآراء في المذهب بين الإطلاق والتقييد من فقيه لآخر غير أنهم يتفقون على مشروعة ذلك لما يحقق معنى حفظ الحياة الإنسانية أو صلة الرحم، أو الاستئلاف

للدخول في الإسلام، وهذا الأمر يدل على أن إقرار هذا النوع من الوقف ليس مقصودا به تحقيق الحرية الدينية الصِرفة؛ وإنما يراد منه تحقيق مصلحة بيان رحمة الإسلام ومنهجه في الحياة وعدله ...

ب- مدى حرية المسلم في الوقف على دور عبادة الذمي: منع فقهاء المالكية وقف المسلم على دور عبادة غير المسلمين، قال الناجي: "لو حبس مسلم على كنيسة فالأظهر عندي رده لأنها معصية كما لو صرفها إلى أهل السفه"[16].

واعتبره ابن عرفة معصية لأنه خال عن المصلحة الشرعية وهذا شأنه حرام إجماعا[17].

والنتيجة إن المالكية منعوا إجازة وقف المسلم على دور عبادة الذمي لأنهم رأوه مناقضا لمعتقده من صحة دينه وفساد دين غيره ،كما اعتبروه وسيلة لمفسدة التعاون على الإثم والعدوان قال تعالى ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ ﴾ [18] وعملا بالقاعدة المقاصدية من أن للوسائل حكم المقاصد[19] فما أدى إلى مفسدة، يمنع سدا للذريعة.

غير إن هذا الأمر يدفعني للتساؤل عن مدى ملائمته أو منافاته لمقصد الحرية الدينية للآخر في الشريعة الإسلامية ؟ فهل في منع المسلم من الوقف على دور العبادة لغير المسلم فيه تقييد على حريتهم الدينية لأن في الوقف عليها استمرارا لها لتأدية دورها الديني؟

أليس استمرارها مرهون بترميمها والنفقة على رجالها ؟

إن هذه الأسئلة وغيرها جديرة بالبحث والنظر!

والظاهر أن هذا الأمر لا يتنافى مع أصل الحرية الدينية المقررة شرعا لأهل الذمة عند المالكية، وإنما جاء المنع عندهم من كون الوقف عليها بهذه الصفة ارتبط بأمر دياني لأن المأمور به شرعا دعوتهم ومحاورتهم بالحسنى وبيان ضلالاتهم بالدليل المنقول والمعقول **(ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا..)**

وفي الوقف على دور عباداتهم وسيلة لاستمرارهم في غيهم وهم مطالبون بالعمل بأصول الشريعة وفروعها!

رابعا: مدى حرية الذمي بالوقف على دور العبادة والمرافق العامة:

يشترط المالكية في الوقف أن لا يكون على معصية[20] فإن كان كذلك بطل، ومن هنا اختلفوا في القول في مدى صحة وقفه على المسجد أو الكنيسة وكذا على المرافق العامة.

أ- مدى حرية الذمي بالوقف على المسجد: منع المالكية وقف الذمي على المسجد وهو مذهب ابن القاسم وابن عرفة والخرشي والمواق والدسوقي وعليش...[20]

قال الخرشي:" وكذلك يبطل وقف الكافر على مسجد من مساجد المسلمين أو على رباط أو قربة من القرب الدينية ولذلك رد مالك دينار النصرانية عليها حيث بعثت به إلى الكعبة "[21].

والنتيجة إن المالكية يمنعون وقف الذمي على المسجد لأن الوقف على المسجد قربة شرعية خاصة بالمسلم ولا تتعدى لغيره.

وإن هذا الأمر لا يتنافى مع معنى الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لهم ،إذ منعه من الإنفاق على المسجد لا يحدها ولا يعارض ما في دينه إن كان يجيز ذلك لعلمه المسبق بخصوصية كل دين في بعض فروع التشريع .

ب- مدى حرية الذمي بالوقف على الكنيسة: اختلف المالكية في القول بصحة وقف الذمي على دور العبادة كالكنيسة على الآراء الفقهية التالية:

الرأي الأول: مطلق البطلان ،يقول الخرشي:"ويدخل في وقف المعصية وقف الكافر على الكنيسة سواء كان على عبادها أو مَرْمَتِهَا لأنهم مخاطبون بفروع الشريعة على المذهب والذي في السماع أن وقفهم على كنائسهم باطل "[22].

وينقل ابن شاس في مسألة بناء الكنائس وهي صورة عن الوقف ومدى اعتبار الحرية الدينية أنهم :"إن كانوا في بلدة بناها المسلمون فلا يمكنون من بناء كنيسة.."وكذلك إذا فتحت عنوة.

وأما إن كان صلحا: "يجوز الصلح على إبقاء كنائسهم "[23].

وأما بخصوص حرمة أحباس أهل الذمة فأجاب:أن الأمر مختلف فيه في المذهب وترجح عنده أن لا حرمة لها لعدم تحقق معنى حق الله فيها وكذا حق الآدمي لانعدام معنى القربة المشروعة فيها! [24].

ونقل ابن شاس عن ابن الماجشون قوله:" ويمنعون من رمِّ كنائسهم !القديمة إذا رثت إلا أن يكون ذلك شرطا في عهدهم ؛فيوفى لهم "[25].

ونقل أيضا قول الشيخ أبو عمر :"أنهم لا يمنعون من إصلاح ما وهى منها"[26].

والنتيجة، ينقل عن المالكية في هذه المسألة روايتان:

الرأي الأول: المنع مطلقا وعللوا ذلك بكونهم مخاطبين بفروع الشريعة، ومنه ففي السماح لهم بالوقف على دور عبادتهم إعانة لهم على الاستمرار على المعصية وذريعة لهم لإظهار معتقداتهم والدعوة إليها[27].

وإن هذه الفتوى تحد من حريتهم الدينية، إذ من غير المعقول أن نفكر في تحقق معنى عدم الإكراه في الدين مع منعهم من الوسائل المحققة لهذه المصلحة التي أمر بها الشارع الحكيم؟

الرأي الثاني:التفرقة بين البلدة التي لم تكن فيها كنيسة فيمنعون من إحداثها وبين البلدة التي دخلها المسلمون بالصلح فيجوز فيها.

وعللوا ذلك لما فيه من مصلحة حفظ العهود واحترام معتقداتهم وهي بذلك ترى أن معنى الحرية الدينية وسيلة تحقق المصلحة الشرعية من بيان سعة الإسلام وعدله وتسامحه وأنه يقوم على أساس الاقتناع لا الإكراه !

الرأي الثالث:الصحة مطلقا [28] وربما غلب هؤلاء ظاهر الآية﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [29] وغيرها من النصوص القرآنية والنبوية التي تمنع إكراه المسلم غيره على الدخول في الإسلام مادام دافعا للجزية وغير محارب ...

والنتيجة: فإذا كنا مأمورين باحترام دينهم وفق مبدأ حرية المعتقد، فمن باب أولى القول بمشروعية ما يساعدهم على تأدية هذه الشعائر بما يوقف عليها من مرافق تعينهم على تحقيق هذا المقصد.

الرأي الرابع:البطلان على العُبَّاد والصحة إن كان على المرمة أو الجرحى أو الموتى أو المرضى «[30] وهو منقول عن بعض المالكية كابن أبي زيد القيرواني.

وأما وجه التفرقة بين الأمرين فمنعهم للعباد عملا بالأصل من أنهم مخاطبين بإتباع الإسلام والسماح لهم بذلك إعانة لهم على الاستمرار في المعصية.

وأما ما لم يكن قربة كالوقف على المرافق العامة كالمستشفيات والمدارس فالاعتبار أنه خارج عن دائرة القربة.

وإن هذه الفتوى تجسد تضييقا عليهم وتتنافى مع حقيقة الحرية الدينية المكفولة لهم شرعا.

الرأي الخامس:وقف الذمي موقوف على إذن الحاكم، قال عياض:"أن للحاكم أن لا ينفذ وقفهم "[31] ولعل هؤلاء نظروا إلى تقدير المصلحة في القول بصحة الوقف من عدمه مرهون بالسياسة الشرعية وما يقرره الحاكم وفق تغير ظروف المكان والزمان.

وإن هذه الفتوى تجسد أمرا واقعيا من أن مسألة الحرية الدينية مسألة مرتبطة بمصالح الإمامة أو النظام العام ، فالحاكم مسؤول عن الحفاظ على دين أفراد المجتمع ومنه جعلت صلاحية الإذن من عدمه مرهونة به وبما يقدره

من مصالح وكأنهم اعتبروا ذلك وسيلة لمصلحة سياسة الأمة وتقديرها للمصالح والمفاسد.

وإن في القول بربط مسألة الحرية الدينية من حيث التوسعة والتضييق بشؤون السياسة وأمور الحكم الراشد أمر مهم لما يتضمنه من جوانب إيجابية من جهة إمكانية ترك تقدير المصلحة في تقدير الضرر على مجموع الأمة متروك للحاكم الراشد يقدره بمشاورة أهل الاختصاص كصنيع ابن تاشفين من سؤاله للقاضي أبي القاسم أحمد بن محمد بن ورد الأندلسي كما نقله الونشريسي في معياره عن مدى حرمة الأملاك الموقوفة على بيع النصارى ومشروعية إحداثهم للكنائس في الأرض التي صالحوا عليها؟ فأجاب:أما عن بناء الكنائس أن المقرر في المذهب روايتان أولهما بالجواز، وهي رواية المدونة، والثانية بالمنع ،وهي رواية الواضحة[32].

ت- مدى حرية الذمي بالوقف على المرافق العامة:ينقل عن المالكية في مسألة وقف الذمي على المرافق العامة رأيان أجملهما في الآتي:

الرأي الأول: ذهب بعض المالكية إلى القول أنه لا يستعان بوقف الذمي على المرافق العامة إلا بقدر الضرورة لذلك ومن هؤلاء ننقل قول ابن عرفة، إذ قال:"...ولو كان في منفعة عامة دنيوية كبناء القناطر ففي رده نظر! والأظهر إن لم يحتج إليه رد"[33].

الرأي الثاني:ذهب بعض المالكية إلى القول بصحة وقف الذمي على المرافق العامة مطلقا ما لم يكن معصية في ذاته أو مؤداه ،قال العدوي:"قال بعض الشراح وأما القرب الدنيوية كبناء قناطر وتسبيل ما ونحوهما فصحيح"[34].

ولعلهم قاسوه على الوصية فلقد ذكر ابن ناجي أن الوصية "من الكافر بشيء جائز جائزة ما لم يمنع من ذلك مانع شرعي كالخمر قاله ابن شاس"[35].

والنتيجة، إن في إجازة وقف الذمي على المرافق العامة للمسلمين لا يندرج ضمن معنى العبادة أو الوقف على المساجد في الفقه المالكي فمنعوا

الثاني لخصوصية النفقة عليها على المسلمين أنفسهم وهي لا تتعارض مع معنى الحرية الدينية التي يكفلها الإسلام لهم.

الخاتمة:

إن الناظر في أحكام أوقاف أهل الذمة في الفقه المالكي يمكنه أن يأخذ تصورا عاما عن مدى اعتبار الحرية الدينية للذمي في البلاد الإسلامية أنها بين مضيق وموسع مراعين في ذلك المصلحة الشرعية من جهة حفظ العهد والمواثيق المقررة للذمي ،ومراعاة الحفاظ على كلية الدين للمسلم من جهة أخرى. وإن كان بعض المالكية تركوا تقديرها للحاكم الراشد لما في ذلك من مصلحة استقرار المجتمع والحفاظ على معتقداته ومواكبة تقدير المصالح السياسية المتغيرة.

والله أعلى وأعلم

الهوامش

01- ابن منظور، لسان العرب دار صادر، بيروت:9/ 359.

02- الدردير، أقرب المسالك،مكتبة رحاب، الجزائر، ط1987م:165.

03- لسان العرب:11/ 28.

04- المصدر نفسه:12/ 221.

05- عقد الجواهر الثمينة، ابن شاس، تحقيق أد حميد بن محمد لحمر،دار الغرب الإسلامي، بيروتنط01/ 1423هـ 06- 2003م:1/ 316.

07- شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، دار الفكر ، بيروت (د.ت.ط): 7/ 76.

08- الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط):7 / 80.

09 تقريرات عليش، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01/ 1417هـ - 1986م:5/ 458.

10- حاشية الشيخ علي العدوي، مطبوع بهامش الخرشي، دار صادر بيروت، (د.ت.ط):7/ 81.والخرشي:7/ 80-81. وحاشية العدوي على شرح أبي

الحسن لرسالة ابن أبي زيد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط):2/ 242. وشرح الزرقاني:7/ 76. وبلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي، دار المعرفة، بيروت،ط1398هـ 1978م: 2/ 299. الشرح الصغير، الدردير، مطبوع بهامش بلغة السالك، دار المعرفة، بيروت، ط1398هـ – 1978م:2 / 299. سراج السالك شرح أسهل المسالك، عثمان بن حسنين بري الجعلي المالكي، منشورات العصر، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر:2/ 188.

11- الإنسان:08.

12- الخرشي :7/ 80.وحاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد:2/ 242. وشرح ابن ناجي على متن الرسالة، مطبوع بهامش شرح زروق، دار الفكر، بيروت، ط1402هـ – 19982م:2/ 170.

13-حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني، دار الفكر، بيروت، ط1398هـ – 1978م:7/ 131. وحاشية المدني على كنون المطبوع بهامش كتاب حاشية الرهوني، دار الفكر، بيروت، ط1398هـ – 1978م:7/ 131.

14- حاشية الشيخ علي العدوي:7/ 81.

15- النساء:01.

16-وهي رواية ثانية في المذهب عن ابن القاسم، أنظر ،حاشية الشيخ علي العدوي:7/ 81.

17- حاشية الشيخ علي العدوي: 7/ 81.

18- الخرشي: 7/ 81-82.

19- حاشية المدني:7/ 136.وحاشية الرهوني:7/ 136.

20- المائدة:02.

21- محاضرات في مقاصد الشريعة، د/عبد القادر بن عزوز، دار قرطبة، الجزائر، ط01/ 2006م:35.

22- الخرشي:7/ 82.وحاشية الشيخ علي العدوي:7/ 82.

23- الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، ط1405هـ 1987م:4/ 162.حاشية الدسوقى، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط01/ 1417هـ – 1996م:5/ 459–460. وتقريرات عليش:5/ 460.

24– الخرشي: 7/ 82.

25– الخرشي:7/ 82.وحاشية الشيخ علي العدوي:7/ 82.

26– عقد الجواهر:1/ 331.

27– المعيار المعرب، الونشريسي، تحقيق د/محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01/ 1401 1981م : 7/ 59.

28– عقد الجواهر:1/ 331.

29– المرجع نفسه:1/ 331.

30– شرح الزرقاني:7/ 77.

31– حاشية الشيخ علي العدوي:7/ 82.

32– البقرة:256.

33– حاشية الشيخ علي العدوي: 7/ 82.منح الجليل، عليش، دار الفكر، بيروت، ط02/ 139هـ – 1978م:8/ 115.

34– الخرشي: 7/ 82.

35– المعيار المعرب،:8/ 58.

36– الخرشي: 7/ 82.

37– شرح ابن ناجي:2/ 170.وتقريرات عليش:5/ 460.

38– الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، مطبوعات إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ط1405هـ 1987م:4/ 162.

قائمة المصادر والمراجع

-بلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1398هـ 1978م.

– تقريرات عليش، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01/ 1417هـ – 1986م.

– الدردير، أقرب المسالك، مكتبة رحاب، الجزائر،ط1987م.

- حاشية الشيخ علي العدوي، مطبوع بهامش الخرشي، دار صادر بيروت، (د.ت.ط).

- حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط).

-حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني، دار الفكر، بيروت، ط1398هـ - 1978م.

-حاشية الدسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01/ 1417هـ - 1996م.

- حاشية المدني على كنون المطبوع بهامش كتاب حاشية الرهون، دار الفكر، بيروت، ط1398هـ - 1978م.

- الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط).

-سراج السالك شرح أسهل المسالك، عثمان بن حسنين بري الجعلي المالكي، منشورات العصر، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

- شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت(د.ت.ط).

-الشرح الصغير، الدردير، مطبوع بهامش بلغة السالك، دار المعرفة، بيروت، ط1398هـ -1978م.

-شرح ابن ناجي على متن الرسالة، مطبوع بهامش شرح زروق، دار الفكر، بيروت، ط1402هـ - 1982م.

- عقد الجواهر الثمينة، ابن شاس، تحقيق أد حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01/ 1423هـ - 2003م.

- محاضرات في مقاصد الشريعة، د/عبد القادر بن عزوز، دار قرطية، الجزائر، ط01/ 2006م.

- المعيار المعرب، الونشريسي، تحقيق د/ محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01/ 1401- 1981م.

- منح الجليل، عليش، دار الفكر، بيروت، ط02/ 139هـ - 1978م.

- ابن منظورا، لسان العرب دار صادر، بيروت (د، ت، ط).

- مواهب الجليل من أدلة خليل، الشنقيطي، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، ط1405هـ 1987م.

مفهوم الدعاية من منظور الإعلام الإسلامي

أ.علي سلطاني العاتري
أستاذ بجامعة تبسة

مُقَدِّمَة يشهد العصر الحالي ثورة هائلة في مجال الاتصالات، وسباقاً محموماً في مجال الإعلام وتكنولوجيا الاتصال، لامتلاك ناصية التأثير في الجماهير العريضة في مختلف بقاع العالم، الذي، تداخلت مصالحه، و تشابكت علاقاته وتقاربت أطرافه بمركزه بفضل التطوُّر الهائل والمذهل في تكنولوجيا البث المباشر عبر الأقمار الصناعية والثورة المعلوماتية، التي صاحبت عصر ما يسمى بالعولمة.

هذا التطوُّر الكبير في تكنولوجيا الاتصال الجماهيري، جعل الدول الكبرى تتسابق لفرض سيطرتها، ونشر ثقافتها، وبث دعايتها عبر وسائل الاتصال الجماهيري، لتضمن التأثير المنشود في جميع دول العالم ـ وخاصة العالم الإسلامي ـ لتتربع على عرش القيادة والسيادة، والتحكم في مصائر الشعوب بنظامها العالمي الجديد.

ونظرا لما لهذا الموضوع من الأهمية الأيديولوجية، ولما له من ارتباط بعقيدة المسلمين التي تطالب أتباعها بالتمسك بها والذود عن حياضها، والدفاع عنها، وصد هجمات المتكالبين عليها من كل أصقاع المعمورة، فقد رأيت أن أتناول الموضوع في النقاط التالية:

- مفهوم التأصيل الإسلامي وأهميته
- مفهوم الدِّعاية في الإسلام.
- مقارنة بين الدَّعوة والدِّعاية
- أهداف الدعاية في الإسلام وخصائصها
- خاتمة

مفهوم التأصيل وأهميته:

نظرا لطبيعة الدراسة الإسلامية وباعتبارها دراسة تاصيلية ومن منظور إسلامي رأيت انه من الضروري التمهيد لها بالحديث عن التأصيل ومفهومه والغاية والقصد منه التأصيل في اللُّغة مشتق من "الأصل". والأصل: أسفل كل شيء، وجمعه أُصول، وأَصُلَ الشيءُ: صار ذا أصل؛ قال الشاعر [1]:

وما الشُّغْلُ إلاَّ أنَّني متهيِّبٌ لعرضك ما لم تجعل الشيءَ يؤصل

وكذلك تأصَّلَ. ويُقال: استأصَلَتْ هذه الشجرةُ: أي ثبت أصلها.

وأصَّلَ الشيء: قتله علماً فعرف أصله[2]وأساس الحائط: أصله. واستأصل الشيءُ: ثبت أصله وَقَوِيَ ثم كَثُر، حتى قيل أصل كل شيءٍ ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، فالأب أصلٌ للولد، والنهر أصلٌ للجدول، والجمع "أُصول". وأَصُلَ" النَّسبُ بالضم "أصالةً" شَرُفَ، فهو "أصيل" مثل كريم. وأصَّلْتُهُ تأصيلاً: جعلتُ له أصلاً ثابتاً يُبنى عليه [3]فالتأصيل إذاً هو العودة بالشيء إلى أصوله وأُسسه التي يُبنى عليها.

والتأصيل لمواجهة الدِّعاية المضادة للإسلام، يعني: العودة بهذا الأمر إلى أسسه وقواعده الشرعية التي تحكمه في ضوء القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية المطهرة، وهو البحث عن أصوله الشرعية التي يستند إليها، وكيف يتعامل الإسلام مع الدعاية المضادة له؟ وكيف يواجهها؟.

ولكي ينجح المسلمون في مواجهة الدعاية المضادة للإسلام، لا بُدَّ أن يرجعوا إلى هدي الإسلام في التعامل مع الدعاية المضادة له، وذلك بالعودة إلى آيات القرآن الكريم، ونصوص السُّنَّة النبوية الشريفة، حتى يكون منطلقهم في الرد على الدعاية المضادة نابعاً من المصدريْن الأساسييْن للتشريع الإسلامي الحنيف.

التأصيل الإسلامي ضروري في كل العلوم، وخاصة العلوم الاجتماعية، وذلك للعودة بها إلى أصولها الشرعية المستمدة من الكتاب والسُّنَّة، وجعلها تتفق مع الإطار العام للشريعة الإسلامية. "والتأصيل

الإسلامي للعلوم الاجتماعية عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصوُّر الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد، بوصفهما مصدريْن للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصوُّر الإسلامي إطاراً نظريًّاً لتفسير المشاهدات الجزئية المحقَّقة، والتعميمات الواقعية، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة"[4] كما يمكن تعريف منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنَّه: "الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية، انطلاقاً من التصوُّر الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، على وجهٍ يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسُّنَّة، ومناهج البحث الواقعية "الميدانية" المعاصرة بصورة تكاملية"[5].

إنَّ التأصيل من حيث دلالته اللُّغوية يعني الوصل بالأصل، وبما أنَّ أصل كل أمرٍ وكل شيءٍ يُرَدُّ إلى الله عزَّ وجلَّ بمقتضى المعرفة، فإنَّ مفهوم التأصيل يرتبطُ ارتباطاً وثيقاً بمبادئ الإيمان بالله تعالى، مثلما هو مرتبطٌ بهذه المعرفة. لهذا فإنَّ تأصيل المعرفة يعني وضعها في نسقها الإيماني القويم المؤسَّس على الاعتقاد بألوهية الله وربوبيته للوجود، بما يشمله من الغيب المستور والكون المنظور.[6]

لهذا فإنَّه يُنظر إلى التأصيل من حيث إنَّه وصل بالأصول الدينية وبالقيم الأخلاقية. ويقتضي التأصيل أنْ تتأسَّس المعارف على مبادئ الدِّين التي تعني الإيمان بالغيب وبالوحي، بحسبانه المصدر الجامع لهذه المعارف، أو الموجِّه الهادي لاكتسابها. ومبادئ الدِّين تشمل:العقائد، والمعاملات، والأخلاق.

وتأسيساً على عقيدة الإيمان بالله، فإنَّ التأصيل يكشف عن الترابط الوثيق بين العلم المُستمد من الوحي، وما يكتسبه الإنسان من معرفة عن الكون والحياة والطبيعة.[7] إنَّ عملية التأصيل في عصر العولمة الذي يتَّسم بصراع الحضارات والاختراق الثقافي، تصبح أكثر إلحاحا.[8] وقد أصبحت الحاجة إلى التأصيل الإسلامي للعلوم حاجة ضرورية ملحَّة في هذا العصر، الذي ظهر فيه طغيان المادة، والبُعد عن القيم الإسلامية الصافية، وغاب

الفهم الصحيح للإسلام عن الكثيرين، وانتشرت العلمانية التي تنادي بأنَّ العلم لا يتفق مع التديُّن، وأنَّ الثقافة لا تلتقي بالتقوى.

وقد ساد هذا الفهم عند الكثيرين ممَّن لا يعلمون حقيقة الإسلام، فالإسلام لا يتعارض مع ما توصَّل إليه العلم الحديث من نظريات وثوابت، ولا يتعارض العقل الصريح مع النَّص الصحيح.

وقد توصَّل كثير من العلماء في الغرب إلى الكثير من الحقائق التي ذكرها القرآن الكريم، وذكرتها السُّنَّة النبوية الشريفة قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، فعلموا حقيقتها الآن، وتوصَّلوا إليها في هذا العصر، وقاد ذلك الكثيرين منهم إلى الإيمان بهذا الدين والدُّخول فيه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾[9]

مفهوم الدعاية في الإسلام:

الدعاية والدعوة في اللغة مشتقة من دعا يدعو دعاء دعوة ودعاية، وتعني الإمالة القولية أو الفعلية للناس إليك للإيمان بما تدعو إليه من فكرة أو ملة أو نحلة أو دين، وتداعت الحيطان إذا سقط الواحد بعد الآخر، فكأن الأول يدعو الثاني فيميله وورد في معجم اللغة الدعاة قوم يدعون الناس إلى الخير مفردها داع وأدخلت الهاء للمبالغة فتقول: رجل داعية، ودعوت فلانا إذا ناديته وطلبت منه المجيء، ودعا المؤذن إلى الصلاة فهو داعي، ويجمع على شكل دعاة اوداعون[10] وتأسيسا على هذا الفهم نقول أن كل من يدعو إلى هدى اوضلال سمي داعية ، ودليلنا على هذا القول ما جاء عن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ " من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لاينقص ذلك من أجورهم شيء، ومن دعا إلى ضلال، كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه، لاينقص ذلك من آثامهم شيئا[11] ويتميز كلا الفريقين بإضافته إلى ما يدعو إليه، وقد قال ابن القيم الجوزية في هذا المعنى:الدعاة جمع داع كقاض وقضاة، وإضافتهم إلى الله لتقييد الاختصاص بالدعوة إلى الله رب العالمين وهم خواص خلق الله وأفضلهم عنده منزلة

وأعلاهم قدرا[12] والدعوة نشر الدين الإسلامي وإيصاله إلى البشر وتوضيح أسسه وتعاليمه وما فيه من فضائل عالية وأخلاق سامية، للإيمان به وليكون عقيدة الإنسان على أن تكون بالحسنى والكلمة الطيبة فقال تعالى : "﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾[13] وفى التهذيب قال اليزيدى في هذا الأمر دعوى ودعاوى أي مطالب وهى مضبوطة في بعض النسخ بفتح الواو وكسرها معا والدعاء ككتان الكثير الدعاء واشتهر به أبو جعفر محمد بن مصعب البغدادي عن ابن المبارك وأثنى عليه ابن حنبل وسموا دعوات ودعاية الإسلام بالكسر وداعيته دعوته والداعية أيضا الدعوى والدعاء الإيمان ذكره شراح البخاري وقال الفراء يقال عنده دعواء ككرماء ودعاهم إلى طعام الواحد دعي كغنى دعيت ادعى دعاء أهمله الجوهري وهى لغة في دعوت أدعو نقله الفراء.

ومما تقدم يتبين لنا أن لفظي الدعاية والدعوة يشتقان من أصل واحد دعا، وقد غلب استعمال لفظ الدعوة في التراث الإسلامي ، وربما عاد ذلك إلى ورودها في القران الكريم بخلاف لفظ الدعاية الذي لم يرد في القران الكريم ، وورد في السنة النبوية العطرة في الرسائل التي وجهها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الساسة الذين كانوا يحكمون لبلاد المجاورة لدعوتهم إلى الإسلام، ولعلنا نفهم من هذا أن المسلمين استعملوا لفظ الدعاية في المجال السياسي فقط، ولفظ الدعوة في المجالات الأخرى والدعوة لفظ يميز بالإضافة فإذا أضيف للخير كان خيرا وان أضيف للشر كان شرا. وكلمة الدِّعاية من الكلمات التي وردت في بعض النصوص النبوية الشريفة، فمن ذلك ما رواه البخاري في صحيحه[14] عن عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، أنَّ الرسول ﷺ أرسل كتاباً إلى هرقل عظيم الروم، جاء فيه: (من محمدٍ عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلامٌ على من اتَّبع الهدى، أمَّا بعد: فإنِّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤتك الله أجرك مرَّتين، فإنْ توليت فإنَّ عليك إثم الأريسيين)[15]. و﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ

ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾[16]. ورواه مسلم بلفظ: (بداعية الإسلام) بدل (بدعاية الإسلام)، ورواه أبو داود[17]. كما بعث النبي ﷺ برسالة إلى كسرى عظيم فارس ورد فيها: (من محمدٍ رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلامٌ على من اتَّبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وأدعوك بدعاية الله عزَّ وجلَّ، فإنِّي رسول الله إلى الناس كلهم، لأنذر من كان حيًّا، ويحق القول على الكافرين، أسْلِمْ تَسْلَمْ، فإن توليت فعليك إثم المجوس). وبعث النبي ﷺ برسالة إلى المقوقس ملك مصر يقول فيها: (من محمدٍ عبد الله ورسوله إلى المقوقس عظيم القبط، سلامٌ على من اتَّبع الهدى، أمَّا بعد: فإنِّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسْلِمْ تَسْلَمْ يؤتك الله أجرك مرتين، فإنْ توليت فعليك إثم القبط ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾ وجاء في رسالة النبي ﷺ إلى النجاشي ملك الحبشة: (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتابٌ من محمدٍ النَّبي إلى النجاشي الأصحم عظيم الحبشة، سلامٌ على من اتَّبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد ألا إله إلاَّ الله، وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، وأدعوك بدعاية الله فإنِّي أنا رسوله، فأسْلِمْ تَسْلَمْ: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾، فإنْ أبيت فعليك إثم النَّصارى من قومك)[18].

وهكذا نجد أنَّ كلمة "الدِّعاية" تتكرر في رسائل النبي ﷺ، في حملته الإعلامية الكبرى إلى العالم في السنة السادسة للهجرة النبوية.

يُلاحظ من الأحاديث السابقة أن النبي ﷺ كان يستخدم عبارة "دعاية الله" تارةً، و"دعاية الإسلام" تارةً أخرى في رسائله ومكاتباته إلى الملوك والأمراء، داعياً إيَّاهم للدخول في دين الله تعالى، والإيمان بما جاء به من عند ربِّه عزَّ وجلَّ.

ويتَّضح من هذا أنَّ الدِّعاية الواردة في الأحاديث السابقة تعني "الدعوة".

فـ"دعاية الله" و"دعاية الإسلام" هي الدعوة إلى الله، والدعوة إلى الإسلام. فكلمة "دعاية" مشتقة من الفعل: دعا، يدعو، دعايةً، نحو: شكا، يشكو، شكايةً. فدعاية الإسلام هي الكلمة الدَّاعية إلى الإسلام، وهي شهادة ألا إله إلاَّ الله، وأنَّ محمداً رسول الله[19]. وفي كتابه ﷺ إلى هرقل: "أدعوك بدعاية الإسلام"، أي بدعوته، وهي كلمة الشهادة التي يُدعى إليها أهل الملل الأخرى. وفي رواية: "بداعية الإسلام"، وهو مصدر بمعنى الدعوة كالعافية والعاقبة[20]. كما أنَّ الدِّعاية في أصلها هي: الدعوة إلى مذهبٍ أو رأيٍ بالكتابة أو بالخطابة ونحوهما[21]. والدعوة إلى شيءٍ هي الترغيب في هذا الشيء، أو بمعنى آخر: الدِّعاية له[22].

روى مسلم والترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ كتب إلى كسرى، وإلى قيصر، وإلى النَّجاشي، وإلى كل جبَّارٍ عنيد، يدعوهم إلى الله[23]. وهذا الحديث فيه دليل واضح على أنَّ النبي ﷺ قد كتب إلى كسرى وقيصر والنَّجاشي، وغيرهم من الملوك والأمراء، داعياً إيَّاهم إلى الله، لأنه ﷺ بُعِثَ داعياً إلى الله تعالى، وأُرسِل إلى النَّاس كافَّة ليدعوهم إلى الله عزَّ وجلَّ، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا ﴾[24]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾[25]. فيتبيَّن من ذلك أنَّ كُتُبه ورسائله التي وجَّهها إلى كسرى وقيصر والنَّجاشي وغيرهم، مخاطباً إيَّاهم بقوله: "أدعوك بدعاية الله"، أو "أدعوك بدعاية الإسلام" كان المقصود منها هو دعوتهم إلى الله، وإلى دين الإسلام.

من كل ما سبق ذكره يتبيَّن أنَّ الدِّعاية في الإسلام تعني الدعوة إلى الإسلام، وأنَّ مفهوم الدعاية في الإسلام هو مفهوم يرتبط بالإيمان بالله. وهذا المعنى السامي للدعاية في الإسلام ـ وهو الدعوة ـ يُؤكِّده رسول الله ﷺ في أكثر من موضع، من خلال رسائله إلى الملوك والأمراء، داعياً إيَّاهم إلى الإيمان بالله تعالى، مستخدماً معهم هذا المصطلح ـ وهو الدعاية ـ للدلالة على الدعوة إلى الإسلام، وإلى التوحيد، وإلى الإيمان بالله تبارك وتعالى. وكان النبي ﷺ داعيةً لهذا الدين، بحسب أنَّ الداعية هو الذي يدعو إلى دينٍ أو فكرة[26]. فالنبي ﷺ

كان داعيةً إلى دين ونظام ومنهج ربانيٍّ، أرسله به الله إلى الناس كافة ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[27]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[28].

وعليه يمكن القول أن لفظ الدعاية هو قرين لفظ الدعوة لا يحمل في ذاته أي معنى للايجابية أو السلبية، بل هي أسلوب يمكن أن يستخدم لإفادة المجتمع ويمكن أن يستخدم للإضرار به ، نقول هذا لان كلمة **الدعاية**َ أخذت مفاهيم مختلفة تغيرت على مر التاريخ و أدخلت عليها تعديلات عديدة بحسب الفكرة والاديولوجية التي تبنتها **أو** الأغراض التي استعملت لها، وقد طغى عليها في العصر الحديث المعنى السلبي مع أن أصلها يتراوح بين الايجابية و السلبية.

العلاقة بين الدّعوة والدِّعاية:

أشرت في الفصل التمهيدي إلى بعض الأنشطة الاتصالية التي لها صلة بالدعاية وأخرت علاقة الدعاية بالدعوة إلى هذا الباب الخاص بالدعاية في الإسلام لصلة الدعوة بالإسلام.

وكلمة الدَّعوة مشتقة من الفعل: دعا، يدعو، دعاء، ودعاوة، ودعاية، بمعنى: حَثَّ، وطَلَبَ، ونادى، ورغَّبَ. فدعاه إلى الأمر: يعني ساقه إليه، وحثَّه عليه[29]ودعا الرجل دَعْوَاً ودعاءً: ناداه، والاسم: الدَّعوة.[30]

والدعوة إلى الله هي الدعوة إلى دينه الذي بعث به رُسُلَه، وجدَّده على لسان خاتمهم محمد بن عبد الله ﷺ. وكلمة الدعاية مشتقة من نفس الفعل دعا، يدعو، دعاية، نحو: شكا، يشكو، شكاية[31]، بمعنى: الاستمالة، والترغيب، والتحبيب، والحثّ، ونشر القيم والمبادئ[32]وقد تقدَّم أنَّ قوله ﷺ لم: (أدعوك بدعاية الإسلام)، أي بدعوته[33]. وأنَّ كلمة الدعاية تعني: الدعوة إلى مذهبٍ أو رأيٍ بالكتابة أو بالخطابة ونحوهما[34].

ويتَّضح مّما سبق أنَّ كلمة الدعوة، وكلمة الدعاية أصلهما اللُّغوي واحد، وأنَّ اشتقاقهما من الفعل دعا. أما من حيث الاصطلاح، فقد ذهب بعض علماء الاتصال[35] إلى التفريق بينهما، وأنَّ كل مصطلح يدلُّ على معنى مغايرٍ لما يدلُّ عليه المصطلح الآخر.

ويرى هذا الفريق أنَّ هناك اختلافات بين الدعوة والدعاية، فالدعوة عندهم تقوم عادةً على شيءٍ جديدٍ كل الجدَّة كالدعوات الدينية، ودعوات الإصلاح الاجتماعي، أو الدعوة إلى فكرٍ سياسيٍّ، أو مذهبٍ اقتصاديٍّ جديد. فالدعوة إلى نبذ القديم وسلوك الجديد دعوة وليست دعاية، فالدعاية هي لما هو قائم وماثل، والدعوة هي لشيءٍ جديد يخرج به صاحبه إلى الناس داعياً إيَّاهم إليه، وقد تكون الدعوة لشيءٍ قائمٍ وماثلٍ فعلاً، ولكن البعض لا يعرفونه، كالدعوة إلى الإسلام بين جماعاتٍ لا تعرفه.

فالدعوة ترمي إلى تغيير مفهوم قديم بآخر جديد، وفي هذا تحرُّر من عامل الشك الذي يلتبس بالدعاية. فإذا كانت الدعاية عملية استهواء، فإنَّ الدعوة عملية إقناع، وإنْ كان الاستهواء يرمي إلى الإقناع أو يؤدي إلى الاقتناع.

والخيط الدقيق الذي يفصل بين الدعوة والدعاية، أنَّ الدعوة تلتزم بأفق ثابت لا يتغيَّر، الغاية فيها بيِّنة واضحة، تسفر عن نفسها في قوةٍ وجلاء، لا تلتوي ولا تتحيَّف، ولكن الدعاية وإنْ التزمت بالغاية فإنها تتخذ إلى غايتها مسارب شتى للاستهواء، لا تعنيها الحقيقة قدر ما تعنيها الغاية، فأي وسيلة للاستهواء هي المُثلى. وقد يلُفُّها الطمع والنفع، فالناس ينكرون ويؤيدون تبعاً لما يجُرُّه عليهم التأييد أو الإنكار من منفعةٍ أو مضرَّ كما يرى هذا الفريق أنَّ الدعوة تعني في الغالب نشر فكرة معيَّنة بهدف إقناع الآخرين بها، مستخدمين في ذلك الحُجَّة والمنطق والتفكير العلمي السليم. وهذه الفكرة تكون غالباً ذات مضمون ديني أو عقائدي أو سياسي معيَّن.

أمَّا الدعاية فهي في الغالب تُستخدم للترويج لوجهة نظر معيَّنة بغرض اكتساب الأنصار لها، وهي ليست إلاَّ تسلُّطاً على الأفراد بوصفهم أعضاء في مجتمع ابتغاء السيطرة على أفكارهم وأفعالهم، وتوجيهها وجهة معيَّنة.

والدعاية لا تقول الحق دائماً، ولا تجري على وتيرة واحدة، بل تتنوَّع، وقد تُؤثِّر بطريقةٍ لا شعورية[36].

ومن الفروق كذلك بين الدعوة والدعاية عند هذا الفريق، أنَّ الدعاية تفرض حصاراً فكرياً لموضع الهجوم، بحيث تقود الفرد إلى شيءٍ ما كان يقبله لولا عملية الهجوم النفسي. وهي لا تفترض انتماءً عقدياً معيَّناً، ولا تتجه إلاَّ إلى شخصٍ يقتنع أو على استعداد لأن يقتنع، كما أنها منطق مُفتَرض يعتمد على الحُجج الجزئية النوعية، وتبدأ من الاقتناع بالجزئيات، والتي من خلال الاقتناع بها، لا بُدَّ أنْ ينتهي الفرد إلى تقبُّل وُجهة نظر معيَّنة. ولا يرتبط مُستقبِل الدعاية بمصدرها بأي رابطة تفرض عليه الاستماع أو التجاهل، وتعتمد على الإثارة لتحريك الجماهير لعمل لحظي ومباشر، تحت تأثير انفعال وقتي.

أمَّا الدعوة فإنها تتسم بالصدق، وتقوم على الصراحة، وتسعى إلى الحقيقة، كما أنها تفترض انتماءً عقدياً معيَّناً، ولذلك لا تتجه إلاَّ إلى شخص يؤمن أو على استعداد لأن يؤمن، وتفرض تقبُّل الرسالة في كمالها وكلياتها، وابتداءً من هذا القبول ينبع الإيمان بالجزئيات. ويرتبط مُستقبِل الدعوة فيها بمصدرها بصلة روحية، كما أنها تستهدف من خلال التوعية والثقة نقل الجماهير في المدى البعيد من مرحلة في الفهم إلى مرحلة أكثر تقدُّماً، ويقوم هذا الوعي على الفهم العميق، وعلى الحقيقة وحدها[37].

وذهب فريق آخر من العلماء إلى أنَّ اللفظيْن قد يدلان على شيءٍ واحد، وإنْ كان يُفضِّل هذا الفريق تسميتها بالدعوة بدل الدعاية، وذلك لما شاب الدعاية من سوء الاستخدام، والكذب، والتحريف، والتضليل، وغيرها من الشوائب التي تتصف بها الدعاية السوداء والرمادية. ويرى هذا الفريق أنَّ كلا اللفظيْن يدُلُّ على معنى واحد، وأنَّ الدعوة والدعاية يأتيان بمعنى واحد وهو الدعوة إلى مذهب أو رأي بالكتابة أو الخطابة أو غيرهما. وكلاهما يدلُّ على التحبيب، والحثّ، والترغيب في الأمر المدعوِّ له. وإنْ كان هذا الفريق يُفضِّل تسمية الرسالة الإسلامية ومبادئها بالدعوة الإسلامية بدل الدعاية الإسلامية، لا

لشيءٍ إلاَّ لأنَّ لفظ الدعاية أصبح يرتبط عند الكثيرين بالكذب، والتحريف، والتضليل، وذلك نتيجة للاستخدام السيئ للدعاية من قبل أعداء الإسلام، وتوجيهها لخدمة أغراضهم الخبيثة ومآربهم الباطلة. يرى هذا الفريق أنَّ كلمة "الدعاية" يمكن أنْ تُطلق على الدعوة، وأنَّ مصطلح الدعاية قد يدُلُّ على الجهود التي تُبذل من أجل الدعوة إلى دينٍ أو عقيدة، وذلك لأنَّ كلمة "الدعاية" مشتقة من نفس الفعل، دعا يدعو، بمعنى: الاستمالة، والترغيب، والتحبيب، والحثّ، ونشر القيم والمبادئ[38]. وقد تكرَّرت كلمة "الدعوة" في رسائل النبي ﷺ ومكاتباته إلى الملوك والأمراء، في حملته الإعلامية الكبرى إلى العالم في السنة السادسة للهجرة، داعياً إيَّاهم إلى الإسلام.

وقد ظلت هذه الكلمة من الكلمات الطيِّبة، ولا زالت تحمل نفس المعاني السامية في المفهوم الإسلامي. كما أنَّ الدعوة إلى شيء هي الترغيب في هذا الشيء، أو بمعنى آخر: الدعاية له، ونحن لا نسيء إلى الدين إذا قلنا إنَّ العمل الذي قام به الرسول الكريم ﷺمن أجل هذا الدين هو دعاية طيِّبة له، ما دامت الدعاية في ذاتها لها معنيان على الأقل: الدعاية الطيِّبة أو البيضاء، والدعاية الخبيثة أو السوداء[39].

ويمكن القول أنَّ الدعوة هي دعاية، ولكنها دعاية خيرة بناءة، وليست خبيثة هدامة. وأنَّ الدعوة إلى الإسلام هي دعاية للهدي الرباني، ما دامت تلتزم بثوابت الدعوة الإسلامية، من: الصدق، في القول، والقصد في العمل، والوضوح في الغاية والهدف، والنصاعة في السبيل والمنهج. وأمَّا الذين فرَّقوا بين الدعوة والدعاية، فيمكن أنْ نجمل ملخَّص انتقادهم للدعاية في الآتي:

الدعاية تُستخدم للترويج لوجهة نظر معيَّنة، وهي ليست إلاَّ استدراجا للأفراد، بوصفهم أعضاء في مجتمع للسيطرة على أفكارهم، واستغلالهم لتنفيذ أغراض مشبوهة الدعاية لا تقول الحق دائماً، ولا تجري على وتيرةٍ واحدة، بل تتنوَّع. ولا تتورع عن الكذب إن لزم الأمر ذلك. وأنها تعتمد على العاطفة أكثر من العقل، وتفرض ضغطا وهجوما نفسيين بإصرارٍ واطراد، خوفاً من اكتشاف التلاعب.

إذا نظرنا إلى هذه النقاط السابقة، نجد أنها تنطبق على الدعاية الخبيثة أو السوداء، ولا تنطبق على الدعاية الخيرة أو البيضاء. فاستخدام الترويج والإرجاف، والكذب، والتهويل، وخلق الشحنة الانفعالية دون الاهتمام بمخاطبة المنطق والعقل، هذا كلُّه من سمات الدعاية الخبيثة، وليس من سمات الدعاية الطيِّبة، التي تقوم على الصدق، والصراحة، ووضوح الغاية والمصدر.

مما سبق يتبين أنَّ الدعوة هي نوع من أنواع الدعاية الطيِّبة التي تهدف إلى هداية الأفراد إلى دين الله تعالى عن طريق الصدق، والصراحة، والوضوح، والتزام الأساليب الشريفة لتحقيق الغاية النبيلة.

فالذين فرَّقوا بين الدعوة والدعاية حصروا انتقاداتهم للدعاية في الدعاية الخبيثة، ولذلك فرَّقوا بينها وبين الدعوة. والذين مزجوا بين الدعوة والدعاية، قصدوا بذلك الدعاية الطيِّبة. فواضح أنَّ الطرفين يتحدَّثان عن جانبيْن مختلفيْن للموضوع.

والخلاصة؛ أنَّ الدعوة هي دعاية طيِّبة للدين الإسلامي، بدليل استخدام النبي ﷺ لهذا المصطلح ـ دعاية الله أو دعاية الإسلام ـ في أكثر من رسالة من رسائله إلى الملوك والأمراء، داعياً إيَّاهم للدخول في دين الإسلام. وبذلك يمكن الجمع بين آراء الفريقين والتوفيق بينهما، فالدعاية لا تنطبق على الدعوة إذا كانت من نوع الدعاية الخبيثة التي تستخدم الكذب، والترويج، والتسلُّط، وخلق الشحنة الانفعالية دون الاهتمام بمخاطبة العقل. بينما تنطبق الدعاية على الدعوة إذا كانت من نوع الدعاية الطيِّبة التي تستخدم الصدق، والصراحة، والوضوح، وتلتزم جانب الحق والعدل، وتسلك الطرق المستقيمة غير الملتوية، وتخاطب العقل بالحُجَّة والمنطق، والبرهان.

أهداف الدعاية في الإسلام:

إن الإسلام كرسالة ربانية جاء لهداية البشرية إلى الرشاد، و إحلال السلم والأمن بين بني الإنسان لايهدف من وراء ممارسة أبنائه للدعاية إلى الإضرار بالآخرين او الإساءة إليهم، بل ن ممارسة المسلمين لفن الدعاية كان لتحصين الصفوف وصد الحملات الدعائية الموجهة إليهم من قبل

أعدائهم.ومن خلال استقرائنا للقران الكريم ودراسة السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي يمكن إيجاز أهداف الدعاية الإسلامية فيما يلي:

أولا: تحصين الصف الإسلامي:

فمنذ أقدم العصور عرف الإنسان الحرب النفسية، وأثرها التخريبي في تماسك الشعوب والأمم والجماعات والأفراد، خصوصاً في حالة الحروب والأزمات والتحوّلات الاجتماعية والأحداث الجديدة، فاستخدمها كسلاح هدّام في صراعه الفكري والعسكري والسياسي والاقتصادي...الخ.

وقد تعرّضت الدعوة الإسلامية، والرسالة الإسلامية، والأمة الإسلامية لحملة دعائية مضللة، ولحرب نفسية مخرّبة في عصر النبوّة والوحي، من قبل المشركين في مكة والمنافقين واليهود في المدينة وما حولها، كما تتعرّض اليوم الأمة الإسلامية، والقضية الإسلامية، والقوى الإسلامية، والتيار الإسلامي، فتشنّ ضدّها الحملات الدعائية المضلّلة، والحرب الهدّامة.

وحرص القرآن الكريم على توعية المسلمين، وتكوين الحسّ السياسي والإعلامي لديهم؛ لصيانة الرأي العام الإسلامي، وتحصينه من التأثّر بالإشاعات والأكاذيب والأراجيف التي يبثها المندسّون والمنافقون والخصوم؛ ليكوّن المناعة الفكرية والنفسية، ويفوّت الفرص على أولئك المخرّبين، فثبّت الأسس والموازين اللازمة للإنسان المسلم، ليتمكّن من فحص وتمييز الإشاعة والدعاية الكاذبة وفرزها، والوقوف بوجهها. لقد هاجم القرآن المرجفين، ومروجي الإشاعات، ومثيري الفتن والقلاقل، والمتلاعبين بالرأي العام، الذين يسعون في الأرض فساداً، ويربكون استقرار المجتمع الإسلامي وأمنه، ويهدمون حصونه النفسية والفكرية، ويحاولون فتح الثغرات في بنائه، والتحريش بين أبنائه؛ ليسهل الإجهاز عليهم وتمزيقهم، كما حذّر المؤمنين من تصديق الإشاعات والأخبار الكاذبة، وطالبهم بفحص الأخبار والإشاعات، والتأكّد منها، وعدم تصديق المرجفين والكذّابين ومروجي الإشاعات التي تسعى إلى شرذمة المسلمين، وتمزيق وحدتهم، و إضعاف بنائهم الروحي والنفسي والاجتماعي ... الخ.

قال تعالى متحدّثاً عن شريحة من شرائح هذه الطوابير المخرّبة، يصف وضعها النفسي وعملها الهدّام: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب/ 58) وقال أيضا ﴿ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [40] لقد صوّرت لنا هاتان الآيتان جانباً من أعمال التخريب والإشاعات والأباطيل ضدّ المسلمين ومجتمعهم ودولتهم وجيشهم، فقد نقل المفسّرون في تفسير الآية (58) من سورة الأحزاب ما نصه: (أي يؤذونهم من غير أن يعملوا ما يوجب أذاهم، فقد فعلوا ما هو أعظم الإثم مع البهتان، وهو الكذب على الغير يواجهه به، فجعل إيذاء المؤمنين مثل البهتان، وقيل يعني بذلك اذيّة اللسان، فيتحقق فيها البهتان، وقيل نزلت في قوم من الزناة كانوا يمشون في الطرقات ليلاً فإذا رأوا امرأة غمزوها، وكانوا يطلبون الإماء، عن الضّحاك والسدي والكلبي[41] وجاء في تفسير الآية (60) وما بعدها من سورة الأحزاب ما نصّه: (أي لئن لم يمتنع المنافقون ﴿ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ أي فجُور وضعف في الإيمان، وهم الذين لا دين لهم عمّا ذكرناه من مراودة النساء وإيذائهن ﴿ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ ﴾ وهم المنافقون أيضاً، الّذين كانوا يرجفون في المدينة بالأخبار الكاذبة، المضعفة لقلوب المسلمين، بأن يقولوا اجتمع المشركون في موضع كذا قاصدين لحرب المسلمين، ونحو ذلك، ويقولوا لسرايا المسلمين أنّهم قتلوا وهزموا، وفي الكلام حذف، وتقديره لئن لم ينته هؤلاء عن أذى المسلمين، وعن الإرجاف بما يشغل قلوبهم ﴿ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ﴾ أي لنسلطنّك يا محّمد ﷺعن ابن عبّاس. والمعنى أمرناك بقتلهم حتى تقتلهم، وتُخلي منهم المدينة، وقد حصل الإغراء بهم بقوله تعالى: ﴿ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾ عن أبي مسلم، وقيل: لم يحصل الإغراء بهم؛ لأنّهم انتهوا، عن الجبائي، قال: ولو حصل الإغراء لقتلوا وشردوا، وأخرجوا عن المدينة، ﴿ يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴾، أي ثم لا يساكنونك في المدينة إلاّ يسيراً، وهو ما بين الأمر بالقتل وما بين قتلهم " ملعونين " أي مطرودين منفيين

عن المدينة، مبعدين عن الرحمة، وقيل ملعونين على ألسنة المؤمنين، ﴿ أَيۡنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقۡتِيلًا ﴾ أي أينما وجدوا وظفر بهم أخذوا وقتلوا أبلغ القتل ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ ﴾.

والسنّة: الطريقة في تدبير الحكم، وسنّة الرسول ﷺ طريقته التي أجراها بأمر الله تعالى، فأضيفت إليه، ولا يقال سنّة إذا فعلها مرّة أو مرّتين؛ لانّ السنّة الطريقة الجارية، والمعنى سنّ الله في الذين ينافقون الأنبياء، ويرجفون بهم أن يقتلوا حيثما ثقفوا، عن الزجاج.

﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًا ﴾ أي تحويلاً وتغييراً، أي لا يتهيأ لأحد تغييرها، ولا قلبها من جهتها؛ لأنّه سبحانه القادر الّذي يهيئ لأحد منعه مما أراد فعله[42] ويصف القرآن في موضع آخر دور هؤلاء المخرّبين، المروّجين للأراجيف والإشاعات والمثبطين للمسلمين في حربهم ومواجهتهم لعدو الإسلام. قال تعالى: ﴿ لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا وَلَأَوۡضَعُواْ خِلَٰلَكُمۡ يَبۡغُونَكُمُ ٱلۡفِتۡنَةَ وَفِيكُمۡ سَمَّٰعُونَ لَهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ٤٧ لَقَدِ ٱبۡتَغَوُاْ ٱلۡفِتۡنَةَ مِن قَبۡلُ وَقَلَّبُواْ لَكَ ٱلۡأُمُورَ حَتَّىٰ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَظَهَرَ أَمۡرُ ٱللَّهِ وَهُمۡ كَٰرِهُونَ ﴾[43]. يقول الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَفِيكُمۡ سَمَّٰعُونَ لَهُمۡ ﴾.. قال: فإن قلت: كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة إيمانهم ونيتهم في الجهاد؟ قلنا: لا يمتنع فيمن قرب عهده بالإسلام أن يؤثر قول المنافقين، ولا فيهم، ولا يمتنع أن يكون بعض المسلمين أقارب رؤساء المنافقين فينظرون إليهم بعين الإجلال والتعظيم، فلذا السبب يؤثر هؤلاء الأكابر من المنافقين فيهم ولا يسعى في الأرض بالفساد، ثم أن الفريق الثاني من المنافقين يحملونهم على السعي بالفساد بسبب إلقاء الشبهات والأراجيف إليهم[44] وأرجع سيد قطب سبب هذه الحالة إلى دخول جماعات كثيرة متنوعة من الناس في الإسلام بعد الفتح لم تتم تربيتها ولم تنطبع بعد بالطابع الإسلامي الأصيل[45] وقد فسّر الشيخ الطبرسي هذه الآية المباركة بالآتي:

[﴿ لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا ﴾ معناه لو خرج هؤلاء المنافقون معكم إلى الجهاد ما زادوكم بخروجهم إلاّ شراً وفساداً، وقيل: غدراً

ومكراً، عن الضّحاك، وقيل: يريد عجزاً وجبناً، عن ابن عبّاس، أي أنّهم كانوا يجبنونكم عن لقاء العدو بتهويل الأمر عليكم ﴿ وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ ﴾ أي لأسرعوا في الدخول بينكم بالتخريب والافساد والنميمة، يريد، ولسعوا فيما بينكم بالتفريق بين المسلمين، ويكون تقديره: ولأعدوا الإبل وسطكم، وقيل معناه لأوضعوا إبلهم خلالكم، يتخلل الراكب الرجلين، حتى يدخل بينهما، فيقول ما لا ينبغي ﴿ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ ﴾ بعدو الإبل وسطكم، ومعنى يبغونكم. يبغون لكم، أو فيكم، أي يطلبون المحنة باختلاف الكلمة والفرقة، وقيل: معناه يبغونكم أن تكونوا مشركين، والفتنة: الشرك، عن الحسن، وقيل معناه: يخوفونكم بالعدو، ويخبرونكم أنّكم منهزمون، وانّ عدوكم سيظهر عليكم، عن الضّحاك، ﴿ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ ﴾ أي وفيكم عيون للمنافقين، ينقلون إليهم ما يسمعون منكم، عن مجاهد، وابن زيد، وقيل معناه: وفيكم قائلون منهم عند سماع قولهم، يريد ضعفة المسلمين، عن قتادة، وابن إسحاق وجماعة، ﴿ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ أي بهؤلاء المنافقين، الذين ظلموا أنفسهم لما اضمروا عليه من الفساد، منهم عبد الله بن أُبيّ وجد بن قيس، وأوس بن قبطي، ثم أقسم الله سبحانه، فقال: ﴿ لَقَدِ ٱبْتَغَوُاْ ٱلْفِتْنَةَ مِن قَبْلُ ﴾، الفتنة اسم يقع على كل سوء وشر، والمعنى: لقد طلب هؤلاء المنافقون اختلاف كلمتكم وتشتيت أهوائكم وافتراق آرائكم من قبل غزوة تبوك، أي في يوم أُحد، حين انصرف عبد الله بن أُبي بأصحابه، وخذل النبي ﷺ فصرف الله سبحانه عن المسلمين فتنتهم، وقيل أراد بالفتنة صرف الناس عن الإيمان وإلقاء الشبهة إلى ضعفاء المسلمين، عن الحسن، وقيل أراد بالفتنة: الفتك بالنبي ﷺ في غزوة تبوك ليلة العقبة، وكانوا اثني عشر رجلاً من المنافقين، وقفوا على الثنية؛ ليفتكوا بالنبي ﷺ عن سعيد بن جبير، وابن جريح. ﴿ وَقَلَّبُواْ لَكَ ٱلْأُمُورَ ﴾ أي احتالوا في توهين أمرك، وإيقاع الاختلاف بين المؤمنين، وفي قتلك بكل ما أمكنهم فيه، فلم يقدروا عليه، وقيل أنّهم يريدون في كيده وجهاً من التدبير، فإذا لم يتم ذلك فيه تركوه، وطلبوا المكيدة في غيره، فهذا تقليب الأمور، عن أبي مسلم. ﴿ حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ ﴾ معناه: حتى جاء النصر والظفر، الذي وعده الله به، ﴿ وَظَهَرَ أَمْرُ

ٱللَّهِ ﴾ أي دينه، وهو الإسلام، على الكفار على رغمهم، ﴿ وَهُمۡ كَٰرِهُونَ ﴾ أي في حال كراهيتهم لذلك، فهي جملة في موضع الحال].[46] وفي مورد آخر من موارد التوعية والتوجيه، وتثبيت أسس التعامل مع الخبر والإشاعة، أرسى القرآن الحكيم قاعدة أساسية في هذا الشأن بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴾[47] فبعد حادثة تاريخية استهدفت تزوير الحقيقة وتزييفها، نزلت هذه الآية المباركة؛ لتوضّح للمسلمين ضرورة التثبت، وعدم التسرّع في استقبال الخبر والرواية وتصديقهما، والاعتماد عليهما، وتقرير الموقف بناء على ما جاء بهما، إذا كان ناقل الخبر مجهولاً أو فاسقاً، ومرّوج الإشاعة غير مأمون على نقل الخبر وحمل الرواية.

ذكر المفسّرون أن هذه الآية [نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط، بعثه رسول الله ﷺ إلى بني المُصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به، وكانت بينهم عداوة في الجاهلية، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: أنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبي ﷺ وهمّ أن يغزوهم، فنزلت الآية، عن ابن عباس ومجاهد وقتادة[48] لقد كانت هذه الآية ومازالت موضع اهتمام المفسّرين وعلماء الرواية وأصول الفقه لتطرّقها لموضوع هام في حياة المسلمين، وهو كيفية قبول الرواية وتصديقها.

فالآية تحذّر المسلمين وتلزمهم بالتريّث والتأكّد بالبحث والتحري ومتابعة الأمر، حتى يحصل صدقه، إن كان ناقل الخبر فاسقاً أو مجهول الحال أو غير مأمون النقل، مخافة أن تنقل الأخبار الكاذبة، وتروج الإشاعات المضللة فيُساء إلى من يصدقها، والى من تتعلّق به.

وهكذا استنتج العلماء من هذه الآية منهجاً لقبول الرواية والخبر، في مجال الأحاديث النبوية والأخبار والروايات التاريخية والاجتماعية والسياسية وغيرها.

فقد أجمعوا على عدم جواز اخذ الخبر أو الرواية أو الإشاعة ما لم يتوفّر الصدق والوثاقة في الراوي وناقل الخبر ومصدر الإشاعة، والاطمئنان إلى قوله.

وقد فصّل الشيخ الطبرسي تفسير هذه الآية بقوله: (ثم خاطب سبحانه المؤمنين فقال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ ﴾ أي بخبر عظيم الشأن، والفاسق الخارج عن طاعة الله إلى معصيته، {فتثبتوا} صدقه من كذبه، ولا تبادروا إلى العمل بخبره، ومن قال فتثبتوا، فمعناه توقفوا فيه، وتأنوا حتى يثبت عندكم حقيقته. ﴿ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ ﴾ أي حذراً من أن تصيبوا قوماً في أنفسهم وأموالهم بغير علم بحالهم، وما هم عليه من الطاعة والإسلام، ﴿ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ ﴾ من إصابتهم بالخطأ، ﴿ نَـٰدِمِينَ ﴾ لا يمكنكم تداركه، وفي هذا دلالة على إن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل [49]، لأنّ المعنى: إن جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كاذباً فتوقّفوا فيه، وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره، وقد استدّل بعضهم بالآية على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً من حيث أن الله سبحانه أوجب التوقّف في خبر الفاسق، فدلّ على أنّ خبر العدل لا يجب التوقّف فيه، وهذا لا يصح؛ لانّ دليل الخطاب لا يعود عليه عندنا، وعند أكثر المحققين) [50]

أما العلامة الطباطبائي ـ طيّب الله ثراه ـ فقد فسّر الآية كالآتي:

قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾، الفاسق ـ كما قيل ـ الخارج عن الطاعة إلى المعصية، والنبأ: الخبر العظيم الشأن، والتبيّن والاستبانة والإبانة ـ على ما في الصحاح ـ بمعنى واحد، وهي تتعدّى ولا تتعدى، فإذا تعدّت كانت بمعنى الإيضاح والإظهار، وإذا لزمت كانت بمعنى الاتضاح والظهور، يقال: بان الأمر واستبان وتبيّن، أي اتضح وظهر.

ومعنى الآية: يا أيها الّذين آمنوا إذا جاءكم فاسق بخبر ذي شأن فتبينوا خبره بالبحث والفحص للوقوف على حقيقته، حذر أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا نادمين على ما فعلتم بهم.

وقد أجازت الآية الكريمة أصل العمل بخبر الآحاد، وهو من الأصول العقلانية التي يبتني عليه أساس الحياة الاجتماعية الإنسانية، وأمر بالتبيّن في خبر الفاسق، وهو في معنى النهي عن العمل بخبره، وحقيقته الكشف عن

عدم اعتبار حجيته، وهذا أيضاً كالإمضاء لما بنى عليه العقلاء من عدم حجيّة الخبر الذي لا يوثق بمن يخبر به، وعدم ترتيب الأثر على خبره.

بيان ذلك: أنّ حياة الإنسان حياة عملية يبني فيها سلوكه طريق الحياة على ما يشاهده من الخير والشر والنافع والضّار والرأي الذي يأخذ به فيه، ولا يتيسّر له ذلك إلاّ فيما هو بمرأى منه ومشهد، وما غاب عنه مما تتعلّق به حياته ومعاشه أكثر مما يحضره وأكثر، فاضطرّ إلى تتميم ما عنده من العلم بما عند غيره من العلم الحاصل بالمشاهدة والنظر، ولا طريق إليه إلاّ السمع وهو الخبر. فالركون إلى الخبر بمعنى ترتيب الأثر عليه، عملاً، ومعاملة، مضمونه معاملة العلم الحاصل للإنسان من طريق المشاهدة، والنظر في الجملة مما تتوقّف عليه حياة الإنسان الاجتماعية توقّفاً ابتدائياً، وعليه بناء العقلاء ومدار العمل.

قال الرازي:نبه إلى وجوب الاحتراز عن الاعتماد على أقولهم، فإنهم يريدون إلقاء الفتنة بينكم[51]

إذا تمهّد هذا فقوله تعالى في تعليل الأمر بالتّبين في خبر الفاسق: ﴿ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًا بِجَهَٰلَةٍ ﴾، يفيد أن المأمور به هو رفع الجهالة، وحصول العلم بمضمون الخبر، عندما يراد العمل به، وترتيب الأثر عليه، ففي الآية إثبات ما أثبته العقلاء، ونفي ما نفوه في هذا الباب، وبالتأمّل في الآيات الكريمة التي تحدّثت عن الخبر والإشاعة والأراجيف والتضليل والحرب الدعائية المضادة التي تستهدف إرباك الرأي العام، وتضليل الإنسان، وهدم التماسك السياسي والفكري والاجتماعي والنفسي للمجتمع،يتبين لنا مدى حرص الإسلام على تحصي الصف الداخلي وتوحيده قبل الدخول في أي معركة مع العدو.

ثانيا:توجيه الحرب النفسيّة ضدّ الأعداء:

وقد استخدم الرسول الكريم ﷺ هذا الأسلوب بشكل فعّال في مواقع عديدة من صراعه مع قوى الجاهليّة، وحقّق التفوّق المعنوي لقوّاته ورسالته، والهزيمة لأعداء الله والبشرية، وممّا يرويه المؤرّخون في هذا التوظيف الحاذق للحرب النفسيّة، هو العمل الموجّه ضدّ قريش في معركة(حمراء الأسد)، بعد

هزيمة أُحد، وفي معركة الأحزاب، ففي كلتا المعركتين كان لرسول اللهﷺ مواقف إعلامية، وحرب نفسيّة ناجحة ضدّ خصومه.

فلما أحس رسول اللهﷺ بالضعف والوهن قد تسربا الا نفوس بعض المسلمين بعد معركة أُحد، وإحساس المشركين بالتفوّق والنصر، عمد إلى تحطّيم معنوية الأعداء، وإعادة الأمل لأصحابه وغرس دعائم الثبات والقوّة المعنوية، فطلب منهم أن يتجهّزوا بُعيد معركة أُحد، وينفروا لقتال العدو ومطاردته، وهو في طريق انسحابه إلى مكّة، ليعرف الناس أن المسلمين ما زالوا أقوياء، ولهم القدرة على شنّ الهجمات، وانّ العدو يتقهقر أمامهم، فيتغيّر الموقف الدعائي لصالح الدعوة الإسلامية، فاستجاب له أصحابه، ومارسوا هذا العمل الدعائي، وحقّقوا من خلاله نتائج دعائية باهرة، فأنزل الله سبحانه آيات تثني على هذا الموقف، وتعظّم المجاهدين، وتبشّرهم بالانتصار، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعۡدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡقَرۡحُۚ لِلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ مِنۡهُمۡ وَٱتَّقَوۡاْ أَجۡرٌ عَظِيمٌ ١٧٢ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ﴾[52] ذكر المفسّرون في أسباب نزول هاتين الآيتين ما يأتي:

"لّما انصرف أبو سفيان وأصحابه من أُحد فبلغوا بالروحاء، ندموا على انصرافهم عن المسلمين، وتلاوموا، فقالوا: لا محمّداً قتلتم، ولا الكواعب أردفتم، قتلتموهم حتى إذا لم يبق منهم إلا الشريد، تركتموهم، فارجعوا فاستأصلوهم، فبلغ ذلك الخبر رسول اللهﷺ فأراد أن يرهب العدو، ويريهم من نفسه وأصحابه قوة، فندب أصحابه للخروج في طلب أبي سفيان، وقال: ألا عصابة تشدد لأمر الله تطلب عدوّها، فإنها أنكى للعدو، وأبعد للسمع، فانتدب عصابة منهم، مع ما بهم من القراح والجراح، الذي أصابهم يوم أُحد، ونادى منادي رسول الله ﷺ ألا يخرجنّ أحد إلاّ حضر يومنا بالأمس، وإنما خرج رسول الله ﷺ ليرهب العدو؛ وليبلغهم انه خرج في طلبهم، فيظنوا به قوّة، وان الذي أصابهم لم يوهنهم من عدوهم فينصرفوا، فخرج في سبعين رجلاً حتى بلغ حمراء الأسد، وهي من المدينة على ثمانية أميال، وذكر علي بن إبراهيم بن هشام في تفسيره؛ أن رسول اللهﷺ قال: هل من رجل يأتينا

بخبر القوم؛ فلم يجبه أحد، فقال أمير المؤمنين؛ أنا آتيك بخبرهم، قال: اذهب، فان كانوا ركبوا الخيل، وجنبوا الإبل، فإنهم يريدون المدينة، وان كانوا ركبوا الإبل، وجنبوا الخيل، فإنهم يريدون مكة، فمضى أمير المؤمنين على ما به من الألم والجراح، حتى كان قريباً من القوم، فرآهم قد ركبوا الإبل، وجنبوا الخيل، فرجع وأخبر رسول الله ﷺ بذلك، فقال: أرادوا مكة، فلما دخل رسول الله ﷺ المدينة، نزل جبرائيل فقال: يا محمّد ﷺ إن الله عز وجل يأمرك أن تخرج، ولا يخرج معك إلاّ من به جراحة، فاقبلوا يكمدون جراحاتهم، ويداووونها، فأنزل الله تعالى على نبيّه ﷺ :﴿ وَلَا تَهِنُواْ فِي ٱبۡتِغَآءِ ٱلۡقَوۡمِۖ إِن تَكُونُواْ تَأۡلَمُونَ فَإِنَّهُمۡ يَأۡلَمُونَ كَمَا تَأۡلَمُونَۖ وَتَرۡجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرۡجُونَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾(النساء/ 104) فخرجوا على ما بهم من الألم والجراح حتى بلغوا حمراء الأسد، وروى محمّد بن اسحق بن يسار عن عبد الله بن خارجة بن زيد بن ثابت بن أبي السائب أنّ رجلاً من أصحاب النبي ﷺ من بني عبد الأشهل، كان شهد أُحداً، قال: شهدت أُحداً، أنا وأخ لي، فرجعنا جريحين، فلمّا أذّن مؤذن رسول الله ﷺ بالخروج في طلب العدو، قلنا: لا تفوتنا غزوة مع رسول الله ﷺ فوا لله ما لنا دابة نركبها، وما لنا إلاّ جريح ثقيل، فخرجنا مع رسول الله ﷺ وكنت أيسر جرحاً من أخي، فكنت إذا غلب حملته عقبة، ومشى عقبة، حتى انتهينا مع رسول الله ﷺ إلى حمراء الأسد، فمرّ برسول الله ﷺ معبد الخزاعي بحمراء الأسد، وكانت خزاعة مسلمهم وكافرهم عيبة رسول الله ﷺ بتهامة، صفتهم معه لا يخفون عنه شيئاً، ومعبد يومئذ مشرك، فقال: يا محمدّ ﷺ لقد عزّ علينا ما أصابك في قومك وأصحابك، ولوددنا أن الله كان أعفاك فيهم، ثم خرج من عند رسول الله ﷺ ، حتى لقي أبا سفيان، ومن معه بالروحاء، وأجمعوا الرجعة إلى رسول الله ﷺ وقالوا: قد أصبنا حدّ أصحابه وقادتهم وأشرافهم، ثم رجعنا قبل أن نستأصلهم، فلما رأى أبو سفيان معبداً، قال: ما ورائك يا معبد؟ قال: محمد ﷺ قد خرج في أصحابه يطلبكم في جمع لم أر مثله قطّ، يتحرّقون عليكم تحرّقاً، وقد اجتمع عليه من كان تخلّف عنه في يومكم، وندموا على صنيعهم، وفيه من الحنق عليكم ما لم أر مثله قطّ، قال: ويلك ما تقول، قال: فأنا والله ما أراك ترتحل حتى ترى

نواصي الخيل، قال: فوا لله لقد أجمعنا الكرة عليهم لنستأصلهم، قال: فأنا والله أنهاك عن ذلك، فوا لله لقد حملني ما رأيت على أن قلت أبياناً من شعر، قال: وما قلت؟ قال: قلت:

كادت تهُد من الأصوات راحلتي	إذ سالت الأرض بالجُرد الأبابيل
تردى بأُسد كرام لا تنابلة	عند اللقاء ولا خُرق معا زيل
فظلتُ عدواً أظُنُّ الأرض مائلةً	لّما سموا برئيس غير مخذُول
وقلت ويل لابن حرب من لقائكمُ	إذا تغطمطت البطحاء بالخيل
إنّي نذير لأهل السُّبل ضاحيةً	لكُل ذي إربه منهُم ومعقُول
من جيش أحمد لا وخش تنابلة	وليس يوُصفُ ما أثبتُّ بالقيل

قال: فثنى ذلك أبا سفيان ومن معه، ومر به ركب من عبد قيس، فقال: أين تريدون، فقالوا: نريد المدينة، قال: فهل أنتم مبلغون عني محمّداً رسالة أرسلكم بها إليه، واحمل لكم إبلكم هذه زبيباً بعكاظ غداً إذا وافيتمونا، قالوا: نعم، قال: فإذا جئتموه فأخبروه: أنا قد اجمعنا الكرة عليه، وعلى أصحابه؛ لنستأصل بقيتهم، وانصرف أبو سفيان إلى مكة، ومر الركب برسول الله ﷺ وهو بحمراء الأسد، فأخبره بقول أبي سفيان، فقال رسول الله ﷺ وأصحابه: حَسْبُنا ونِعْم الوَكِيل ، ثم انصرف رسول الله ﷺ إلى المدينة بعد الثالثة، وقد ظفر في وجهه ذلك بمعونة ابن المغيرة بن العاص، وأبي قرة الجمحي، وهذا قول أكثر المفسرين.

وقال مجاهد وعكرمة: نزلت هذه الآيات في غزوة بدر الصغرى، وذلك أن أبا سفيان قال يوم أُحد حين أراد أن ينصرف: يا محمّد، موعد بيننا وبينك موسم بدر الصغرى القابل، إن شئت، فقال رسول الله: ذلك بيننا وبينك، فلما كان العام المقبل خرج أبو سفيان في أهل مكة، حتى نزل مجنة، من ناحية الظهران، ثم ألقى الله عليه الرعب، فبدا له، فلقي نعيم بن مسعود الأشجعي، وقد قدم معتمراً، فقال له أبو سفيان: إني واعدت محمّداً وأصحابه أن نلتقي بموسم بدر الصغرى، وان هذا عام جدب، ولا يصلحنا إلاّ عام نرعى فيه

الشجر، ونشرب فيه اللبن، وقد بدا لي أن لا اخرج إليها، واكره أن يخرج محمّد، ولا أخرج أنا فيزيدهم ذلك جرأة، فالحق بالمدينة فثبّطهم، ولك عندي عشرة من الإبل، أضعها على يد سهيل بن عمرو، فأتى نعيم المدينة فوجد الناس يتجهزون لميعاد أبي سفيان، فقال لهم: بئس الرأي رأيكم، أتوكم في دياركم وقراركم، فلم يفلت منكم الا شريد، فتريدون أن تخرجوا، وقد جمعوا لكم عند الموسم، فوا لله لا يفلت منكم أحد، فكره أصحاب رسول الله الخروج، فقال رسول الله ﷺ والذي نفسي بيده لأخرجن، ولو وحدي، فأما الجبان فانه رجع، وأما الشجاع فانه تأهّب للقتال، وقال: حسبنا الله ونعم الوكيل، فخرج رسول الله ﷺ بأصحابه حتى وافوا بدراً الصغرى، وهو ماء لبني كنانة، وكانت موضع سوق لهم في الجاهلية، يجتمعون إليها في كل عام ثمانية أيام، فأقام ببدر ينتظر أبا سفيان، وقد انصرف أبو سفيان من مجنة إلى مكة، فسماهم أهل مكة جيش السويق، ويقولون إنما خرجتم تشربون السويق، ولم يلق رسول الله ﷺ وأصحابه أحداً من المشركين ببدر، ووافق السوق، وكانت لهم تجارات، فباعوا، وأصابوا للدرهم درهمين، وانصرفوا إلى المدينة سالمين غانمين، وقد روى ذلك أبو الجارود[53].

وفي معركة الأحزاب، وظّف رسول الله ﷺ مرّة أخرى الدعاية والحرب النفسيّة ضدّ الخصوم والأعداء، فقد كان جيش العدو متفوّقاً على المسلمين بعدّته وعدده، والمدينة محاصرة، والخطر يهدّد الإسلام، وفي هذه الأثناء جاء رجل من المشركين اسمه (نعيم بن مسعود) معلناً إسلامه، وعرض على النبيﷺ تنفيذ أي أمر يريده فقال له:" إنّما أنت رجل واحد فينا، ولكن خذّل عنّا إن استطعت، فانّ الحرب خدعة". فخرج نعيم بن مسعود، فأتى بني فريضة فأقنعهم ـ وهم يحسبونه لايزال مشركاً ـ أن لا يتورطّوا مع قريش في قتال حتى يأخذوا منهم رهائن، كي لايولوا الأدبار، فيبقون وحدهم في المدينة دون أي نصير لهم على محمّد وأصحابه، فقالوا له: إنّه للرّأي! ثمّ خرج حتى أتى قريشاً فأنبأهم أن بني قريظة قد ندموا على ما صنعوا، وأنهّم قد اتّفقوا خفية مع رسول الله ﷺ على أن يختطفوا عدداً من أشراف قريش وغطفان فيسلّموهم له ليقتلهم، فإن أرسلت إليكم يهود يلتمسون

منكم رهناً من رجالكم، فإياكم أن تسلّموهم رجلاً منكم. ثم خرج حتى أتى غطفان، فقال لهم مثل الذي قال لقريش. وهكذا تألّب بعضهم على بعض، واختفت الثقة فيما بينهم، وأصبح كلّ فريق منهم يتّهم الفريق الآخر بالغدر والخيانة. (54)

الخاتمة:

من خلال هذا العرض الموجز للدعاية من المنظور الإسلامي يتضح لنا أن كثيرا من المصطلحات المتداولة، الدعاية، الحرب النفسية، الشائعة الخ..لها أصل في لغتنا وتراثنا وتاريخنا، إلا أن قلة اطلاع البعض على التراث الإسلامي، وتنكر البعض الآخر لهذا التراث الزاخر، جعلنا نستعمل هذه المصطلحات استعمالا **سيئا.**

ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة تبين لي أن لفظ الدعاية عربي أصيل وقد استخدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم في أكثر من موضع في رسائله إلى الملوك والأمراء أمثال: قيصر، وكسرى، والنَّجاشي، والمقوقس، داعياً إيَّاهم إلى الدخول في دين الإسلام. إنَّ الدعوة إلى الإسلام هي من قبيل الدعاية البناءة ،وان الدعاية الايجابية هي دعوة ، مادامت صادقة هادفة وايجابية.وتهدف الدعاية الإسلامية إلى حماية أبنائها من الدعاية المعادية المغرضة، بدراستها وتحليلها واستلال الطرق والأساليب المناسبة للرد عليها من خلال التدبر الواعي للقران الكريم، والدراسة المتأنية للسنة والسيرة النبوية، والسياحة الواسعة في التاريخ الإسلامي.

الهوامش:

---

(1) هو أُميَّة الهذلي

(2) ابن منظور، جمال الدِّين محمد بن مكرم: لسان العرب، باب: اللام، فصل الهمزة، دار صادر، بيروت، د.ت، 11/ 16ـ18.

(3) أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، 1/ 16.

([4]) إبراهيم عبد الرحمن رجب: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، معالم على الطريق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مؤسسة إنترناشيونال جرافيكس للتصميم والطباعة، ميريلاند، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان 1416هـ، يناير 1996م، ص 61.

([5]) المرجع السابق، ص 65

([6]) علي الطاهر شرف الدِّين: تأصيل المعرفة... أسسه وأهدافه، مجلة التأصيل، إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الخرطوم، السُّودان، العدد السادس، يناير 1998م، ص 1.

([7]) المرجع السابق، ص 2ـ3

([8]) عبده مختار: التأصيل الثقافي، مجلة التأصيل، العدد التاسع، يناير 2002م، ص 4

([9])سورة فُصِّلت، الآية (53)

(10) ابن فارس:معجم مقاييس اللغة،وسميح عاطف الزين:تفسير مفردان ألفاظ القران الكريم، دار الكتاب اللبناني، ط21984، ص، 70

([11]) صحيح مسلم، مطبعة دارا حياء التراث العربي، بيروت، المجلد04، ص: 2060

([12])ابن قيم الجوزية:مفتاح دار السعادة، دار الفكر، دمشق، 1402هـ، المجلد1، ص، 194

([13]) سورة النحل الاية125

([14]) عصام سليمان موسى: المدخل في الاتصال الجماهيري، مكتبة الكتاني للنشر والتوزيع، إربد، المملكة الأردنية الهاشمية، ط/ 4، 1998م.

([15]) كرم شلبي: معجم المصطلحات الإعلامية (إنجليزي ـ عربي)، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط/ 2، 1415هـ، 1994م.

([16]) مبارك بن محمد بن الأثير الجزري: جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ، تحقيق: الشيخ محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط/ 4، 1984م.

([17]) مجمع اللُّغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة، ط/ 3، د. ت..

([18]) محمد الخضري: نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، مكتبة الغزالي، دمشق، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، 1990م.

([19]) محمد بن مخلف بن صالح المخلف: الحرب النفسية في صدر الإسلام (العهد المدني)، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/ 1، 1413هـ، 1992م.

([20]) محمد عبد القادر حاتم: الإعلام والدعاية: نظريات وتجارب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978م.

([21]) يوسف محي الدين أبو هلالة: الإعلام الغربي المعاصر وأثره في الأمة الإسلامية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، الأردن، ط/ 1، 1408هـ، 1987م.

([22]) إبراهيم عبد الرحمن رجب: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مؤسسة إنترناشيونال جرافيكس للتصميم والطباعة، ميريلاند، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان 1416هـ، يناير 1996م.

([23]) رجب البنّا: قبل وبعد 11 سبتمبر المسلمون هم الضحية ـ خواطر في السياسة (مقالة)، مجلة أكتوبر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، العدد (1360)، الأحد: 12 رمضان 1423هـ، 17 نوفمبر 2002م.

([24]) عبده مختار: التأصيل الثقافي، مجلة التأصيل، إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الخرطوم، السُّودان، يناير 2002م

([25]) علي الطاهر شرف الدين: تأصيل المعرفة: أسسه وأهدافه، مجلة التأصيل، إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الخرطوم، السُّودان، يناير 1998م

([26]) مسعود ظاهر: المسلمون وحقوق الإنسان: الدين والقانون والسياسة ـ دراسة ووثائق، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد (194)، أبريل 1995م.

([27]) نجيب غضبان: صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي، مجلة المستقبل العربي، العدد (226)، ديسمبر 1997م.

([28]) مجلة البيان: تصدر عن المنتدى الإسلامي بلندن، السنة الثامنة عشرة، العدد (185)، محرّم 1424هـ، مارس 2003م.

([29]) إبراهيم إمام: مرجع سابق، ص 22.

([30]) جمال الدين بن منظور، مرجع سابق، ص 1386.

([31]) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: مرجع سابق، ص 38.

([32]) إبراهيم إمام: مرجع سابق، ص 25ـ27.

([33]) جمال الدين بن منظور: مرجع سابق، ص 1386.

([34])مجمع اللُّغة العربية: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 287.

([35]) مثل: د. حسين فوزي النَّجار، ود. السيد عليوة، ود. محمد حمدان المصالحة

([36]) السيد عليوة: إستراتيجية الإعلام العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978م، ص 169ـ172.

([37]) المرجع السابق، نفس الصفحات. وانظر: محمد منير حجَّاب: الدعاية السياسية وتطبيقاتها قديماً وحديثاً، سلسلة دراسات وبحوث إعلامية (7)، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/ 1، 1418هـ، 1998م، ص 43.

([38]) إبراهيم إمام: مرجع سابق، ص 25ـ27.

([39]) عبد اللطيف حمزة: مرجع سابق، ص 104.

([40]) سورة الأحزاب، الايتان60–62

([41]) الطبرسي/ مجمع البيان

([42]) المصدر السابق.

([43]) سورة التوبة، الآيتان 47–48

([44]) الفخر الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، المجلد 8/ الجزء 16 ، ص، 85

([45]) سيد قطب:في ظلال القران،دار الشروق،بيروت ط9/ الجزء10،ص،1663

([46]) الطبرسي/ مجمع البيان

([47]) سورة الحجرات، الاية6

([48]) وأفادت بعض الروايات أنّها نزلت في حادثة أخرى، انكشف الزيف والكذب

([49]) الشائع بين العلماء المتأخرين هو العمل بخبر الآحاد الموثقين، وكما هو واضح فإن الشيخ الطبرسي لا يعمل به، ويشير إلى أن أكثر المحققين الذين سبقوه وعاصروه لا يعملون به وان كان راويه ثقة.

([50]) الطبرسي/ مجمع البيان

([51]) الفخر الرازي المرجع السابق، المجلد14/ الجزء28، ص، 120–121

([52]) سورة آل عمران، الايتان172–173

([53]) الطبرسي/ مجمع البيان في تفسير القرآن/ المجلد الأول / ص 539.

([54]) الدكتور محمّد سعيد رمضان البوطي/ فقه السّيرة / نقلاً عن سيرة ابن هشام.

المحاضرات والندوات

محاضرة:

منهج الإسلام في الحفاظ على الأموال العامة

ألقيت هذه المحاضرة في الملتقى الوطني الثاني:"آليات حماية المال العام ومكافحة الفساد" الذي نظمته كلية الحقوق بجامعة المدية يومي 05 و 06 ماي 2009

منهج الإسلام في الحفاظ على الأموال العامة

د. نور الدين بوحمزة
أستاذ محاضر ورئيس قسم الشريعة
كلية العلوم الإسلامية- جامعة الجزائر

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فتعد الأموال العامة – على اختلاف أنواعها ومواردها – الركيزة التي تحقق التنمية للدولة والمجتمع والأفراد. وهذه الأموال هي التي أطلق عليها الفقهاء قديما مصطلح (أموال بيت المال) – خزينة الدولة بلغة العصر–، أو (أموال المصالح).

وقد أسهب العلماء في كتب الفقه، والسياسة، والاجتماع، في بيان حدها، وأنواعها، وطرق جبايتها، وحفظها، وإنفاقها، وفق مبدأ شرعي قطعي فحواه أن: (المال لا يؤخذ إلا بحقه، ولا ينفق إلا في موضعه). وقرروا: أن هذه الأموال لا يتصرف فيها إلا الأئمة أو نوابهم، كما صرح بذلك العز بن عبد السلام في كتابه البديع: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام). وأن تصرفهم فيها منوط بالمصلحة، وفقا لقاعدة: (تصرف الأئمة على الرعية منوط بالمصلحة). وهذه المصلحة التي ترصد لها الأموال العامة أو (أموال المصالح)، تقوم أساسا على رعاية حاجات أفراد المجتمع ومتطلباته وفقا لمراتب المصالح الشرعية من ضرورات، وحاجات، وتحسينات.

وهذا كله؛ أوجب تعدد أساليب المتابعة والمراقبة والإشراف المالي على هذه الأموال في نصوص الشريعة وقواعدها على المستوى العلمي النظري، وفرض تنوع النظم والإجراءات لمراقبتها على المستوى العملي، وذلك من

خلال إنشاء أجهزة كفيلة بتحقيق مقصد المحافظة على المال العام، كنظام الحسبة، وولاية المظالم، ورقابة الدواوين.

وأتناول في هذه المحاضرة جملة من القضايا التي تكشف عن وجوهٍ ومسالكَ في حفظِ المالِ العامِ من منظور إسلامي، وفق المطالب التالية:

- ✓ المطلب الأول: مفهوم المال العام والخاص في الفقه الإسلامي
- ✓ المطلب الثاني: ضرورة حماية المال العام في الشريعة الإسلامية
- ✓ المطلب الثالث: الولاية على الأموال العامة (مفهومها، أهميتها)
- ✓ المطلب الرابع: ضوابط شرعية للتصرف في المال العام
- ✓ المطلب الخامس: الاعتداء على الأموال العامة(صوره، وأسبابه)
- ✓ المطلب السادس: أسس الحفاظ على الأموال العامة في الإسلام
- ✓ المطلب السابع: التطبيق العملي للرقابة على المال العام في الصدر الأول

المطلب الأول: مفهوم المال العام والخاص في الإسلام

أولا: مفهوم المال الخاص: المال الخاص: (ما كان لصاحب خاص – واحدا كان أو متعددا – له استثماره والتصرف فيه)[1].
أو (هو ما كان ملكا لفرد معين، أو جماعة محصورين، غير مشاع للعموم، يختص به مالكه رقبة ومنفعة)[2].

وعرف بعض الفقهاء الأموال العامة أيضا: بأنها (ما دخلت في الملك الفردي فكانت محجورة عن الكافة، أي أنها ليست مشاعة بين عموم الناس ولا مباحة لهم لا رقبة ولا منفعة)[3]، فيدخل في هذا النوع : أموال الأفراد، أو أموال مجموعة من الشركاء، ويطلق المال الخاص في اصطلاح القانونيين في مقابل (المال العام)[4].

والأموال الخاصة قد تصير عامة، كما لو أوقف شخص أمواله للمنفعة العامة، من بناء مسجد، أو مدرسة. وكما لو انتزعت الدولة عقارا للمصلحة العامة لمصلحة راجحة من إنشاء طريق، أو توسيعه، أو إحداث مرفق ضروري لعامة الناس[5].

ثانيا: مفهوم المال العام: تطلق الأموال العامة في الاصطلاح الفقهي على: (ما كان مخصصا لمصلحة عموم الناس ومنافعهم، وصاحبه مجموع الأمة، فلا يقع عليه الملك الخاص المنفرد، ولا يملك الاستبداد به فرد واحد أو أفراد مخصوصين، سواء أكان أرضا، أو بناءً، أو نقدا، أو عروض تجارة أو غير ذلك، مثل: إملاك بيت المال والحمى والطرق والشوارع، والمقابر العامة، والأنهار الكبيرة، والأراضي الموقوفة على جماعة المسلمين وسائر المرافق العامة للدولة)[6].

وقيل في تعريف المال العام: بأنه (ما كان ملكا للدولة وليس للأفراد)[7]، أو (هو كل مال ثبتت عليه اليد في بلاد المسلمين، ولم يتعين مالكه، بل هو للمسلمين جميعا) [8].

يقول الماوردي : (كل مال استحقه المسلمون، ولم يتعين مالكه منهم فهو من حقوق بيت المال. فإذا قبض صار بالقبض مضافا إلى حقوق بيت المال، سواء أدخل إلى حرزه أو لم يدخل؛ لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا المكان، وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال، فإذا صرف في جهته صار مضافا إلى الخراج من بيت المال سواء خرج من حرزه أو لم يخرج، لأن ما صار إلى عمال المسلمين أو خرج من أيديهم فحكم بيت المال جار عليه في دخله إليه وخرجه)[9].

فالمال العام هو حق عام لجميع أفراد الأمة لا يختص به طائفة عن غيرهم، والحاكم نائب في التصرف فيه بما يحقق مصلحة الأمة، وبما يكفل الكفاية لرعايا الدولة المسلمة[10]، قال الشيخ الطاهر بن عاشور : (فالمال العام هو حق للجماعة على الإجمال يتولى ولي الجماعة إبلاغ منافعه إلى من لا يستطيع إقامة شؤونه من ماله، وعلى ولي الأمر القيام بالنظر إلى وسائل توفير المال وحفظه بالاقتصاد لتكون الأمة في غنى من طلب المال من غيرها)[11].

ومن أهم ما تملكه الدولة اليوم: الأملاك العقارية، من الأراضي، والغابات، والمناجم، وسائر الثروات الطبيعية والمعدنية، والتي من أهمها آبار النفط[12].

وتقسيم هذه الأموال بهذا الاعتبار له أهمية في الفقه الإسلامي؛ لأن الأصل في الأموال العامة أنها لا تقبل بطبيعتها التملك الفردي، بخلاف الأموال الخاصة، فهي متملكة لآحاد الناس، وهذا لا يعني عدم تحول الأموال العامة عن طبيعتها، فقد يصير المال العام خاصا كما لو اقتضت مصلحة الأمة بيع شيء من أملاك الدولة، إلا أن ذلك لا ينبغي أن يكون إلا وفق المصالح الحقيقية المتعلقة بعامة المسلمين.

المطلب الثاني: ضرورة حماية المال العام في الشريعة الإسلامية

حفظ الأموال وصيانتها وتنميتها من المقاصد الكلية الواقعة في رتبة الضروريات؛ فالشريعة الإسلامية جاءت للحفاظ على الكليات التي لا تستقيم الحياة إلا بها[13]، ومنها : حفظ الأموال، لأنها سبب لتحقيق مصالح الدين والدنيا.

فالمال سبب عظيم لقيام الدول أو إفنائها، ووسيلة هامة لرقيها أو انحطاطها، والمصالح المترتبة على حفظ المال كثيرة جدا، منها ما يعود إلى تثبيت دعائم الدولة، كتجهيز الجيوش، وسد الثغور، وصناعة الأسلحة، ورصد الأرزاق للجند والمقاتلة، ومنها ما يعود إلى تحقيق الكفاية لأفراد المجتمع وذلك بـ (تأمين الحاجات الضرورية، ورفع مستوى المعيشة، والقضاء على مظاهر الفقر، وتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي)[14]. ولا يمكن تحقيق التنمية الشاملة – بجميع جوانبها وعلى اختلاف مراتبها – إلا بالحفاظ على الأموال؛ وهذا أمر لا يحتاج إلى كبير تقرير؛ خاصة ونحن نعيش في هذه الأيام أزمة مالية عالمية كشرت عن أنيابها على المستوى العالمي فكانت سببا في بداية كساد عالمي؛ جعل الاقتصاديين وخبراء المال ينذرون بآثار سيئة لهذه الأزمة على التنمية العالمية، وهذا يؤكد الخطر الكبير الذي يلحق البشرية جراء التلاعب بالأموال، والتصرف فيها على وجه الظلم والعدوان.

فالمال من ضرورات المعاش؛ به قيام مصالحهم، والنصوص الآمرة بحفظه وصيانته وعدم إضاعته كثيرة جدا، قال تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا ﴾[15]، وقال تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم

بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[16]. وفي السنة النبوية أحاديث لا تحصى كثرة فيها تعظيم الأموال وبيان حرمتها ومنزلتها في الإسلام، وقد حرمها النبي ﷺ في حجة الوداع وجعلها قرينة النفس والعرض في الحرمة. وفي الصحيحين: أن النبي ﷺ: (كان ينهى عن إضاعة المال)[17]، ويدخل في إضاعته: إنفاقه في غير وجوهه المأذون فيها شرعا[18].

وكل النصوص الشرعية المعظمة لأمر المال، والمطالبة بالحفاظ عليه، والزاجرة عن جميع وجوه التعدي عليه، يدخل فيها الأموال العامة دخولا أوليا، لعظم خطرها وعموم الضرر اللاحق في حال العدوان عليها[19]؛ وعلى هذا : فإذا كان الإسراف والتبذير محرما في المال الخاص، فهو في المال العام أشد تحريما، وإذا كان العدوان على المال الخاص محرما ومنكرا، فهو في المال العام أشد تحريما ومنكرا؛ ووجه ذلك : أن المال الخاص منافعه خاصة، والمال العام منافعه عامة، والضرر العام المتعدي أشد إثما من الضرر الخاص القاصر.

المطلب الثالث: الولاية على الأموال العامة (مفهومها، أهميتها)

أولا: مفهوم الولاية على الأموال العامة: الولاية على المال على نوعين:

(1) ولاية عامة.

(2) ولاية خاصة.

والمقصود بالولاية على الأموال العامة الولاية العامة، وحقيقتها: السلطة التي تكون للجهة المخولة بالتصرف في الأموال العامة بجلب المصالح المتعلقة بها ودرء المفاسد، وهذه الولاية منصب ديني ودنيوي يتحقق به القيام بما أوجبه الشارع من المحافظة على المال اكتسابا وإنفاقا على وجه العدل والمصلحة[20]. وحقيقة هذه الولاية ومقصودها الأعظم: جباية الأموال من حلها وصرفها في محلها.

ومقتضى تعين الولاية على الأموال العامة شرعا يعني بالضرورة منع آحاد الناس من التصرف في هذه الأموال، فالقائم على هذه الأموال في

أخذها وحفظها، ثم بذلها وصرفها في مصالحها المعروفة، هو الإمام أو من ينوب عنه من (القضاة، والولاة، والعمال..).

قال العز بن عبد السلام : (لا يتصرف في أموال المصالح العامة إلا الأئمة ونوابهم)[21]، فالحاكم (أو من ينوب عنه) يعد أول مسؤول عن حماية الأموال العامة، وحسن إدارتها، وتحقيق انتفاع الناس بها على الوجه الشرعي، ويعتبر تصرفه فيها بمنزلة تصرف ولي اليتيم في مال اليتيم؛ ولهذا لا يخرج الحاكم من تبعات هذا المال إلا إذا جمعه من حقه، وصرفه في حقه، وصانه عن أيدي المعتدين.

وعلى هذا فالمسؤولية في جمع الأموال العامة وصرفها راجعة إلى ولي الأمر أو من ينوب عنه، وهذا أمر مقطوع به في سيرة النبي ﷺ وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده، وهو من أهم مقاصد تحقيق الولاية كما قرر ذلك الإمام الجويني في كتابه: (غياث الأمم)[22]. وهذا الذي أقرته النظم المعاصرة في قوانينها؛ إذ تعتبر إدارة الدولة هي المشرفة على أموال القطاع العام والمراقبة لحركة جبايته وإنفاقه[23].

على أنه لا يوجد حد في الشرع لهذه الولاية لا يختلف، بل حدود الولاية على المال تختلف من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى مكان، ومن عصر إلى عصر، وهذا دليل على عموم الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، فالولاية على الأموال العامة تخضع للمستجدات والمتغيرات، فقد تختلف في عمومها وخصوصها، وفي كيفة تحقيق ما يتعلق بها من سلطة على المال، قال ابن تيمية: (عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس، وكذلك الحسبة وولاية المال..)[24].

ثانيا: أهمية الولاية على الأموال العامة: الولاية على أموال المصالح (المال العام)، من الأمانات العظيمة التي يحاسب عليها من كلف بحفظها أو توزيعها، ولذا كان اختيار من يتولى إدارة هذه الأموال

من المهمات التي تحقق الحفاظ على المال العام، خاصة وهو أمانة في يد الحاكم أو من ينوب عنه، والأمانات الشرعية مما يجب رعايتها وصيانتها، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾ (25)

وقال النبي ﷺ: (**ما من عبد استرعاه الله رعية، فلم يحطها بنصحه، إلا لم يجد رائحة الجنة**).

فالذي يقوم على هذه الأموال العامة خازن يشترط فيه جملة من الشروط التي يتحقق بها القيام بالوظيفة المسندة إليه وأهمها: الأمانة، والصدق، والتقوى، والعدالة، والعلم...وهي الصفات الأساسية التي تحجز صاحبها عن ارتكاب ما يخل بالأمانة المنوطة به، من تضييع المال العام، أو اختلاسه، أو أي جريمة من الجرائم المتعلقة بالأموال العامة.

فالأموال العامة بمنزلة الودائع الخاصة، لا يحل شرعا التعدي عليها أو التفريط فيها، بل هي أعظم من الودائع الخاصة، لأن حاجة الخلق متعلقة بها على وجه العموم، فالواجب أن يكون حفظه لهذا المال أعظم من حفظه لماله الخاص، وليس له أن يتصرف فيه بغير وجه الشرعي، وبغير ما يحقق المصلحة التي رصد لأجلها، قال القرافي: (اعلم أن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف فيها إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة..)(26).

وقد تظافرت النصوص النبوية في التحذير من القرب من الأموال العامة بغير وجه حق، فإن النبي ﷺ حذر العمال والسعاة من أخذ المال بغير حق وبين أنه من (الغلول) الذي يعاقب عليه فاعله يوم القيامة، فعن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال : (بعثني النبي ﷺ ساعيا ثم قال انطلق أبا مسعود ولا ألفينك يوم القيامة تجيء وعلى ظهرك بعير من إبل الصدقة له رغاء قد غللته، قال : إذا لا أنطلق؛ قال : إذا لا أكرهك)(27).

ومما يؤكد خطر التعدي على هذه الأموال أن الشرع حرم كل أنواع التصرفات الضارة التي تلحق بالأموال العامة، ومنع منها ولو كانت في الشيء اليسير الذي قد يُتسامحُ فيه في المال الخاصِ، لأن تعلق حق مجموع الأمة بهذا المال يجعل القليل منه خطيرا في حكمه وجرمه؛ وهذا الأمر تشهد

له السنة النبوية الصحيحة، فقد ورد فيها الوعيد الشديد، والزجر الأكيد على من تصرف في المال العام من غير إذن من الشرع، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة ﷺقال ﷺ: (كلا والذي نفس محمد بيده إن الشملة لتلتهب عليه نارا، أخذها من الغنائم يوم خيبر، لم تصبها المقاسم..)[28].

فانظر إلى هذا العذاب الذي أصاب هذا الغال إنما كان سببه تلك الشملة التي غلها، وهي مما يتسامح فيه بين الناس عادة، غير أن الشرع شدد لئلا يتهاون الناس في مثل هذه الأموال، لا فرق في ذلك بين القليل والكثير، تأكيدا لحرمة هذه الأموال، قال النووي : (...منها غلظ تحريم الغلول، وأنه لا فرق بين قليله وكثيره..)[29]، وقال الباجي : (..وأن أخذ هذا المقدار على تفاهته على هذا الوجه من جملة الكبائر التي تمنع من صلاة النبي ﷺ، وصلاة الأئمة، وأهل الفضل، على من فعل ذلك ورضيه، واستأثر به على جماعة المسلمين)[30]

المطلب الرابع: ضوابط شرعية للتصرف في المال العام

تقرر آنفا أن التصرف في الأموال العامة ليس موكولا إلى آحاد الأفراد، بل إلى الحكام ونوابهم، وبينا أن تصرفهم فيه لا ينبغي أن يخرج عن تحقيق المصلحة ودفع المفسدة في حال تحصيله وفي حال إنفاقه؛ ولا يتم ذلك إلا بالتقيد بالضوابط الشرعية التي قررتها الشريعة في قبض الأموال العامة وإنفاقها.

فالتقيد بالقواعد والضوابط الشرعية في حفظه وإنفاقه يعد من أهم الوسائل التي تحفظ المال العام وتصونه، لأن هذه الأموال أمانة شرعية يجب على القائمين على جمعها وحفظها والتصرف فيها - من العمال، والولاة، والحكام، ونوابهم - أداؤها على مقتضى أحكام الله تعالى، من غير تعد أو تفريط، وكل تصرف يخرج به عما وضع له من منافع - ضرورية كانت، أو حاجية، أو تحسينية- فهو مفض إلى تعطيل المصالح العامة التي رصد لها، وهي التي لا صلاح لأحوال المجتمع إلا بها.

وجماع ما يحقق التصرف الرشيد في المال العام، والتدبير الملائم لسياسة الدين، ومصلحة الدنيا : أن يكون تصرفهم في هذه الأموال محكوما بمراسيم

الشرع وحدوده، متفقا ودلالات العدل، بعيدا عن التصرفات القائمة على الأغراض العاجلة والشهوات الزائلة، لأن هذه الأموال أمانة في أيديهم، لا يحق لهم التصرف فيها إلا على الوجه الذي يحقق المصالح التي رصدت لها من غير إفراط ولا تفريط.

وفي بيان هذا الأصل العظيم يقول شهاب الدين القرافي في الفرق الثالث والعشرين والمائتين من كتابه (الفروق): (كل من ولي ولاية – من الخلافة فما دونها إلى الوصية – لا يحل له أن يتصرف إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة... فيكون الأئمة والولاة معزولين عما ليس فيه بذل الجهد. والمرجوح أبدا ليس بالأحسن، وليس الأخذُ به بذلا للاجتهاد)[31].

وقال الحافظ تقي الدين البلاطنسي : (..وكذلك تخييره في تفرقة أموال بيت المال معناه أنه يجب عليه أن ينظر في مصالح الصرف ويجب عليه تقديم أهمها فأهمها، ويحرم عليه العدول عن ذلك ولا خيرة له في ذلك، وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته، بل بحسب المصلحة الراجحة أو الخالصة)[32].

ومن أهم ما ينبغي التقيد به:

أولا: الواجب على من له حق التصرف في المال العام أن يتصرف فيه بما هو أصلح للمسلمين، وأنفع لهم على وفق الشريعة الغراء درءا للضرر والفساد، وجلبا للنفع والرشاد، وهذا أصل الشريعة في جميع مواردها ومداركها، لأنها جاءت لتحقيق المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، وقد قرر الفقهاء ذلك بقولهم: " تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة "[33]، أي : نفاذ تصرف الراعي على رعيته، ولزومه عليهم متوقف على وجود المصلحة والمنفعة المقررة شرعا، فإن كان تصرفه على خلاف الشرع، لم يجز ولم ينفذ. وهذا الأصل يقتضي الحرص على إنفاق الأموال العامة في الوجوه المحققة لكفاية المجتمع، مع مراعاة الحاجات البشرية وفق مراتب المصالح (الضرورات، ثم الحاجيات، ثم التحسينيات).

ثانيا: أن المال العام في يد المتصرف فيه – من حاكم، وعامل- أمانة؛ فلا يجوز بمقتضى الشرع والعقل أن يُتَصَرَّفَ فيه بالتشهي والاختيار، وإنما يكون تصرفهم نافذا على وجه المصلحة والعدل، لأن الحاكم ومن ينوب عنه ممن له ولاية التصرف في الأموال العامة، بمنزلة ولي اليتيم، لا يجوز له التصرف في شيء منها إلا بالتي هي أحسن[34]، قال الشافعي: (منزلة الوالي من الرعية منزلة الولي من اليتيم)[35].

ولا ينبغي للحاكم ومن ينوب عنه الاقتصار في تصرفهم في الأموال العامة على الصلاح إذا أمكنهم فعل الأصلح، بل الواجب عليهم تحري أهم المصالح وأولاها للرعية، قال العز : (ويجب على الأئمة في تفريق مال المصالح أن يصرفوه في تحصيل أعلاها مصلحة فأعلاها، وفي درء أعظمها مفسدة فأعظمها)[36]، ويحرم عليهم صرفه في المحرمات، والمفاسد، وما لا نفع فيه؛ لأن المال العام يتعلق به حق كل واحد من المسلمين، فبقدر ما يحصل بإنفاقه والتصرف فيه من نفع ومصلحة للمسلمين يكون الأجر والثواب لمن تولى إنفاقه وصرفه، وبقدر ما يفوت على المسلمين بإنفاقه وصرفه من نفع ومصلحة يكون الإثم والوزر على من تولى ذلك.

المطلب الخامس: الاعتداء على الأموال العامة (صوره، وأسبابه)

أولا: صور الاعتداء على المال العام: مظاهر الاعتداء على المال العام في العصور المتأخرة كثيرة جدا، لعلَّ من أبرزها، الاعتداء عليه، بالسرقة، والغلول، والاختلاس، والابتزاز، والاستغلال، والإتلاف، والإسراف، والتقصير والإهمال، وسوء الاستعمال، وإهدار الوقت، واستغلال النفوذ، والتربح من الوظيفة، والرشوة، وغيرها.

ويجمعها: التعدي أو التفريط في استعماله بالخروج عن مقتضى الشرع والنظام، فإذا تصرف القائمون على الأموال العامة بخلاف ما يقتضيه الشرع والنظام في تحصيله وجبايته، أو في صرفه وإنفاقه يكون ذلك من التعدي على المال العام، والشريعة الإسلامية تضمنت في مواردها - العامة والخاصة -

القواعد والأحكام العامة الكفيلة بتحقيق صيانة الأموال من سائر وجوه التعدي والعدوان[37].

وبالمقابل فأهم مظاهر الحفاظ على المال العام هي:

(1) منع التعدي والتفريط في استخدام المال العام.

(2) إهمال صيانة المال العام وتعريضه للتلف.

(3) المنع من الأفعال الموجبة للعقوبة الحدية أو التعزيرية.

ثانيا: أسباب الاعتداء على المال العام: الاعتداء على الأموال العامة له أسباب كثيرة منها[38]:

(1) ضعف الوازع الديني لدى الفرد؛ وهذا السبب من أهم الأسباب التي تجعل التعدي على المال العام واقعا ومنتشرا، فإذا كان المتصرف في المال العام قليل الديانة، عريا عن الخلال الحميدة الناشئة عن التربية الصحيحة القائمة على المبادئ الإسلامية من الإيمان الصحيح، والأخلاق الفاضلة، كان أقرب إلى الانحراف واقتراف ما يخالف الشريعة والنظام.

ولهذا نلاحظ في حياتنا المعاصرة أن غياب القيم الروحية من العفة، والصدق، والمراقبة، والأمانة، كان دافعا رئيسا للوقوع في المحرمات، وقد أشار النبي ﷺ إلى تأثير ضعف الوازع الديني في ارتكاب الفواحش، فقال ﷺ: **(لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن)**[39].

(2) غياب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا من المبادئ العظيمة التي يُحفظ بها كيانُ المجتمعِ من جميع الشرور الواقعة والمتوقعة؛ لأن الأخذ على أيدي المفسدين وتقويمهم سبب لانتفاء الشرور، والسكوت عن ذلك وسيلة لانتشارها. وعلى هذا؛ فإذا وجد في المجتمع من يتعدى على المال العام بالسرقة، والاختلاس، والإتلاف، أو غير ذلك ولم يوجد من يأخذ على يده – وفق أحكام تغيير المنكر المقررة في الشريعة – كان هذا السكوت سببا في كثرة العدوان على هذه الأموال.

(3) عدم الشعور بالمسؤولية؛ فالذي لا يعرف خطورة المال العام، ولا يدرك التبعات الدينية والقضائية المترتبة على الإخلال به، يسهل عليه التهاون في حفظه وصيانته، وقد كان النبي ﷺ يذكر في كثير من المواطن بأهمية المسؤولية المنوطة بالعمال والولاة وكل من ولاه الله تعالى شيئا من أمور المسلمين، فقال ﷺ: **(كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)**[40].

(4) غياب الرقابة؛ فمن المعلوم أن (نظام الرقابة على الأموال يحقق الأمن على الحقوق والممتلكات؛ لأن الأموال إذا كانت خالية عن الحفظ، بعيدة عن الحرز، تجرأ عليها الجناة والمجرمون، وسهل امتداد الأيدي العادية عليها. وعلى الضد من ذلك: إذا كانت وسائل الرقابة وإجراءات الحفظ دقيقة وفاعلة كان التجرؤ على العدوان عليها ضعيفا والتجربة دالة على ذلك فالرقابة على الأموال تجعل الجرائم أقل وقوعا)[41].

(5) تولية غير الأكفاء؛ فإذا أسندت إدارة الأموال والتصرف فيها لمن ليس أهلا لذلك، خاصة من كان من غير أهل الأمانة، والحفظ، والعدالة، والكفاءة، كان الظن بإهمالهم للمال العام وتقصيرهم في رعايته غالبا أو محققا.

المطلب السادس: أسس الحفاظ على الأموال العامة في الإسلام

أولا: دور الإيمان والأخلاق في حماية المال العام: يفترق النظام الاقتصادي الإسلامي عن غيره من النظم بخصائص ومميزات لا توجد في غيره، وهذا الذي جعل الباحثين يتفقون على أنه نظام اقتصادي رباني أخلاقي[42]، أي : رباني المصدر، أخلاقي النزعة والمقصد.

فالمال في نظر الشريعة الإسلامية وسيلة من الوسائل التي تهدف إلى تحقيق مرضاة الله تعالى، وأداة لترسيخ دينه، بها تحقق المصالح الدينية والدنيوية، وقد جعله الإسلام من وسائل الطاعة والبر إذا كان في يد المسلم الصالح، قال النبي ﷺ: **(نعم المال الصالح للرجل الصالح)**[43]. فالواجب على الإنسان أن يكون هذا المال بيده يسخره لتحقيق هذه الأغراض الشريفة والمقاصد النبيلة، ولذلك لو تأمل الإنسان في فريضة الزكاة وهي عبادة مالية

يظهر له قصد الشارع في جعلها وسيلة لتطهير النفس والقلب من الأخلاق المذمومة : كالبخل، والشح، والأثرة.

فالأخلاق الفاضلة النابعة من العقيدة الصحيحة لازمة للإنسان في نظرته إلى المال، فهي التي تقوِّم سلوكه في الكسب والإنفاق، وتطهر النفس الإنسانية من الأخلاق السيئة : كالجشع، والطمع، والانغماس في الدنيا من غير قيد أو حد، والسعي إلى تحصيلها بكل سبيل مشروع وغير مشروع، مما يكون وسيلة للتعدي على الأموال وأخذها بغير وجه حق[44].

ولا يتحقق الأمان على المال العام ما لم تتشبع نفوس القائمين عليه بالأخلاق الفاضلة والإيمان الصحيح، الذي يحجزهم عن أن تمتد إيديهم إلى ما لا يحل؛ وهذا الأمر بات ضروريا؛ لأن التجارب أثبتت أنه مهما كانت القوانين والإجراءات التي تتخذ للحفاظ على المال صارمة وفعالة، فلن تؤتي أكلها إذا كان القائم على تنفيذها عريا من صفات الأمانة والعفة والورع؛ ولهذا كان من أهم الصفات التي يجب توافرها في الأشخاص الذين يوكل إليهم مهمة الإشراف على الأموال: الأمانة، والعفة، والكفاءة، والخبرة، جريا على قاعدة: (تقديم الأصلح في كل ولاية). قال المقري: (لكل عمل رجال، فيقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها)[45].

يقول الإمام النووي: (يجب على الإمام أن يبعث السعاة لأخذ الصدقة، لأن النبي ﷺ، والخلفاء كانوا يبعثون السعاة..ولا يبعث إلا حرا عدلا ثقة، لأن هذا ولاية وأمانة، والعبد الفاسق ليس من أهل الولاية والأمانة، ولا يبعث إلا فقيها، لأنه يحتاج إلى معرفة ما يؤخذ وما لا يؤخذ، ويحتاج إلى الاجتهاد فيما يعرض من مسائل الزكاة وأحكامها)[46].

فالوازع الديني الذي هو ثمرة الإيمان الراسخ، والأخلاق الفاضلة، والسلوك المستقيم يحجز صاحبه عن اقتراف الفواحش والمحرمات، ويمنعه من أن تمتد يده إلى المال العام سرقة، أو اختلاسا، أو تبديدا...وهذا ما يعرف بالرقابة الذاتية[47]، أي الرقابة الناشئة عن ذات الإنسان.

ثانيا: تفعيل آليات الرقابة على المال العام: تعني الرقابة على المال العام: (مجموع الإجراءات الشرعية والتنظيمية التي تتخذ للحفاظ على المال العام جباية وإنفاقا). وتستمد هذه الرقابة شرعيتها من نصوص وقواعد الشريعة، ومن المنهج العملي في السنة العملية، وتعتمد على جميع الوسائل التي تحقق الإشراف والراقبة الصارمة على الأموال وفق مبادئ الشريعة وأصولها الكلية وعلى رأسها مبدأ رعاية المصالح ودفع المفاسد، قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وتفعيل الرقابة على المال العام في المنهج الإسلامي يقتضي (وجوب إتباع ما أقرته من قواعد وأنظمة وتعاليم وأحكام والتي تهدف بمجموعها إلى المحافظة على المال العام وصيانته وتنميته، سواء في مجال جمعه من موارده التي أقرها الشرع، أو في مجال إنفاقه في مصارفه المقررة دون تهاون أو تقصير، مع استمرار عمليات المتابعة والإشراف لتجنب الوقوع في الأخطاء، وتلافي التقصير والخلل إن وجد ومعاقبة المسيء وردعه وزجره، والوصول إلى أفضل الطرق في إدارة المال العام، مع الأخذ بعين الاعتبار مصلحة الأمة واستقرارها بوجه عام)[48].

المطلب السابع: التطبيق العملي للرقابة على المال العام في الصدر الأول

تُعَدُّ السُنَّةُ النَّبويةُ العملية المنهج التَّطبيقي لتعاليم الإسلام في جميع مناحي الحياة، فالنَّبي ﷺ كان يبادر إلى امتثال الأوامر والنَّواهي التي أنزلها الله تعالى عليه، وبامتثاله ﷺ لهذه التعاليم الربانية، يعطي الأمة الأسوة الحسنة في دلك. وفيما يتعلق بالرقابة على الأموال العامة (فقد وضع أسس حماية المال العام والرقابة عليه، فحدد مصادر الإيرادات وكيفية تحصيلها، كما بين طرق الإنفاق العام وأحكامه وضوابطه. وكان يبعث إلى الأقاليم أمراءه على الصدقات ويوضح لهم الأحكام والمبادئ التي يلتزمون بها)[49].

ومن النماذج العظيمة في الدلالة على الرقابة على المال:

(1) ما ورد في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: (استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأزد على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية، فلما قدم، قال هذا لكم، وهذا أهدي لي. قال: فقام النبي ﷺ على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: **ما بال عامل أبعثه، فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي، أفلا قعد في بيت أمه أو بيت أبيه، حتى ينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منها شيئا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته..)**.[50].

(2) وأخرج مسلم في صحيحه عن عدي بن عميرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطا فما فوق كان غلولا يأتي به يوم القيامة)[51].

هكذا كان النبي ﷺ يحاسب عماله، ويحذرهم من امتداد أيديهم إلى المال العام، ويتوعدهم بالعقاب الأليم في الآخرة، وكان يؤسس بذلك لمبدأ الرقابة على المال العام.

وكذلك الشأن في عهد الخلفاء الراشدين، فقد ساروا على منهج نفسه، في الحفاظ على الأموال العامة وحراستها ومراقبتها في حال الجباية والإنفاق؛ فقد كانت سياسة العدل والمصلحة هي التي تحكم تعامل الخلفاء الراشدين مع بيت المال. فالخليفة الصديق رضي الله عنه كان في سيرته مترسما لخطى النبي ﷺ في ذلك.

وفي خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ كان اتساع منهج الرقابة على المال العام ظاهرا؛ خاصة مع توسع رقعة الإسلام، وامتداد الأراضي المفتوحة؛ وكثرة الإيرادات التي تدخل بيت المال (خزينة الدولة)، وتوسع النفقات العامة، مما جعل الاجتهاد في إحداث سبل جديدة للرقابة على الأموال التي تجبى أو تصرف ضروريا؛ وكان هذا جزءًا من السياسة الرشيدة التي عرف بها الفارق ﷺ في تسييره لشؤون الدولة.

وكان شعار عمر بن الخطاب ﷺ الذي عرف به أثناء خلافته: (إن الله جعلني خازنا لهذا المال وقاسما له)[52]، فكانت سيرته عادلة مثل سيرة سلفه

النبي الكريم ﷺ، والصديق أبي بكر ﷺ، وكان تسييره للمال العام مثالا للتسيير الرشيد، قائما على الرحمة والعدل والمصلحة.

ومن الأعمال التي تكشف عن النظر الدقيق للخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ فيما يتعلق بالتسيير المالي في عهده[53]، تحديده لرواتب وعطاءات موظفي الدولة، وهذا مما لم يكن في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد أبي بكر ﷺ، بل كانوا –أي: العمال والولاة – يأخذون بحسب الظروف والأحوال، فلما كان عهده اقتضت الحاجة تحديد هذه الرواتب، وكان لهذا التحديد أثر كبير في تحقيق الكفاية للعمال والولاة مما يوجب تورعهم عن أخذ ما لا يحل من المال العام على وجه الرشوة أو الهدية، ويلاحظ اهتمام الخليفة الراشد برواتب القضاة وتوسيعه لما يفرض لهم من أرزاق، حيث كتب إلى معاذ بن جبل وأبي عبيدة وكان قد ولاهما على الشام قائلا: (أن انظروا رجالا من صالحي من قبلكم، فاستعملوهم على القضاء، وأوسعوا عليهم، وارزقوهم، واكفوهم من مال الله)[54].

الهوامش

(1) الخفيف؛ علي: الملكية في الشريعة الإسلامية؛ دار النهضة العربية، بيروت. الطبعة بدون. ص75.

(2) د.حماد؛ نزيه: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى:(1429هـ/ 2008م). ص 390.

(3) الزرقا؛ مصطفى: نظرية الالتزام العامة، دار القلم، الطبعة الأولى (1420هـ/ 1999م). (ص233).

(4) انظر : د. أوهاب؛ نذير: حماية المال العام في الفقه الإسلامي، طبع/ كلية نايف للعلوم الأمنية. ص25.

(5) انظر : د. حماد؛ نزيه: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء ص391.

(6) د. حماد؛ نزيه: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية ص 391–392.

(7) السنهوري؛ عبد الرزاق: الوسيط في القانون المدني(8/ 90).

(8) شريف؛ محمد عبد الغفار: بحوث فقهية معاصرة (ص554).

(9) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص213).

(10) انظر : الشباني؛ محمد: مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية دار عالم الكتب. ط/ 1413هـ ص40.

(11) ابن عاشور؛ محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الشركة التونسية للتوزيع ط/ (1979م). (ص191).

(12) د. الشايجي؛ وليد خالد: المدخل إلى المالية العامة الإسلامية ص 43.

(13) الكليات الضرورية التي جاءة الشريعة لحفظها هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وهذه الكليات اتفقت الملل على رعايتها. واستقراء أحكام الشريعة يدل على وجوب المحافظة عليها من جهة الوجود، بتثبيت أركانها ودعائمها. ومن جهة العدم بمنع كل ما من شأنه إدخال الفساد عليها. انظر: العالم؛ يوسف حامد: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار العالمية للكتاب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية (1415هـ/ 1994م). ص 80.

(14) مرعي؛ محمد البشير فرحان: الحاجات البشرية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى (1422هـ/ 2001م). ص 185.

(15) سورة النساء الآية: 5

(16) سورة النساء: الآية: 29.

(17) أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه برقم: (2408)، و(6473)، وأخرجه مسلم رقم: (715).

(18) ابن دقيق العيد؛ تقي الدين: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار ابن حزم، الطبعة الأولى (1423هـ/ 2002م). ص 431.

(19) انظر : ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية(ص455)، ود. أوهاب: حماية المال العام في الفقه الإسلامي (ص4)،ود. شحاتة؛ حسين: حرمة المال العام في الشريعة الإسلامية (ص35).

(20) انظر : د. حماد: نزيه؛ نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية،دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى (1414هـ/ 1994م). ص17.

(21) العز بن عبد السلام: القواعد الكبرى، دار القلم: تحقيق: د. نزيه حماد ود. عثمان ضميرية، الطبعة الأولى (1421هـ/ 2000م). (1/ 114).

(22) انظر: الجويني؛ أبو المعالي: غياث الأمم في التياث الظلم، دار الزاحم، السعودية. تحقيق: د مصطفى حلمي، ود. فؤواد عبد المنعم. الطبعة الأولى (1428هـ/ 2007م). ص 201.

(23) انظر : د. الفضالة؛ صالح حسن: الدلائل الاقتصادية في القرآن والسنة النبوية، دار غراس السعودية، الطبعة الأولى (1424هـ/ 2003م). (ص77).

(24) ابن تيمية: الحسبة ص15 فما بعدها.

(25) سورة النساء؛ الآية: 58.

(26) القرافي؛ شهاب الدين: الفروق. دار السلام، تحقيق: دمحمد أحمد سراج، ود. علي جمعة محمد.الطبعة الأولى (1421هـ/ 2001م). (4/ 1165).

(27) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الخراج، باب في غلول الصدقة برقم: (2947).

(28) أخرجه البخري في صحيحه رقم (4234)، ومسلم برقم: (115).

(29) النووي؛ شرح مسلم 2/ 112.

(30) المنتقى ( )

(31) القرافي؛ الفروق (4/ 1165)

(32) البلاطنسي؛ تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال (ص142).

(33) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص121)، والقواعد الفقهية للندوي (ص403).

(34) تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال (ص140).

(35) انظر: الندوي؛ القواعد الفقهية ص 157.

(36) العز بن عبد السلام: القواعد الكبرى (1/ 109).

(37) انظر : د. شحاتة؛ حسين: حرمة المال العام في الشريعة الإسلامية (ص33).

(38) انظر: د. شحاتة؛ حسين: حرمة المال العام في الشريعة الإسلامية ص 33.

(39) أخرجه مسلم في صحيحه رقم: (100).

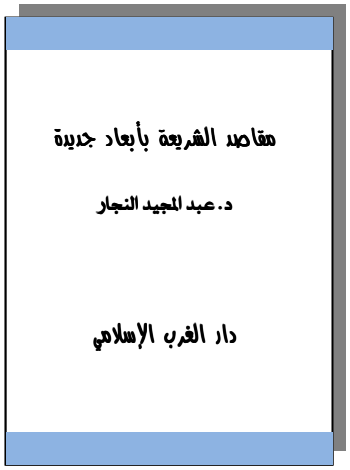
(40) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (2409)، ومسلم برقم: (1829).

(41) بوحمزة؛ نور الدين: التدابير الواقية من جرائم الأموال؛ مجلة اتحاد الجامعات العربية للدراسات وبحوث الشريعة الإسلامية، السنة الأولى، العدد الأول ذو الحجة 1429هـ. ص170.

(42) انظر : دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي (ص57).

(43) صحيح؛ أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (3210)، والحاكم في المستدرك برقم (2175).
(44) انظر : الإنسان والمال في الإسلام (ص27).
(45) المقري: القواعد 2/ 428.
(46) النووي: شرح المهذب 6/ 167.
(47) حرمة المال العام (74).
(48) د. ريان؛ حسين: الرقابة المالية في الفقه الإسلامي؛ دار النفائس. الطبعة الأولى (1419هـ/ 1999م). ص17.
(49) د. شحاتة؛ حسين: حرمة المال العام ص58.
(50) أخرجه البخاري في صحيحه باب هدايا العمال رقم:(7174)، ومسلم باب تحريم هدايا العمال رقم:(1832).
(51) أخرجه مسلم في صحيحه برقم: (1833).
(52) انظر: ابن الجوزي: سيرة عمر ص179.
(53) فرض الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه العشور وهي: (الرسوم المفروضة على أموال التجار الصادرة من البلاد الإسلامية والواردة إليها)، وكان هذا موردا جديدا لبيت المال؛ وهو مما استحدثه في تسييره المالي، ويعرف اليوم بالرسوم الجمركية. انظر: د. الفضالة؛ صالح حسن: الدلالات الاقتصادية في القرآن والسنة النبوية ص 64.
(54) ابن قدامة: المغني 11/ 377.

قراءة في كتاب:



قراءة في كتاب:" مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة" للدكتور عبد المجيد النجار

الدكتور السعيد رحماني

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن مقاصد الشريعة من أجل مباحث علم أصول الفقه التي نالت عناية الباحثين والكتاب في ساحة الفكر الإسلامي في المدة الأخيرة، وذلك لما تكتسيه مباحث المقاصد من الأهمية ،وما تتبوؤه من المكانة لدى الأصوليين والفقهاء ورجال القانون وفلسفة التشريع .

وقد توجهت عناية الباحثين المعاصرين نحو هذا الفن الجليل لخدمة جوانبه المختلفة ، ولذلك جاءت محاولاتهم متنوعة ومتشعبة، فمنهم من حاول إبراز أهمية مقاصد الشريعة، ومدى حاجة العصر إليها ومنهم من اجتهد في التعريف بها وبيانها، ومنهم من حاول إبراز جهود القدامى في خدمتها وتجديدها ومنهم من حاول إعادة النظر في ترتيب المقاصد ..

وفي سياق هذه الجهود العلمية المحمودة والمشكورة، تأتي محاولتنا هذه لتتناول جانبا في غاية الأهمية من جوانب مقاصد الشريعة، ألا وهي الأبعاد الجديدة لهذه المقاصد كما هي عند واحد من أعلام المدرسة الأصولية المالكية بالمغرب الإسلامي(الأستاذ الدكتور عبد المجيد عمر النجار) خريج جامعتي الزيتونة المعمورة، والأزهر الشريف.

إن هذه المقاربة جاءت لتقف عند جهود الأستاذ النجار في خدمة مقاصد الشريعة وإبراز أبعادها الجديدة، في ظل المستجدات التي عرفتها الحياة المعاصرة، وما نتج عنها من مشكلات معقدة، تواجه الإنسان في عناصر تكوينه، ومقومات وجوده، وتهدد شخصيته ووجوده بمختلف أبعاده المادية والمعنوية والروحية .

وإننا إذ نقدم هذه المحاولة، فإننا سنحاول الوقوف عند أهم ما نرى ونقدر أنه يعبر عن جوانب التجديد في هذه الدراسة، التي ظهرت في السنتين الماضيتين، والتي نقدر أنها دراسة متميزة.

وسنتناول في هذه الدراسة المباحث التالية:

المبحث الأول: نبذة عن حياة الدكتور النجار وتكوينه العلمي:

أولا: المولد والتكوين: ولد الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار بمدنين بتونس بتاريخ 28/ 5/ 1945 م، ونشأ بها في مراحل حياته الأولى كسائر أبناء المسلمين،تحت رعاية الوالدين الكريمين الذين يكدحان من أجل توفير القوت الضروري، في وضع اقتصادي عسير جدا، نتيجة الفقر الشديد الذي كان يخيم على معظم العائلات المسلمة في تلك الفترة من الزمن.

تدرج الأستاذ الدكتور عبد المجيد عمر النجّار في التعليم عبر مراحله من الإعدادي إلى الثانوي إلى أن وصل إلى ما كان يطمح إليه منذ نعومة أظافره من التخرج من الجامعة بأعلى شهادة جامعية يتيحها التعليم الجامعي الحديث،إذ أنه استطاع بتوفيق الله وتيسيره أن ينهي مسيرته التعليمية بالحصول على شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية من أرقى جامعة في هذا الاختصاص في العالم الإسلامي هي جامعة الأزهر.وبعد أن تحصل الأستاذ النجار على شهادة الليسانس، في اختصاص أصول الدين من الجامعة الزيتونية سنة 1972م، بتقدير جيد جدا. ومن ثم انفتح أمامه الطريق ليواصل تعليمه العالي ـ الذي كان أغلى أمنية كان يتمناها كما أخبرني بذلك ذات مرة وأنا معه في باريس ـ انتقل إلى مصر حيث جامعة الأزهر قبلة طلاب العلوم الإسلامية في تلك الفترة، ومنها تخرج بشهادة الماجستير من كلية أصول الدين في اختصاص العقيدة والفلسفة، وكان ذلك سنة 1974م.وكان التقدير كالعادة من الدرجة العالية، فقد حصل على الماجستير بتقدير جيد جدا.

لم يتوقف الدكتور النجار عند درجة الماجستير، بل واصل جهوده واجتهاده في طلب العلم وفي بذله بالتدريس والتعليم، إلى أن أكرمه الله تعالى بالحصول على شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر المرموقة سنة 1981م،

بتقدير: مرتبة الشرف الأولى. فتوج بذلك مسيرته التعليمة ومساره العلمي بهذه الشهادة العلمية الأكاديمية، التي تضع صاحبها في مصاف الباحثين والأساتذة المرموقين. فانفتح بذلك أمامه مرة أخرى باب البحث العلمي، وباب العالمية كما انفتح له من قبل باب الدراسة والتحصيل، وقد أصبح الأستاذ النجار من كبار أساتذة العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي في العالم العربي والإسلامي.

ثانيا: الجمع بين المدرستين الأزهرية والزيتونية:

يعتبر الدكتور عبد المجيد النجار من بين الأساتذة القلائل الذين جمعوا في التكوين والتحصيل العلمي الإسلامي بين مدرستين إسلاميتين عريقتين بكل المقاييس: هما جامعة الزيتونة المرموقة، وجامعة الأزهر العريقة. فقد نال حظ التكوين بهاتين المؤسستين ،فاجتمع له بذلك ما لم يجتمع إلا للمحظوظين ،فاجتمع له بذلك منهج المدرسة المالكية في الزيتونة بما يتميز به من العمق والدقة والتحقيق، ومنهج المدرسة الأزهرية بما يتميز به من السعة والشمولية والإحاطة بالعلوم الإسلامية في مختلف مدارسها .

ولقد انعكس هذا الجمع بين منهج المدرستين على شخصية الدكتور عبد المجيد النجار إن على صعيد التدريس وإن على مستوى التأليف والكتابة.

أما التدريس فقد جمع فيه الأستاذ بين الدقة والمنهجية والجدية الكبيرة، وبين السعة والإحاطة بالمسائل وتشعباتها وتفاصيلها ،فمحاضراته تجلب إليها الطلبة وتشد أعناقهم إليها من البداية إلى النهاية ،بل إن الطلبة لا يشعرون معه بالملل والتعب ،وكثيرا ما يطلب هو التوقف عن الدرس لا الطلبة ،وذلك حين ينال منه التعب.

وهذا لا شك أثر من آثار الجمع بين علوم المدرستين؛ اللتين نال منهما الدكتور النجار حظه من التكوين والتعليم. ولا يفوتني هنا في هذه العجالة أن أشير إلى ميزة أساسية في شخصية الدكتور عبد المجيد النجار، هي تواضعه الجم وتفانيه التام في خدمة طلبته، وحرصه الشديد على إيصال مضمون المحاضرة إليهم بهدوء وأريحية عجيبة، تجعل الطلبة يشعرون معه بالراحة

والهدوء والسكينة .وقد شهد له بذلك عدد كبير من تلامذته المتميزين، والذين أصبحوا اليوم أساتذة وباحثين في كثير من الجامعات في العلمين العربي والإسلامي،ومنهم كاتب هذه السطور. وهذه في حقيقة الأمر ميزة الأساتذة الكبار من أساتذة العلوم الإسلامية وغيرهم، والتي قلما تتوفر في إلا في القليل منهم.

ثالثا: الجهود العلمية للدكتور النجار في خدمة مقاصد الشريعة: يعتبر الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار من الأساتذة الباحثين المهتمين بمقاصد الشريعة الإسلامية تدريسا،وتأليفا في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، في سياق اهتمامه بالحركات الإصلاحية، وسعيه للنهوض بجانب هام وحيوي من جوانب الفكر الإسلامي، فقد تولى تدريس الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، والعقيدة ومقاصد الشريعة في العديد من كليات الشريعة، في البلاد العربية، بدءا بكلية أصول الدين بالجامعة الزيتونية وانتهاء بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس.

وأثناء تدريسه بالجامعة تمكن الدكتور النجار من الإلمام الدقيق والعميق بموضوع المقاصد، الذي تلقى مبادئه الأولى وأصوله في مرحلة التعليم بالجامعة الزيتونية، وقد عاصر فيها إمام المقاصد وباعث نهضتها في القرن العشرين، الإمام الفقيه سماحة الإمام العلامة الطاهر بن عاشور.

المبحث الثاني: الأبعاد الجديدة لمقاصد الشريعة الإسلامية:

لم تنقطع جهود مدرسة المغرب الإسلامي الأصولية في تأصيل وتجديد مقاصد الشريعة؛ بل توالت جهود هذه المدرسة المتميزة والرائدة في هذا الفن العالي من فنون علوم الشريعة الإسلامية، وقدمت إسهاماتها الحاسمة في خدمة الأمة الإسلامية في هذا الباب.فلم يخل وقت من الأوقات، ولازمن من الأزمنة من وجود الاهتمام لدى السادة المالكية بمقاصد الشريعة، كما لم يكن عند غيرهم.

وهاهي دراسة الدكتور عبد المجيد النجار تأتي اليوم لتؤكد هذا الزعم الذي زعمناه وتعطيه ما يستحق من الصِّدقية.

ونظرا لأهمية هذه الدراسة وتميزها من حيث المنهج، ومن حيث الترتيب والتبويب، ومن حيث مواكبة المستجدات ومحاولة التكيف معها؛ فقد رأيت أن أقف عندها قصد التنويه بها وتعريف الناس بها ولفت انتباه الباحثين والدارسين إلى قيمتها العلمية وجديتها وجدتها.

وسأبدأ أولا بالتعريف بالكتاب، ثم أحاول الوقوف عند أهم ما تميز به عن سابقيه.

أولا :كتاب مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة : يعد كتاب مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة دراسة علمية جادة ومتميزة، أقدم عليه الدكتور عبد المجيد النجار وقدمها لتكون لبنة في ذلك البناء العلمي الشامخ الذي شيدته مدرسة المغرب الإسلامي الأصولية كما اصطلحنا عليها في دراستنا التي أعددناه للنشر قريبا.وهي من آخر ما أنتجته قريحة الأستاذ ،وقد جاء الكتاب تتويجا لسنوات من البحث والتدريس والاهتمام بهذا الموضوع الثري والحي، زاول طبعة صدرت لهذا الكتاب هي هذه الطبعة التي بين أيدنا وقد تولت طباعتها وإصدارها دار الغرب الإسلامي العريقة في الاهتمام بترا ث المغاربة الفقهي والأصولي.جاءت هذه الطبعة متوسطة الحجم في ثوب جميل وحلة قشيبة ولون اصفر خفيف على العين يساعد القارئ على الاسترسال في القراءة حتى النهاية .

والكتاب يقع في ثلاثمائة صفحة .أما تقسيمه وتبوبه فقد جاء على الطريقة العلمية المنهجية المعتادة عند الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار، فقد قسم الكتاب إلى ستة أبواب كل باب مقسم إلى عدد من الفصول .

أما الباب الأول فهو عبارة عن مدخل إلى مقاصد الشريعة وفيه عدد من الفصول تناول الفصل الأول مقدمات في مقاصد الشريعة شملت التعريف بالمقاصد وبيان أهميتها والاهتمام العلمي بها وكذا مسالك العلم بمقاصد الشريعة.

أما الفصل الثاني فيتحدث عن موضوع مهم ودقيق هو تصنيف مقاصد الشريعة وهنا نلاحظ شيئا جديدا هو طريقة التقسيم فقد عمد الأستاذ على تقسيمها على نحو متميز إذ قسمها على النحو التالي:

أولا: المقاصد بحسب قوة الثبوت وهي المقاصد القطعية والمقاصد الظنية والمقاصد الوهمية

ثانيا : المقاصد بحسب المناط وهي المقاصد الكلية والمقاصد النوعية والمقاصد الجزئية.

ثالثا : المقاصد بحسب الشمول وهي المقاصد العامة والمقاصد الخاصة .

رابعا : المقاصد بحسب الأصلية وهي مقاصد الأصول ومقاصد الوسائل.

خامسا: المقاصد بحسب قوة المصلحة وهي المقاصد الضرورية والمقاصد الحاجية والمقاصد التحسينية . ليختم هذا الباب بمناقشة موضوع التقسيم وبيان رأيه في ما كان من تقسيم المقاصد في منظومة الفكر الأصولي الإسلامي، وما يقترحه بعض المعاصرين من تقسيم جديد يراعي اعتبارات كثيرة مستجدة في هذا الزمان، وسنرجع إلى بحث هذه المسالة عند الحديث عن مناحي التجديد عند النجار في هذه الدراسة.

أما الباب الثاني من هذه الدراسة فهو يتناول مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية. ولتحقيق هذا الغرض تم تقسيم الباب إلى فصلين تناول الأول مقصد حفظ الدين ،وذلك من خلال بيان معنى الدين ومسألة حفظ الدين ومسالك حفظه ، وعند النقطة الأخيرة يتوقف الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار مطولا ليشرح كل ما يتصل بهذا المسلك من القضايا .وهنا يقسم مسالك حفظ الدين تقسيما جديد يشمل كل القضايا التي يجب توفرها في حفظ الدين مما جعله هنا يجدد في المسالة تجديدا ملحوظا.وإذا أردنا أن نقف عند هذه المسالك التي اقترحها النجار لحفظ الدين فإنها جاءت على النحو التالي:

أولا :مسلك حفظ الدين بتوفير أسبابه :وتتمثل هذه الأسباب في حفظ الدين بالتيسير أولا وبالاجتهاد ثانيا وبالتبليغ رابعا وبالسلطان في المقام الأخير .

ثانيا: مسلك حفظ الدين بدفع العوائق التي تقف في طريقه :وهنا يقدم المؤلف بيانا للعوائق التي تقف في وجه إقامة الدين وكيفية إزالتها ويتم ذلك عبر خمس مراحل هي: الأولى حفظ الدين بمدافعة الهوى،والثانية حفظ الدين بمدافعة الاستبداد الفكري، والثالثة حفظ الدين بمدافعة التحريف الذي قد يقع على نصوص الوحي، والرابعة حفظ الدين بمدافعة الإرجاف وأخيرا حفظ الدين بالجهاد ودفع العدوان عليه وعلى قيمه وعقائده.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد جاء تحت عنوان ـ مهم ومثير في هذا العصر الذي جعل لنفسه عنوانا هو الإنسان فكل الفلسفات الغربية تتكلم عن الإنسان وقيمة الإنسان وكرامة الإنسان وحقوق الإنسان ـ هو مقصد حفظ إنسانية الإنسان، وقد جاء هذا الفصل ليتناول المسائل التي يتم بها حفظ إنسانية الإنسان والمتمثلة فيما يلي :أولا حفظ الفطرة الإنسانية ،ثانيا حفظ الكرامة الإنسانية ،ثالثا حفظ غائية الحياة، وأخيرا حفظ الحرية الإنسانية .

الباب الثالث يتناول مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية ويشتمل هذا الباب على عدة فصول ،الفصل الأول في مقصد حفظ النفس الإنسانية ويتمثل هذا الحفظ في أمرين هما : الحفظ المادي للنفس .والحفظ المعنوي لها .

أما الفصل الثاني فهو مقصد حفظ العقل ويتم حفظه بطريقين الأول هو الحفظ المادي والثاني هو الحفظ المعنوي.ويتم ذلك من الناحية العملية بعدة طرق ذكرها المؤلف في ثنايا الكتاب.

أما الباب الرابع فهو باب مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع: ويتألف هو الآخر من فصلين يتناول الأول مقصد حفظ النسل والمسالك التي يتم بها حفظه وهي الإنجاب وحفظ النسب.ويتناول الفصل الثاني مقصد حفظ

الكيان الاجتماعي من خلال أمرين أساسيين هما: حفظ المؤسسية الاجتماعية وحفظ العلاقات الاجتماعية.

الباب الخامس يتناول مقصدا هاما آخر له امتدادات واسعة في الحياة المعاصرة، وله مكانة متميزة في الفكر الإنساني اليوم بفرعيه أو بشقيه الشق المتعلق بالمال، والشق المتعلق بالبيئة. وقد تم بحث الموضوع في فصلين خصص الأول للحديث عن مقص حفظ المال وما أدراك ما المال في الحياة المعاصرة.وكيفية حفظه والطرق التي يتم بها حفظه، وهي الحفظ بالكسب والتنمية، والحفظ من التلف، والحفظ بحماية الملكية والحفظ بحماية القيمة والحفظ بالتداول والترويج.

وخصص الفصل الثاني لبحث مقصد حفظ البيئة ويكزن ذلك بحفظها من التلف ومن التلوث ومن فرط الاستهلاك، وأخيرا حفظها بالتنمية.

أما الباب الأخير من أبواب الكتاب فقد تحدث فيه المؤلف عن مسألة بالغة الأهمية ،هي مسالة تفعيل مقاصد الشريعة .هذه القضية في الحقيقة من أهم القضايا التي تتطلب البحث والعناية من قبل الدارسين المتخصصين في هذا الفن. وقد أحسن المؤلف إذ أفردها بباب كامل جعله خاتمة دراسته القيمة هذه، وتتويجا لبحثه المتميز في علم مقاصد الشريعة، الأمر الذي ينم عن نزوع المؤلف إلى الرغبة الشديدة نحو التجديد.

ويشتمل الباب على فصلين، الأول يتناول التحقيق في ذات المقاصد،وذلك بتحديد درجات المقاصد، وأولوياتها. أما في كيفية تحديد درجات المقاصد فيعتمد على جملة من المحددات تتلخص في أولا الاستدلال بالأمر والنهي، وثانيا الاستدلال بقوة العقاب،ثم الاستدلال بالوعد ولوعيد، وفي الأخير الاستدلال بقوة المنفعة والضرر.

ويتناول المبحث الثاني من هذا الفصل تحديد أولويات المقاصد بالموازنة ،وهنا يتكلم المؤلف عن الموازنة ودورها في تحديد أولويات المقاصد،وتتم الموازنة على ثلاث مستويات الأول الموازنة بحسب قوة

الثبوت، المستوى الثاني الموازنة بحسب قوة الأثر .المستوى الثالث الموازنة بحسب عموم الأثر.

وفي الفصل الثاني من الباب الأخير نجد الحديث عن التحقيق في مآلات المقاصد وهو آخر موضوع تناوله المؤلف بالبحث والدراسة ويتحدث فيه عن مآلات المقاصد من خلال مبحثين: الأول هو العلم بالمؤثرات على أولويات المقاصد .

والثاني يتناول مسالك الكشف عن مآلات المقاصد.

وهنا في هذا المباحث يتكلم الأستاذ النجار عن عديد المسالك التي يتم بها الكشف عن مآلات المقاصد الشرعية وتتمثل في العناصر التالية :

الأول: مسلك الاستقراء الواقعي.

الثاني : مسلك الاستبصار المستقبلي.

الثالث: مسلك الاسترشاد بالعادات الطبيعية.

الرابع: مسلك الاسترشاد بالعادات العرفية.

خامسا : مسلك الاسترشاد بقصد الفاعل.

هذه المسالك تؤدي إلى الكشف عن مآلات المقاصد الشرعية بطريق شامل ودقيق يراعي الأحوال والظروف التي تحيط بالمكلفين من جميع الجوانب. وبهذا يقدم لنا فضيلة الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار دراسة أكاديمية قيمة لموضوع هام من أهم الموضوعات التي يحتاجها الفكر الإسلامي المعاصر.وفيما يلي نقف عند جوانب التجديد التي طرقها المؤلف.

جوانب التجديد في دراسة المقاصد عند النجار :

لا ريب أن الفكر الإسلامي المعاصر عرف العديد من الدراسات التي عنيت بمقاصد الشريعة، فما الذي يميز هذه الدراسة عن تلك المحاولات ؟

إن الدراسة التي نحن بصدد الحديث عنها تتميز بكثير من الجدة والتميز، ويمكن أن نتلمس أهم المناحي التجديدية التي جاءت بها في النقاط التالية :

أولا:التجديد في طريقة العرض وأسلوب الدراسة والتقسيم والترتيب والتبويب: إن المطلع على الكتاب يجد هذا الأمر جليا واضحا تمام الوضوح. فقد قسم الدكتور عبد المجيد النجار دراسته على نحو متميز يجعل القارئ يشعر بوجود نوع من التميز ويمكن أن نلاحظ ذلك منذ الفصل الأول الذي يتضمن الحديث عن التعريف ثم عن مسالك العلم بالمقاصد الشرعية والتي تنحصر في أربعة مسالك مرتبة ترتيبا منطقيا متسلسلا،كما نلحظ المنحى التجديدي أيضا في مسألة التبويب والتقسيم في الفصل الثاني الذي يبين لنا فه المؤلف سبيل تصنيف المقاصد الذي يعتمد عنصرين هما التصنيف بحسب قوة الثبوت ن والتصنيف بحسب المناط ، والتصنيف بحسب الشمول والتصنيف بحسب الأصلية والتصنيف بحسب قوة المصلحة . وهذا التصنيف بهذه الطريقة الخماسية التي تحيط بقضية التصنيف وتجمع الوجه الممكنة في تصنفها يدل على الجدة والعمق والأصالة في البحث كما أسلفنا القول.كما يمكن أن نلحظ هذا المنحى التجديدي بصورة أوضح في عناوين الأبواب وفي تقسيماتها فالباب الثاني جاء تحت عنوان مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية ويتفرع عنه الحديث عن مقصدين عظيمين الأول معهود مألوف في كتب السابقين أما الثاني فهو أمر جديد لا نجد له نظيرا في الدراسات السابقة وهو مقصد حفظ إنسانية الإنسان وقد أبدع الدكتور النجار هنا بوضعه هذه التسمية التي تعبر عن اهتمام الشريعة بإنسانية الإنسان وعن المكانة التي يتبوؤها هذا المخلوق في المنظومة التشريعية الإسلامية على عكس ما يدعيه بعض المتقولين من الذين يتهمون الإسلام بإهمال الإنسان والقيمة الإنسانية. وإذا هذا الباب قد كشف عن جانب مهم من جوانب التجديد في هذه المحاولة فإن الأبواب الموالية تزيد الأمر وضوحا وبيانا ففي الباب الرابع يأتي الاهتمام بمقاصد حفظ المجتمع بحفظ كيانه الاجتماعي من خلال حفظ مؤسساته وحفظ المجتمع بواسطتها، كما يتم حفظه أي المجتمع بحفظ العلاقات الاجتماعية .وهذا أمر في غاية الأهمية في الحياة المعاصرة التي تتسم بالتعقيد الشديد والتداخل الكبير مما يستدعي إيجاد آليات قوية وفعالة لحفظ الكيان الاجتماعي . أما الباب الخامس فه الآخر

يحمل الكثير من التجديد والتميز إذ أنه يعطي حيزا واسعا من الاهتمام لحفظ البيئة ويعتبر ذلك مقصدا من مقاصد الشريعة ،وهذا أمر يدل على مسايرة الشريعة ومواكبتها للمستجدات خاصة إذا علمنا أن مشكلة حماية البيئة من أهم المعضلات التي تواجه العالم المعاصر وقد طرحت قضاياها على أعلى مستوى .وهنا نجد الدكتور النجار يقدم رؤية الشريعة الإسلامية في حل هذه المعضلة من منظور مقاصدي عميق يقوم على فلسفة دقيقة ونظرة عميقة نافذة وشاملة تعتبر حفظ البيئة مقصدا شرعيا مما يرفعه إلى مقام الواجب الديني والتعبدي. وهذا البعد يعطي للشريعة الإسلامية بعدا عالميا .

أما الجانب الآخر الذي يعطينا فكرة أخرى أكثر وضوحا عن المنحى التجديدي في هذه الدراسة فهو الباب الأخير الذي ختم به المؤلف كتابه والذي خصصه للحديث عن قضية قلما انتبه إليها الدارسون هي قضية تفعيل مقاصد الشريعة . وهنا يشير المؤلف على أهمية العلم بمقاصد الشريعة في الاجتهاد الفقهي وفي تنزيل الأحكام على الواقع ،لكن هذا العلم وحده غير كاف لتحقيق الهدف من المقاصد ما لم يتم تفعيل المقاصد بصفة عملية فعلية في النظر الفقهي،وذلك بان تكون مقاصد الشريعة حاضرة في ذهن الفقيه حضورا مستداما حيا وهو يباشر نظره الفقهي في تقرير الأحكام،بحيث لا يكون له تقرير حكم بأي وجه من وجوه التقرير إلا وهو مستحضر لمقصده بانيا إياه على اعتبار انه سينتهي على تحقيقه،وهو ما يجعل المقاصد بالنظر فاعلة حقا في التقرير الفقهي وليست مجرد علم نظري قد يبقى حبيس الذهن دون أثر فيما يثمره النظر الفقهي من أحكام[1]

المناحي التجديدية في الدراسة :

يمكن أن تلتمس مناحي التجديد في مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشيخ عبد المجيد النجار في أمور عدة لعل أهمها ما يلي:

أولا: مسألة تقسيم المقاصد: لقد درج القدامى على تصنيف المقاصد إلى ثلاثة أنواع، وهو تقسيم اصطلاحي درج عليه العلماء واشتهر عندهم وسار عليه من جاء بعدهم وكان الهدف الأساسي لهذا التقسيم كما

يرى الدكتور عبد المجيد النجار هو تسهيل الدرس وتيسير استيعاب معاني المقاصد وتنمية لهذا العلم الذي كان مندرجا في مبدئه ضمن مسائل علم أصول الفقه.

قال معقبا على التقسيم التقليدي للمقاصد الشرعية " فهذه التقاسيم لا تعدو أن تكون اصطلاحات مفيدة للدرس وهي غير نهائية وليست ملزمة، بل يمكن أن تطور بما يخدم البحث العلمي وبما يفترضه نقدمه وتطوره يتطور الحياة وتوسعها، وتشابك عناصرها[2] .

ونظر لطبيعة التقسيم السابق فإن الكثير من الدراسات الحديثة نظرت فيه واقترحت تقسيمات جديدة لاعتبارات تنبع من طبيعة العصر ومستجدات الحياة.

وقد أشار الدكتور النجار إلى أهم الاقتراحات التي جاء بها الفكر الإسلامي الأصولي في العصر الحديث لتقسيم المقاصد تقسيما جديدا بقوله: "وقد شهد البحث الحديث في المقاصد الشرعية حملة من الاقتراحات تتعلق بتقسيمات جديدة، وتستعمل مصطلحات مستحدثة وعلى سبيل المثال فقد اقترح الدكتور طه جابر العلواني أن تصنف المقاصد الشرعية على أساس المقاصد التفصيلية، وهي التوحيد،والتزكية والعمران. واقترح الدكتور جمال الدين عطية أن يكون أقسام المقاصد من حيث قوة المصلحة فيها خمسة أقسام بدل ثلاثة وهي: الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول.واقترح أيضا أن تصنف المقاصد أيضا بحسب مجالات الحياة التي تتعلق بها. فتكون إذن أربعة أقسام: المقاصد في مجال الفرد والمقاصد في مجال الأسرة: المقاصد في مجال المجتمع والمقاصد في مجال الإنسانية"[3].

وبعد هذا العرض لأكثر المقترحات جدية في تقسيم المقاصد ،يلتفت الشيخ النجار إلى التقسيم الأول الذي عرف للمقاصد وهو التقسيم بحسب قوة المصلحة، وإلى القسم الأول منه الذي يشمل المقاصد الضرورية ويرى أنه لا يفي اليوم بما تتطلبه الضرورات التي يحتاجها الإنسان في إقامة حياته لتكون حياة مستقرة مثمرة.

وبالرغم من قول بعض بأن التقسيم الأول المشهور يشمل الضروريات التي تقوم بها حياة الإنسان، فإن الشيخ عبد المجيد النجار يرى أنه لا يفي بالغرض المطلوب فيقول:" فإن التأمل في أوضاع الحياة الإنسانية وما اعتراها من تعقيد وتشابك، وما أسفر عنه تطورها من أزمان ومشاكل قد أسفر عن أن الكليات الخمس الأساسية ليست هي الضروريات التي جاءت الشريعة تقصد إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوتها، ولكنها لم تكن مدرجة في التقسيم المألوف في مدونة المقاصد[4].

ثانيا :التجديد بإضافة الأبعاد الجديدة للمقاصد :كان المنحى الأول للتجديد الذي وقفنا عليه في محاولة أستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار، هي مسالة تقسيم المقاصد وقد رأينا أنه يدعو إلى تجاوز التقسيم القديم،لنتمكن من إضافة أبعاد جديدة تمكن التشريع الإسلامي من مواكبة المستجدات التي تفرزها الحياة المعاصرة ،بما تزخر به من التطورات.

أما المنحى الثاني الذي نود الوقوف عنده لبيان وتجلية بعض ما نعتقد أنه يعبر عن منحى تجديديا واضحا في هذه الدراسة، فهو محاولة الكشف عن الأبعاد الجديدة لمقاصد الشريعة التي غفل عنها القدامى، أو التي لم يتبين لهم جدوى البحث فيها في وقتهم .فقد حاول المؤلف بعد بيانه لما درج عليه القدامى في بيانهم لمقاصد الشريعة تبويبا وتقسيما وتعليلا،أن يكشف عن تلك الجوانب التي تبين أن الواجب على الفكر الأصولي اليوم أن يبحثها، وينظر إليها ويضيفها لتمثل الأبعاد الجديدة للمقاصد الشريعة ، وعدم الاكتفاء بترديد التقسيمات التقليدية والوقوف عندها .وفيما يلي بيان لأهم ما يمكن اعتباره من قبيل التجديد والتأصيل.

المقصد الأول هو مقصد حفظ إنسانية الإنسان :

لما كان الدكتور النجار يرى أن التقسيم الشائع في مدونة أصول الفقه، ومقاصد الشريعة لم يعد قادرا على الإيفاء بالغرض المقصود للشريعة الإسلامية، فإنه يقدر في دراسته هذه أنه من المفيد أن تضاف مقاصد جديدة تكمل ما بناه القدامى، وتوفر للشريعة مبررات التطور ومسايرة الحوادث

والمستجدات، وعليه يدعو إلى أن يضاف إلى التقسيم السابق أمر جديد هو (مقصد حفظ إنسانية الإنسان) ويبرر هذا الأمر بما يشهده هذا العصر من انتهاك صارح الإنسانية الإنسان في مختلف المذاهب والفلسفات المادية الإلحادية الحديثة؛ فيقول مشير إلى ما يتعرض له الإنسان: "وعلى سبيل المثال فإن عصرنا الحديث بما فشا فيه من فلسفات مادية إلحادية قد شهد انتهاكات كبيرة لمعنى إنسانية الإنسان ،ولقيمة هذا المعنى وعناصر تكوينه،إذ قد انتهكت فطرته بمذاهب لا ترى فيه فطرة ثابتة ، وإنما الإنسان هو الذي يصنع هويته بنفسه كما في الفلسفة الوجودية ،وانتهكت كرامته،فتعرض للظلم والقهر بل للإبادة كما أُبيد الهنود الحمر بالعلم الجديد،وانتهك معنى الغائية في حياته،فظهرت فلسفة عدمية تقوم على اعتبار الحياة الإنسانية قائمة على العبثية ،وانتهكت حريته بالاستبداد والقهر السياسي والثقافية ،وهكذا فإن الإنسان يتعرض لانتهاكات قاسية في عناصره كثيرة من العناصر المكونة لمعنى الإنسانية فيه[5]".

ونتيجة لهذه الانتهاكات الصارخة لإنسانية الإنسان،فإن النجار يرى من الواجب أن يلتفت الفكر الأصولي إلى إبراز مقصد الشريعة في حفظ إنسانية الإنسان ويدعوه إلى القيام بهذه المهمة بالقول:" إذا كان الأمر كذلك فهل لا يكون من الواجب أن يبرز في مقاصد الشريعة هذا المقصد الضروري منها متمثلا في حفظ إنسانية الإنسان بعناصرها المختلفة، وأن يجمع في سبيل ذلك ما ورد في الشريعة من أحكام تنتهي كلها إلى ما يثبت أن هذا المقصد هو مقصد كلي ضروري من مقاصدها، إقرارا لما هو ثابت في الشريعة فعلا من هذا القصد[6]".ويعلل النجار موقفه القائل بضرورة إضافة هذا المقصد الهام بما يلي :

أولا: إقرار لما ثبت في الشريعة الإسلامية من هذا المقصد الذي اعتنت به الشريعة أيما عناية.

ثانيا: مقاومة ما يتعرض له الإنسان عامة ،والإنسان من الديار الإسلامية خاصة، من انتهاك لهذا المقصد الشرعي بضروب مختلفة من الانتهاك.

ثالثا: لأن مقصد حفظ النفس كما ورد في المدونة المقاصدية ليس بقادر على أن يتسع لاستيعاب المعاني التي يتضمنها مقصد حفظ إنسانية الإنسان[7]. هذا هو المنحنى الأول من مناحي التجديد كما نلحظه عند الشيخ عبد المجيد النجار.

المقصد الثاني هو مقصد حفظ البيئة :

تعد مشكلة المحافظة على البيئة في هذا العصر مشكلة المجتمع الإنساني برمته،فقد أضحت قضية المحافظة على البيئة وحمايتها من المخاطر التي تتهددها، وتهدد بذلك المحضن الطبيعي الذي يتجسد عليه الوجود الإنساني، والمكان الذي يمارس عليه الإنسان وظيفته الوجودية.ولهذا توجهت دول العالم إلى الاهتمام بالبيئة وضرورة المحافظة عليها بإصدار تشريعات وقوانين وتوقيع اتفاقيات دولية وإقليمية للمحافظة عليها ومعاقبة من لا يحترم تلك المقاييس التي اتفقت عليها المجموعة الدولية في حماية البيئة ،وتشجع كل الدول التي تحافظ عليها وتقدم لها الدعم والمساندة المادية والتقنية.

ولعل هذا الموقع الجديد الذي تبوأته مسألة حفظ البيئة،هي التي لفتت انتباه الأستاذ النجار ووجهت اهتمامه لبحثها ،فجاء هذا التوجه وهذا الاهتمام بهذه القضية ،وبحثها في إطار المقاصد الشرعية وإدراجها ضمنها نوع من التجديد في هذا الباب.

ولهذا نرى أن منحى تجديديا آخر ،من المناحي التي يمكن أن نقف عليها في كتاب مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة؛ هو إدراج (مقصد حفظ البيئة) ضمن المقاصد الكلية أو الضرورية للشريعة الإسلامية ،ومحاولة الكشف عن مدى عناية الشريعة الإسلامية به.

ففي ظل الحياة الحضارية الحديثة بكل أبعادها التقنية والصناعية والعسكرية التي لا تسعى إلا وراء الكسب المادي ظهرت أزمة خطيرة للغاية تهدد مصير البشرية بأكملها تلكم هي أزمة البيئية والتي ينبغي أن يتلفت إليها

الدارس لمقاصد الشريعة، وأن يضيف إلى الضروريات الخمس مقصدا آخر هو مقصد حفظ البيئة[8] .

والمقصد رغم عدم اندراجه من الناحية التاريخية في مدونة مقاصد الشريعة، إلا أننا لا نعدم الكثير من الشواهد والأدلة التي تؤصل له وتدعو إلى اعتباره مقصدا ضروريا من مقاصد الشريعة.ونظرا لما أفرزته الحياة الحضارية الحديثة من أزمة بيئية خطيرة، أضحت تهدد كيان البشرية،ولما ورد من النصوص والأدلة الشرعية التي تثبت ضرورة هذا المقصد،دعا النجار لإضافته إلى الكليات الخمس،كما سيتضح لاحقا.

عدم اهتمام القدامى بهذا المقصد:

لاحظ النجار أن القدامى لم يلتفتوا إلى هذا المقصد،ولم يعتبروه من كليات الشريعة،ومقاصدها الضرورية،والسبب الذي دعاهم قديما إلى عدم أدراجه ضمن المقاصد الضرورية؛ فهو بتقدير الدكتور النجار، عدم ظهور أزمة البيئة على عهدهم كما ظهرت في عصرنا هذا[9]،ولكون القدامى لم يكونوا يتصورون أن هذا الإنسان الصغير غير قادر على إحداث هذا الخلل في هذا العالم الكبير بما يعود على الحياة بالضرر العظيم،بل بما ينذر بفناء الحياة من أصلها[10].وعليه فمن المستغرب أن لا يدرج الباحثون في المقاصد اليوم هذه المصلحة ضمن المقاصد الضرورية ومع ما يترتب على ضياعها وعدم مراعاتها من تهديد الحياة بالانقراض،ومع ما ظهر في هذا العصر من مشكلات بيئية لا حصر لها ،ومع وجود ما يشهد لها من النصوص.

وإذا كان أمر حفظ البيئة هو كما بينا ،فما المقصود به عند النجار؟ وما وجه الحاجة إلى إدراجه ضمن الكليات؟

يبين لنا الكاتب مقصوده بحفظ البيئة ،بالقول:"المقصود بالبيئة في هذا المقام هو المحضن الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان،والذي عليه أن ينجز فيه مهمة الخلافة في الأرض،متمثلا في كل ماله علاقة بالحياة الإنسانية من أرض وما عليها من حيوان ونبات وجماد،وما يحيط بهما من غلاف جوي،ومن

سماء وما فيه من كواكب وأجرام،يتبين لها علاقة بالحياة وتأثيرا فيها"،فهذه هي البيئة التي يرى النجار ضرورة الاهتمام بها.

والبيئة في المنظور الإسلامي بتقدير النجار هي أمر واسع، وهي بهذا المعنى خلقها الله مهيأة لاستقبال الإنسان، صالحة لأن يقوم فيها بوظيفته الوجودية.[11] أما إذا قام الإنسان بأفعال وتصرفات قد تهدد بإتلاف هذا المحضن الطبيعي الذي ما وجد إلا ليسير للإنسان سبيل القيام بوظيفته الوجودية في الأرض متمثلة في الخلافة عن الله، وتحقيق الاستخلاف في الأرض وعمارتها وفق السنن الربانية، والشريعة المحمدية،الخاتمة للشرائع السماوية كلها، ففي هذه الحالة تكون الإنسانية في خطر عظيم. يقول النجار "ولكن إذا كانت البيئة الطبيعة كما خلقها الله تعالى صالحة لحياة الإنسان أن تكون له محضنا ينجز فيه مهمة الخلافة،فإن الإنسان قد يقوم بتصرفات فردية أو جماعية تنتهي إلى إحداث خلل في النظام البيئي، ويكون لذلك الخلل أثر سلبي على الحياة، وينتهي الأمر إلى تعطيل المسيرة الخلافية للإنسان في الأرض، وأوضح مظهر لذلك ما يقع الآن تنيجة للحضارة الإنسانية الراهنة من أزمة حادة تتعرض لها البيئة، وهي الأزمة التي تنذر بانقراض الحياة على وجه الأرض وليس بتعطيل مسيرة الخلافة الإنسانية فيها فحسب"[12] .

مبررات اعتبار حفظ البيئة مقصدا شرعيا كليا:

يقدم النجار عديد المبررات التي حملته على القول باعتبار حفظ البيئة، وإدراجه ضمن المقاصد الضرورية الكلية، إلى جانب الكليات التي أدرجها القدامى، وهذه المبررات جاءت على النحو التالي:

المبرر الأول:تعطيل المسيرة الخلافية للإنسان:

يرى النجار أن عدم المحافظة على البيئة، وإحداث الخلل الذي يهدد سلامتها، وربما وجودها بالكامل؛ كما هو واقع اليوم بسبب وجود أسلحة الدمار الشامل، الكفيلة بتدمير كوكبنا بالكامل وغيرها من التصرفات، التي نتجت عن تصرفات الإنسان المعاصر، هو أمر خطير،ومن شأنه أن يعطل أهم الوظائف الوجودية للإنسان في الحياة ـ وظيفة الخلافة ـ فيقول

النجار:"فإن الإنسان قد يقوم بتصرفات فردية أو جماعية تنتهي إلى إحداث خلل في النظام البيئي، ويكون لذلك الخلل أثر سلبي على الحياة، وينتهي الأمر إلى تعطيل المسيرة الخلافية للإنسان في الأرض"[13] لذلك "وبناء على ما يمكن أن يحدث الإنسان من خلل في النظام البيئي،وما يكون لذلك من أثر على أدائه لوظيفته التي من أجلها خلق، بل ما يكون له من أثر على مسيرة الحياة بأكملها فقد جاءت الشريعة تحقيق مقصد من المقاصد الضرورية هو مقصد حفظ البيئة"[14]. لذلك ونظرا للأسباب السالفة فمن الطبيعي أن يكون حفظ البيئة من الضروريات التي لا تخلو منا الشريعة الإسلامية، حتى وإن لم يتمكن القدامى من تدوينها والتنصيص عليها، لسبب أو لآخر.

ولما تبين كما يقول النجار :"الآن أن الإنسان قادر على إلحاق الضرر بالبيئة، بل قد فعل ذلك بالفعل ،فإنه من الحق أن يدرج مقصد حفظ البيئة مقصدا شرعيا ضروريا من مقاصد الشريعة،ليكون ذلك مع مقصد حفظ المال مندرجا ضمن مقصد أعلى، هو مقصد حفظ المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان"[15].

المستند الشرعي في قول النجار :

لا ينطلق النجار في قوله هذا من مجرد التفكير العقلي والنظري المجرد ،بل يقف على أرضية متينة من أصول الشريعة ونصوصها فيما ذهب إليه،وبيانا وتوضيحا لهذا الأمر يقول: "والمتأمل في أحكام الشريعة الإسلامية يجد أن كثيرا منها إنما شرع لتحقيق مقصد حفظ البيئة الطبيعية أن تعمل فيها يد الإنسان بتصرفات تخل بنظامها، أو تعطل مقدراتها على أن تكون صالحة للحياة منمية لها، أو تربك توازنها الذي تقوم عليه عناصرها المختلفة، وقد جاءت تلك الأحكام متضافرة كلها على منع الإنسان من ذلك، وأمره بأن يبقي على الطبيعة صالحة كما خلقها الله، وأن يمارس عليها مهمة الخلافة على ذلك الوجه من الصلاح، وما فتئت تلك الأحكام تظهر أهميتها، وتتأكد الحكمة في أوامرها ونواهيها،وذلك كلما أسفرت الأزمة البيئية عن وجهها الكالح، وتعالت نذرها بالمصير الكالح للحياة، وذلك هو مبرر أن

نفرد هذا المقصد الضروري بفصل مستقل من فصول المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية.[16]

وأما النصوص التي يستند إليها فيقول في بيانها:وجماع ما جاء في الدين من أمر بحفظ البيئة ونهي عن أي ضرر ما جاء في القرآن والسنة من نهي مغلظ عن الفساد في الأرض،ومن تشنيع كبير على هذا الصنيع، وذلك في مواطن متعددة ومواقف مختلفة مما يدل على أن حفظ البيئة من الفساد مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، ومما جاء في ذلك ،قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ ٥٦ ﴾[17] و قوله تعالى : ﴿ وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٖ مَّشۡرَبَهُمۡۖ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴾[18] وقوله تعالى: ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾[19]،وغيرها من النصوص التي تبين بما لايدع مجالا للتردد في اعتبار حفظ البيئة مقصدا شرعيا ضروريا.

والبيئة المقصودة في الإسلام من منظور النجار؛ ذلك المفهوم الشامل الذي يعبر عنه الفساد في الأرض والذي يشمل الفساد الأخلاقي والاجتماعي والديني والبيئي.[20] ومن هنا جاءت أحكام الشريعة المتصلة بهذا المقصد أحيانا مجملة عامة، وأحيانا مفصلة ،لكنها تهدف كلها إلى تأسيس ثقافة بيئية تعصم التصرف الإنساني من الاعتداء على المحيط الطبيعي بالفساد في أي موضع كان فيه،وفي أي مستوى حضاري وصل إليه.

وأما مستويات حفظ البيئة فيعددها في العناصر التالية:

1 ـ حفظ البيئة من التلف.

2 ـ حفظ البيئة من التلوث .

3 ـ حفظ البيئة من فرط الاستهلاك.

4 ـ حفظ البيئة بالتنمية.[21]

وبهذه النظرة الشاملة والعميقة لقضايا البيئة، وفلسفة حفظها، يكون التشريع الإسلامي قد قدم للبشرية وسائل الحفاظ على البيئة المحضن الطبيعي للحياة البشرية، الذي بدونه لا تتحقق كرامة الإنسان، ولا تظهر منزلته، ومكانته في الوجود ضمن سائر الموجودات الأخرى التي خلقها الله.

المقصد الثالث هو مقصد حفظ المجتمع:

إن التطور المذهل الذي حصل في المجتمعات البشرية، وطريقة الحياة الحديثة والمعاصرة، من جميع الوجوه، سواء ما تعلق منها بالمسكن أو الملبس، أو المشرب، أو العمل والكسب ، وغيرها، كل ذلك حياة المجتمع الإنساني تتخذ شكلا مخالفا ومغايرا تمام التغاير لما كان عليه من قبل، وقد أفرز هذا الوضع الجديد علاقات اجتماعية جديدة،ووضعيات إنسانية تتطلب مفاهيم جديدة وأفكارا جديدة لرعاية شؤون الإنسانية،ولا بد في هذه الحالة أن تكون للشريعة الإسلامية كلمتها، فهل نجد في الفكر الإسلامي ما يمكننا من التعامل مع هذه المستجدات؟ هذا الإشكال هو الذي يهدف النجار إلى الإجابة عنه من خلال اهتمامه بهذا المقصد الذي يسميه (مقصد حفظ المجتمع).

ولأن القدامى من علماء الأصول القدامى لم يلتفتوا إلى هذا المقصد للاعتبارات التي أشرنا إليها، بل كان المقاصديون القدامى يركزون في حديثهم ـ كما يقول النجارـ على حفظ مصالح العباد على حفظ مصلحة الفرد، وكيان الإنسان كفرد دون الالتفات إلى مقصد آخر أعظم منه، وهو حفظ مصلحة الجماعة، مع أن هذه أعظم وأشمل وأفيد للمجتمع.

وأكثر ما كان يركز عليه علماء الأصول والمقاصد هو لفت الانتباه إلى المصلحة الفردية بالأساس وضرب الأمثلة كله يكاد ينحصر فيما تتحقق به المصلحة الفردية.أما حفظ المصلحة الجماعية فقد غاب عن اهتمام المقاصديين، ولم يضف إلى تلك الضروريات التي يجب أن تحفظ.

ولهذا وفي ظل الحياة الاجتماعية المعاصرة التي يطبعها التشابك والتعقيد والتوسع والتي أصبح فيها المجتمع هو المحدد الأكبر لمسارات الحياة، ولما تقلص البعد الفردي الفئوي مسافات كبيرة ولكون الشريعة في مبناها

العام ومقصدها الكبير هو العمل على الحفاظ على سلامة المجتمع ومره بكل أسباب العطاء والتعمير والسلامة،كان من الواجب على الفكر المقاصدي أن يتجه إلى الاهتمام بمراعاة مقصد حفظ المجتمع، وأن يجعله مقصدا مستقلا من المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية[22] .

وعليه يرى الدكتور النجار في سياق حديثه عن وجوب الاعتناء بهذا المقصد الشرعي وضرورة الالتفات إليه، أن يتجه الفكر المقاصدي الإسلامي إلى "بيان أسس وقواعد وأحكام هذا المقصد العظيم بصفة واضحة ومباشرة وإخراجه من العموميات كما درج عليه التقسيم التقليدي السائد في مقاصد الشريعة.ولكن كيف يتحقق مقصد حفظ كيان المجتمع الإنساني؟ ذلك هو السؤال المطروح والذي يحتاج إلى جواب .

سبيل تحقيق مقصد حفظ الكيان الإنساني:

إن المجتمع الإنساني اليوم أصبح شبكة معقدة من العلاقات بين مكونات متعددة،فعلاقات بين الأفراد،وعلاقات بين الفرد والهيئة الاجتماعية العامة،وعلاقات بين الفرد وبين القيادة العليا للمجتمع متمثلة في الدولة أو ما يقوم مقامها ،وعلاقات بين الفرد وبين المؤسسات الاجتماعية مثل الأسرة وغيرها،وكل هذه العلاقات تتنوع إلى علاقات روحية أخلاقية،وعلاقات قانونية تنظيمية،وينتظم من كل ذلك بناء متكامل يتجاوز في معناه معنى النسل أفرادا،وهو ما نطلق عليه كما يقول النجار (اسم الكيان الاجتماعي) الذي يتميز بعنصرين أساسيين فيه لا يقوم له وجود إلا بهما ،هما : (المؤسسة الاجتماعية،والعلاقات الاجتماعية).فالمجتمع الإنساني اليوم لا يصلح ولا يتقيم له الحال إلا بصلاح هذين العنصرين،الذين بصلاحهما يتمكن الإنسان من أداء وظيفته الوجودية في الحياة على وجه الأرض ،ولهذا الاعتبار جاء الدين الإسلامي بما يجعل العناية بالعنصرين المذكورين ،وتحقيق الصلاح فيهما مقصدا شرعيا ضروريا.[23] ويتحقق ذلك وفق العناصر التالية:

أولا: حفظ المؤسسية الاجتماعية:ويتم بما يلي:

أ ـ الحفظ بثقافة المؤسسية.

ب ـ الحفظ بمؤسسة الأسرة.

ج ـ الحفظ بمؤسسة الدولة: ويكون باعتماد الشورى كآلية للدولة، والمجتمع هو مصدر السلطة.

ثانيا :حفظ العلاقات الاجتماعية:ويتم بالتالي:

أ ـ الحفظ برابطة الأخوة.

ب ـ الحفظ بميزان العدل.

ج ـ الحفظ بعلاقة التكافل .[24]

المنحى التجديدي في تقسيم المقاصد وإعادة صياغتها في إطار كلي عام:

إن أهم ما نلاحظه ونحن نتحدث عن المنحى التجديدي في محاولة شيخنا وأستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار ،هو دعوته إلى إعادة ترتيب المقاصد، وقف تقسيم يراعي مستجدات الحياة من جهة، ويراعي الأبعاد الإنسانية كلها مما يتيح لها أن تكون أكثر فاعلية في النظر الفقهي وفي توجيه السلوك العملي نحو موافقة أحكام الشريعة، وأن تكون متصلة بجميع مظاهر الحياة .

وإذا كانت مقاصد الشريعة هي المقاصد التي تحفظ تلك الكليات العامة، وإن هذا الحفظ يتم بما هو ضروري وما هو حاجي وما هو تحسيني، وكل الأمثلة التي تضرب للمقاصد الحاجية والتحسينية إنما هي أمثلة تعود كلها عند تبنيها إلى حفظ الكليات.

وأنها جاءت ممحضة لما فية خير الإنسان،وشاملة في تحقيق ذلك الخير بكل أوجه حياته وفي جميع ما يكون عليه من أوضاع ،فإنه يحسن أن تدرج المقاصد الكلية التي هي أصول المقاصد ضمن الرؤية الشمولية للإنسان التي جاءت بها الشريعة، فقد جاءت هذه الشريعة تقصد إلى تحقيق مصلحة الإنسان في دوائر متوسعة تبتدئ بقيمة وجوده ،والغاية من حياته باعتباره نوعا وتمر بوجوده فردا، وبوجوده مجتمعا، لتنتهي إلى وجوده كائنا في محيط مادي[25].

وإذن وبما أن هذه الشريعة جاءت في كل دائرة من تلك الدوائر لتحفظ الإنسان ليقوم فيها بدوره الذي خلف من أصله فإن الدكتور النجار يرى لو

أن تلك المقاصد الشرعية الكلية قد أدرجت ضمن هذه الدوائر فكان ذلك أوعى إلى أن تكون أكثر فاعلية في النظر الفقهي وفي توجيه السلوك العملي ليوافق أحكام الشريعة إذ تكون عندئذ متصلة بجميع مظاهره الحياة في مشهد شامل، يدل أن تبقى في تقسيمها مجردة غير مرتبطة بمشاهد الحياة"[26] .

وبهذا المنحى يتجه النجار إلى تبني تقسيم المقاصد الشرعية وفق أبعاد جديدة ،ويدعو إلى إدراج أبعاد جديدة لها ضمن إطار الكليات الضرورية التي تضافرت جهود القدامى في وضعها والتأصيل لها،وبهذا فهو يحاول الخروج بها من إطارها التقليدي إلى إطار كلي عام يشمل دوائر الحياة الإنسانية كلها بأبعادها المختلفة لتتوافق على المستجدات العصرية، وتواجه القضايا المستحدثة بثبات وقوة ومرونة تحافظ على كيان الإنسان وجوهره وتعالج مشكلاته بواقعية.

وقد كشف لنا عن جوهر محاولته هذه ،وعن أهم ما يمكن أن نلمحه بادئ ذي بدء فيها من النزوع نحو التجديد والإضافة، ومحاولة تفعيل المقاصد بقوله:" وبناء على هذه الملاحظات التي أوردناها على التقاسيم السابقة المأثورة، في مدونة مقاصد الشريعة، واعتبارا لما حدث من تغييرات في الحياة الإنسانية، انتهت بها إلى تشابك وتعقيد أفرزت مصاعب وأزمات، وأبرزت مطالب وحاجات، فإننا نستمد فيما يلي من بحث في مقاصد الشريعة تقسيما يقوم على تصنيفها بناء على معالجاتها لقضايا الإنسان في دوائر حياته، ابتداء من قيمة حياته الإنسانية، وانتهاء إلى المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه، إدراجا في كل دائرة في تلك الدوائر للمقاصد الكلية المتضمنة لحفظ مصلحة من الصالح العليا، وبيانا لطرق حفظها، وتمثيلا بأمثلة موضحة لذلك تشمل على أساس تراتيبي ما هو ضروري وما هو حاجي تحسيني "[27] .

هذه هي ملامح التجديد التي استطعنا الوقوف عندها في محاولة شيخنا وأستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار، وقد أوجزناها في سياق محاولتنا رصد حركة التجديد والتأصيل لدى مدرسة المغرب الإسلامي الأصولية في موضوع المقاصد الشرعية،ونحن وإن كنا قد اختصرناها هنا، فإننا عازمون

بإذن الله على الرجوع إليها وعرضها بمزيد من النقد والتحليل والمقارنة في بحث آخر متى توفر لدينا الوقت والمراجع اللازمة.

الهوامش:

(1) أنظر الدكتور عبد المجيد النجار : مقاصد الشريعة . ص 238.

(2) انظر: النجار: نفسه، ص50

(3) انظر: النجار، نفسه، ص50

(4) انظر: النجار، نفسه 51.

(5) النجار : المرجع نفسه . ص 51.

(6) النجار : المرجع نفسه . ص 53.

(7) انظر: النجار: نفسه، ص52.

(8) انظر النجار: نفسه، ص52.

(9) انظر النجار: نفسه، ص 52.

(10) انظر النجار: نفسه، ص 208و 209.

(11) انظر: النجار: نفسه، ص 207.

(12) النجار : نفسه ، ص 208.

(13) النجار : نفسه ، ص 208.

(14) النجار : نفسه ،ص 208.

(15) النجار : نفسه ،ص 209.

(16) النجار : نفسه ،ص 209.

(17) الأنفال/ 56.

(18) البقرة / 60.

(19) القصص / 77.

(20) انظر النجار : نفسه، ص 210و 211.

(21) انظر النجار :نفسه ، ص 212 ـ 230.

(22) النجار : المرجع نفسه . ص 53.

(23) انظر النجار: نفسه، ص 157و158.

(24)انظر النجار: نفسه، ص157 ـ 180.

(25) انظر: النجار، نفسه، ص55–56.

(26) انظر: النجار، نفسه، ص55–56.

(27) الدكتور النجار، نفسه، ص55–56.

الرسائل والأطاريح

أطروحة دكتوراه:
ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر

ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر

د.السعيد رحماني

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر هو عنوان أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها الطالب الباحث السعيد رحماني لنيل شهادة دكتوراه العلوم بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر، تحت إشراف الأستاذ الدكتور يوسف حسين، وذلك بتاريخ 18 نوفمبر 2008 م.

ونوقشت بقاعة المطالعة أمام لجنة علمية متكونة من السادة الأساتذة الآتية أسماؤهم:

1. الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيسا .
2. الدكتور عزيز سلامي مقررا مساعدا .
3. الأستاذ الدكتور السعيد عليوان عضوا
4. الأستاذ الدكتور عمار جيدل عضوا.
5. الأستاذ ة الدكتورة شافية الصديق عضوا.
6. الأستاذ الدكتور عبد القادر بخوش عضوا.

وبعد المناقشة العلنية والمداولة السرية تم منح الطالب الباحث شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص أصول الدين، بتقدير مشرف جدا بإجماع أعضاء اللجنة.

وفيما يلي ملخص للأطروحة :

إن ظاهرة التكفير من أخطر الظواهر التي عرفها العالم الإسلامي وابتلي بها الفكر الإسلامي قديما وحديثا، ونظرا لخطورة هذه الظاهرة وآثارها السيئة، والخطيرة على الإسلام والمسلمين، فقد التفت إليها الباحثون والدارسون من العرب والمسلمين ومن غيرهم من المهتمين بالشأن الإسلامي.

وقد وقع اختيارنا على هذا الموضوع الشائك والحساس قصد دراسته، وبحثه من جوانبه المختلفة بغية الوقوف على الأسباب الحقيقية التي تقف وراء هذه الظاهرة، واكتشاف الأبعاد والآثار السلبية التي تركتها على الأمة وعلى المجتمع، وعلى الفكر الإسلامي، وعلى العلاقة بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى.

أما الأسباب التي دفعتني إلى بحث هذا الموضوع فهي كثيرة منها ما سلف ذكره ومنها أخرى ورد ذكرها في مقدمة الدراسة.

إن هذه المحاولة التي تهتم بدراسة هذا الموضوع، جاءت تحت عنوان (ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر) ـ لكي أركز فيها على التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر نظرا لخطورته وانتشاره غير المسبوق، وآثاره المدمرة على الإسلام والمسلمين.دون أن أغفل البدايات الأولى للتكفير في العالم الإسلامي وآثاره.

وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة ومدخل تمهيدي،وخمسة أبواب، أما المقدمة فقد بينت فيها أهمية الموضوع وحاجته إلى بحث أكاديمي معمق، وذكرت الأسباب التي جعلتني أختاره، كما بينت المنهجية المتبعة في إنجازه،والخطة المعتمدة في ذلك،دون أن أنسى الإشارة إلى أهم الدراسات التي اهتمت بموضوع التكفير .

أما التمهيد فقد خصصته للحديث عن أهم المصطلحات الواردة في عنوان الأطروحة، ومن ثم حاولت بيان معنى مصطلح الفكر الإسلامي، وبينت طبيعة وخصائص الفكر الإسلامي،كما تحدثت عن مسألة مهمة هي بيان معنى الدين ومدى حاجة البشرية إليه ومعناه عند العلماء المسلمين، وبينت أيضا طبيعة النصوص الدينية وصعوبة فهم الدين فهما منضبطا ودقيقا، بعيدا عن التأويل والتمحل المغرض الذي لا يتصف بالموضوعية.

أما صلب الرسالة، ومحتواها الرئيسي، فقد جعلته في خمسة أبواب. جاء الباب الأول بعنوان (ظهور الإسلام وتكون العقيدة الإسلامية) مقسما إلى سبعة فصول ،تحدث الفصل الأول عن أهم حدث عرفته البشرية هو نزول

القرآن وتكون العقيدة الإسلامية ونشأة المجتمع المسلم الذي يقوم على مبادئ العقيدة الإسلامية التي استقرت في نفوس المؤمنين الذين آمنوا بالرسول واتبعوه.

ثم جاء الفصل الثاني لتناول مفهوم الإيمان وحقيقته، وكيف يقوم الإيمان بالنفس ويستقر بها فلا يغادرها أبدا لأنه مرتبط بالعقل والوجدان والعمق الداخلي والنفسي للإنسان.فالإيمان بالله تعالى هو قناعة عقلية ونفسية تستقر في نفس الإنسان وتلتصق بذاته تماشيا مع فطرته التي فطره الله عليها منذ الأزل كما بينته آية العهد.كما تحدثت في هذا الفصل أيضا عن معنى الكفر وأقسامه وبينت أن الكفر له معان عدة منها ما يعني الخروج من الملة ومنها ما يعني ما هو دون ذلك ،كما بينت المعاني المتنوعة التي ورد بها لفظ الكفر في كل من نصوص القرآن وأحاديث الرسول ﷺ ،إذ تبين من خلال هذا الفصل أن لفظ الكفر قد يطلق ويراد به المعنى الاصطلاحي للكفر أي المعنى المخرج من الملة، وقد يرد ويراد به غير ذلك وهو أكثر استعمالات القرآن والحديث النبوي الشريف.

وجاءت باقي الفصول مخصصة لبحث موقف الفقهاء والمتكلمين من قضيتين مهمتين هما علاقة الإيمان بالعمل وزيادته ونقصانه وأثر المعاصي عليه، ومسألة الذنب والكبيرة وأثرها على حقيقة الإيمان وموقف الفقهاء والمتكلمين من مرتكب الكبيرة . وفي هذه المسألة توصلت الدراسة إلى أن العلماء والفقهاء المشهود لهم بالعلم والمكانة يقولون بعدم كفر مرتكب الكبيرة، وبعدم خلوده في النار على عكس الفرق والتنظيمان الغالية المكفرة منذ فرقة الخوارج إلى فرق الغلو والتطرف في هذا العصر.

وأود أن أشير هنا إلى أن هذا الباب يعد الأساس النظري والمعرفي لما سيأتي من باقي أبواب وأبحاث الدراسة.

أما الباب الثاني فقد خصصته لبحث ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي القديم ،فقسمته إلى سبعة فصول تناولت في الفصل الأول تعريف التكفير وبينت أنه حكم شرعي من اختصاص الشرع لا يحكم به إلا القضاء الشرعي، وان التكفير هو الحكم على المسلم بالكفر والخروج من الملة .

وهذا الحكم له تبعات كثيرة وخطيرة على الفرد وعلى أسرته وعلى حياته وعلى علاقاته بالمجتمع المسلم وبالحياة الإسلامية برمتها.

ثم بينت الأحكام المتعلقة بالتكفير من مختلف جوانبه، والضوابط التي وضعها الفقهاء والمتكلمون للحد من ظاهرة التكفير وتأثيرها عليهم وعلى المسلمين وهذه الضوابط كثيرة لكن أهمها:

- لا يكفر أحد من أهل القبلة .
- لا يكفر المتأول من المذاهب الإسلامية.
- لا يكفر بلازم المذهب ،لأنه من أكثر ما يكفر به.
- القطعي من العقائد و الأحكام التي يكفر منكرها.

فهذه الأمور تسمى بالضوابط، وهناك مجموعة أخرى من الأمور التي يجب مراعاتها والنظر إليها للحد من التكفير بين المسلمين وتسمى القواعد، وهي بدورها كثيرة لكن أهمها ما يلي:

- الدخول في الإسلام يكون بالنطق بالشهادتين .
- الحكم بالإسلام على الشخص منوط بالظاهر أما الباطن والسريرة فأمرها موكول إلى الله تعالى.
- كل من نطق بالشهادتين من المسلمين فهو معصوم الدم والمال والعرض.

وغيرها من القواعد التي وردت في صلب البحث مفصلة.

وفي الفصل الرابع تناولت بالبحث والدراسة الخوارج كأول فرقة تمارس التكفير الشمولي في تاريخ المسلمين وبينت أهم الأسباب التي أدت إلى ظهورها والأفكار التي تقوم عليها مواقف هذه الفرقة ،وفي مقدمتها تكفير مرتكب الكبيرة وكل من يخالف أرآء وعقائد الخوارج ولو كان من كبار الصحابة كعثمان وعلي والخروج على الحكام أتفه الأسباب واختيار المواجهة المسلحة والعدوان على الأرواح والممتلكات كأسلوب وحيد لمواجهة الخصوم والمخالفين .فقد استباح الخوارج أرواح المسلمين

وأعراضهم وأموالهم وممتلكاتهم ،ونشروا فيهم السيف والقتل دون تمييز بين صغير وكبير وبين مسن وطفل ،بين محارب ومسالم.

ثم حاولنا بعد ذلك تعداد وحصر أهم النتائج والآثار التي تركها فكر الخوارج ومسلكهم على الأمة الإسلامية، وموقف العلماء القدامى من أفكار وتصرفات هذه الفرقة، ومواجهتها بكل السبل والطرق لدفع ضررها وشرها على الأمة الإسلامية.

وأما الباب الثالث فقد جعلته للحديث عن ظهور الحركات الإسلامية في العصر الحديث ،وفيه تناولت بالبيان والتحليل الظروف التي كان عليها العالم الإسلامي قبل بداية ظهور الحركات الإسلامية الحديثة ،وكيف كان وضع العالم الإسلامي قبيل قيام تلك الحركات الإصلاحية التي اتخذت لنفسها شعارا، هو إعادة بعث وإحياء القيم والتعاليم الإسلامية في العالم الإسلامي،بعد موجة الغزو العسكري والاحتلال الفكري والاقتصادي .

ثم بعد ذلك انتقلت إلى الحديث عن أول الحركات الإسلامية ظهورا متمثلة في دعوة محمد بن عبد الوهاب، التي تعد أول حركة منظمة تدعي العودة إلى الحياة الإسلامية وبعث الشريعة المحمدية في الواقع الإسلامي.

ومن أهم ما ركزت عليه البحث هنا هو الأسس والأفكار التي تدعو إليها الحركة، وأهم العقائد التي تتبناه، والمميزات التي تتميز بها، إن في المنهج والطريقة وإن في الأفكار والمنطلقات.ومن أهم ما توقفت عنده في هذا الفصل المخصص للحركة الوهابية، مميزاتها.وقد حصرتها في النقاط التالية:

1- التركيز على التوحيد والاهتمام به على حساب سائر الأمور الأخرى.

2 - تقسم التوحيد تقسيما جديدا يقوم على ثلاثة أصول هي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات.

3 – التمسك بحرفية النص والجمود في التفسير والفهم والانغلاق على المذهب الحنبلي دون سواها من المذاهب الفقهية الأخرى.

4 – اتهام المسلمين من غير الوهابيين بالجاهلية والشرك وعبادة القبور والأضرحة.

5 – ادعاء امتلاك الحقيقة والصواب دون سائر المذاهب الإسلامية السنية الأخرى.

أما الفصل الثالث فقد تناولت فيه حركة الإخوان المسلمين بالبحث والتحليل واضعا في المقام الأول نشأة الجماعة والأفكار الرئيسية التي تدعو إليها ،ثم الآثار التي تركها فكر الحركة على من جاء بعدها من الأفكار والتنظيمات، كما درست وبينت موقف الحركة من الغلو والتكفير من خلال مواقف قادتها وزعمائها كحسن البنا وحسن الهضيبي وبينت أن موقف كل منهما كان ضد الغلو والتكفير سواء بالأقوال أو بالأفعال. وأن كل فكر متطرف أو تكفيري كان نشازا عن خط مؤسسها ومن خلفه من بعده.

وجاء فصل آخر من فصول الباب الثالث يتناول دراسة فكر سيد قطب ومقولاته الأساسية وعلاقتها بالفكر التكفيري، وموقف العلماء والمفكرين المعاصرين من تلك المقولات والرد عليها.

أما الباب الرابع فقد خصصته لدراسة تجليات الفكر التكفيري في العصر الحديث، وقسمته إلى عدد من فصول،تناولت في كل فصل قضية مهمة من القضايا التي تسعى الدراسة إلى بحثها بحثا أكاديميا،ومن هنا تحدثت عن الجماعات التي سلكت منهجا متشددا قائما على أصول فكرية من أهمها وأخطرها القول بكفر المجتمعات الإسلامية والحكومات القائمة في العالمين العربي والإسلامي ووجوب الجهاد والقتال لهذه الحكومات ولهذه الشعوب المرتدة عن الإسلام في هذا الزمان وأنها هي الجماعة الحق التي يجب اتباعها ومبايعة قادتها وزعمائها،فكان من نتائج هذا الفكر أن صار كل مسلم لا ينتمي إلى هذه التنظيمات هدفا مشروعا للقتل وكل عالم أو زعيم سياسي أو رجل دولة معرض للاغتيال والتصفية الجسدية .وقد تم عرض أفكار ورؤى أهم التنظيمات التي تنهج مسلك التشدد والغلو والتكفير،ممثلة في تلك التنظيمات التي ظهرت في مصر كجماعة التكفير والهجرة وحركة الجهاد والجماعة الإسلامية ،ثم التكفير السلفي ممثلا في احد أهم من يتسم منهجه وأسلوبه بالتكفير والتشدد والغلو الربيع المدخلي، وكذلك جماعة الأحباش التي تكفر المسلمين بمجرد إنكار بعض الفروع والجزئيات.

كما تحدثت عن أهم ما عرفه الفكر التكفيري من تطور في الفترة الأخيرة من تاريخه والمتمثل في المراجعات الفكرية والفقهية التي أقدم عليها زعماء ومنظروا هذه التنظيمات المتشددة والمكفرة بعد صراع دموي مرير وطويل مع الحكومات في كثير من بلاد العرب والمسلمين، وقد ركزت على مصر باعتبارها أكبر دولة وأول دولة ظهرت فيها هذه التنظيمات ومارس فيها الفكر التكفيري تجلياته ،صراعا وعنفا دمويا ،طال رجال الحكم وقادة الفكر وعامة الناس.

كما لم أهمل في هذا الباب الحديث عن أهم ما تميز به الفكر التكفيري في الأيام الأخيرة من المراجعات الفقهية والفكرية لأهم مقولات الغلو والتكفير،وإعلان العودة إلى ما كان عليه علماء الأمة وفقهائها الأعلام في مختلف العصور والأزمنة، ومن مختلف المذاهب السنية.

أما الباب الخامس والأخير من الأطروحة فقد بحثت فيه أسباب التكفير المعاصر، وتتبعت آثاره على واقع الحياة الإسلامية بمختلف جوانبها.وكذلك المخالفات التي وقع فيها المكفرون بنهجهم التكفيري الدموي، كما بينت موقف الفكر الإسلامي المعاصر من التكفير ممثلا بكثير من العلماء والمفكرين الذين بحثوا الظاهرة ودرسوها في مختلف مراحلها، أو الذين عايشوا بعض هذه التنظيمات من قريب.

وفي نهاية الدراسة وقفت على أهم ما تركه التكفير من النتائج والآثار السيئة على الأمة الإسلامية.

النتائج المستخلصة من الدراسة :

أما أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة من خلال أبوابها الخمسة التي لخصت أهم ما جاء فيها من المباحث فيما قدمت من الملخص،فهي كالتالي:

أولا: التكفير من أخطر الظواهر التي عرفها المجتمع الإسلامي منذ مقتل الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه، إلى يومنا هذا.

ثانيا: إن إرهاصات ظاهرة التكفير بدأت مع النقاش الذي ثار بعد حادثة مقتل عثمان.

ثالثا: ظاهرة التكفير لم تبق محصورة في نطاق السياسة، بل تعدته إلى مجالات أخرى، كالفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، والأحزاب السياسية.

رابعا: التكفير لم يكن قائما على مرجعية عقائدية ،ومستندا إلى خلفية سياسية إلا مع فرقة الخوارج ،حيث تداخل عندهم السياسي بالعقائدي، وخاصة في مفهوم الحاكمية ومسائل الإيمان ومرتكب الكبيرة.

خامسا: كشفت الدراسة عن افتقاد أصحاب الفكر التكفيري إلى الحجة الشرعية منذ عهد النبوة.

سادسا: إن أفضل وسيلة لمواجهة الفكر التكفيري هو الحوار والمناقشة العلمية، التي يتولاها العلماء،تأسيا بما فعله ابن عباس والإمام علي كرم الله وجهه.ولنجاعة هذا الأسلوب.

سابعا: إن ظهور التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر يرجع إلى أسباب كثيرة، ومتنوعة، ومتداخلة.

ثامنا: تبين من خلال الدراسة أن هناك تطابقا في الفكر والممارسة بين التنظيمات التكفيرية المعاصرة، وفرق الخوارج في كثير من الأوصاف والسلوكات والأفكار.

تاسعا: إن آثار التكفير المدمرة تمس الدين والإنسان والمجتمع والدولة من مختلف الجوانب.

عاشرا: تبين من خلال الدراسة أن مآل الفكر التكفيري إما إلى:

ـ الاندثار والزوال.

ـ أو الرجوع إلى الاعتدال ونبذ التكفير.

وبهذا نكون قد قدمنا محاولة للمساهمة في إثراء الفكر الإسلامي الأصيل بهذه الدراسة.

والحمد لله رب العالمين.

الهيئة العلمية

هيئة التحرير	
رئيس التحرير ا.د. يوسف حسين E-mail : ihocine@hotmail.com	نائب رئيس التحرير د. عز الدين معميش

مستشارو التحرير

أ.د محمد المدني بوساق.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض
أ.د كمال بوزيدي.....	كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الجزائر
أ.د. نور الدين عباسي.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. محمد الأمين بلغيث.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. عبد القادر بخوش.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
أ.د. رضوان بن غربية.....	جامعة دبي/ الإمارات
د. محمد حسن المرزوقي.....	جامعة الإمارات
د. مصطفى أكرور.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. لخضر حداد.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. السعيد رحماني.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. محمد جعيجع.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. ميحي التهامي.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. يوسف بلمهدي.....	جامعة الجزائر
د. محمد هيشور.....	جامعة وهران
د. الطاهر بلخير.....	جامعة وهران
د. خير الدين سيب.....	جامعة وهران
د. دباغ محمد.....	جامعة أدرار
د. بوزيد كيحول.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض