مجلة الدراسات الإنسانية
تصدرها كلية الآداب والدراسات الإنسانية – كريمة – جامعة دنقلا
مجلة نصف سنوية – محكمة – العدد السابع والعشرون يناير 2022م

رئيس هيئة التحرير:
د. الرشيد محمد إبراهيم أحمد
رئيس التحرير:
د. نصر الدين سليمان علي
نائب رئيس التحرير:
د السيد بخت أحمد بخت

سكرتارية التحرير :
د. أميرة علاء الدين صالح
د. مجدي سليمان حمزة

مستشارو التحرير
أ. د. عباس سيد أحمد زروق
أ. د. حسن علي الساعوري
أ.د. محمد عز الدين علي محمد
أ. د. عبد القادر محمود عبد الله
أ.د. علي عثمان محمد صالح
أ. د. محمد المهدي بشرى
أ. د. كباشي حسين قسيمة
أ. د. محمد مهدى إدريس

قواعد النشر

تُعنى المجلة بترقية البحث العلمي في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية وتهتم – على نحو خاص – بنشر البحوث والدراسات ومراجعات الكتب والتقارير العلمية والندوات المتخصصة، كما ترحب بالمناقشات الهادفة والموضوعية لما ينشر فيها.

قواعد النشر بالمجلة:

* يقدم المقال أو الدراسة مطبوعاً على ورق 4A ومرفقاً معه قرص مدمج 3.5 فيما لا يزيد عن (7500) كلمة (25 صفحة) سواء باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية.
* ألاَّ يكون المقال قد سبق نشره أو قدم للنشر في جهات أخرى، كما لا يجوز إعادة نشرها - كاملاً أو جزئياً - في وعاء آخر، إلاَّ بأذن خطي من المجلة.
* توضع إحالات المراجع في داخل النص وفق طريقة جامعة هارفارد (الطريقة الأمريكي) للتوثيق، وهي كما يلي: (الإسم الثالث سنة النشر، ص). هذا في حال أسماء الكتاب الأجانب ومؤلفي المصادر العربية كالطبري. أما أسماء مؤلفي المراجع العربية، فتكتب ثلاثية مثل (أميرة علاء الدين صالح 2008م، ص109).
* أما ترتيب المراجع في القائمة المراجع فيرد وفقاً لما يلي: في حال المراجع الأجنبية والمصادر العربية: اسم العائلة /اسم الشهرة، الاسمين الأولين سنة النشر، عنوان الكتاب/ المقال ، دار النشر، مكان النشر، (تضاف صفحات المقال في حال الدوريات)؛ بينما تكتب أسماء مؤلفي المراجع العربية ثلاثية في هيئتها العادية، وتليها بقية البيانات.
* عرض المقالات والبحوث على محكمين مختصين في مجالات المجلة لإجازتها وتقوم المجلة بإخطار أصحاب المقال بقرار المحكمين، ولها حق إجراء أي تعديلات شكلية جزئيه قبل نشر المادة دون أن يخل ذلك بمضمون المادة المنشورة في حالة الموافقة بنشرها.
* تقبل البحوث من كافة الباحثين من داخل وخارج السودان.
* الأفكار والمعلومات الواردة في البحوث تعبر عن آراء كتابها وليس بالضرورة تبنيها من قبل كلية الآداب والدراسات الإنسانية.
* تمنح المجلة كاتب المقال ثلاث نسخ من العدد الذي يحتوي على مقاله.
* أصول المقالات التي ترد إلى المجلة لا تسترجع سواء نشرت أم لم تنشر.
* تحتفظ المجلة بكافة حقوق النشر.
* ترسل البحوث باسم السيد / رئيس هيئة التحرير ـ كريمة ص. ب 58 أو على البريد الإلكتروني على عنوان المجلة magazinearts@yahoo.comأو بالفاكس 0024923122954- تلفون 00249912664291

Guidelines for Authors

Human studies journal is a half-year publication representing articles in the field of social sciences and humanities aiming to pursue research and form a meeting for ground exchange of opinions. The Journal welcomes articles, books, reviewsand scientific reports.

* Submitted manuscripts should be written in Arabic, English or French, in the range of 7500 words (ca.25 pages). Typed in an A4 size paper along with a CD or 3.5 disk.
* The manuscripts should not have been published previously and should not be published elsewhere, in full or in part, without a written permission from the chief editor.
* References should be cited according to the Harvard University style of citation (the American style) (the surname year, p.), that's in case of references written in non-Arabic languages, or even in case of the classical /medieval Arab authors, such as Al-Tabari. The names of modern Arab authors should be written in its treble form, as (Amira Alaa El-Din Salih 2008, p.109).
* The bibliography should be arranged at the end of the text in the following order, in case of non-Arab authors and classical/medieval Arab writers: family name, the first two names year of publication, title of the book or article, (in case of book, name and place of publisher. In case of article journal serial number and article pages number). In case of modern Arab authors, the name should be written in its treble form.
* Submitted manuscripts would be evaluated by specialists in the field. If accepted, articles can be subjected to minor modifications.
* Each author is entitled to obtain 3 copies of the journal in which his/her article is published.
* The views expressed in the papers are the sole responsibility of the authors.
* Manuscripts will not be returned to their authors.
* Corresponding address : P.O.box:58 Karima, Sudan.
  e-mail : magazinearts@yahoo.com
  Fax : 0249231822954
  Tel : 0249912664291

كلمة العدد

يسعدنا أن نضع بين يدي القارئ الكريم العدد السابع والعشرون من مجلة الدراسات الإنسانية ، وهي خلاصة مسيرة امتدت لعشرة اعوام 2006- 2022م ، وقد جاء هذا العدد حافلا بالعديد من الأبحاث في مجال العلوم الإنسانية .

ونحن في هذا العدد يسعدنا أن نعبر عن اسفنا الشديد لانقطاع المجلة فى هذه الفترة لاسباب عديدة منها جائحة كروونا التى اجتاحت العالم واثرت على حركة المجتمع والحياة عامة كما لا ننسى الاضرابات والحياة السياسية العامة التى تعيشها البلاد مما شكل عقبة فى اصدارات المجلة. ولكن نوعد كل الاكاديمين والمثقفين الذين يتابعون صدور المجلة باننا بذلنا جهدنا لمواصلة تتابع الاعداد المتاخرة وبشكل متوالى حتى نكون مواكبين حتى يومنا هذا . مما يشكل لنا تواصلكم معنا دافعا للاستمرارية وتحديا في المحافظة علي هذا المستوي والسعي نحو الإستمرارية والتجويد.

وفي الختام نتقدم بالشكر لكل من ساهم في مسيرة المجلة ونسأل الله التوفيق للجميع.

هيئة التحرير

قائمة المحتويات

1- كلمة العدد..... 7

2- القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين وأثرها في ضمان الودائع المصرفية

د. عمر محمود حسن.....37

3- استدلال ابن حزم الظاهري علي وجود الله تعالى

د.صلاح بكري محمد محمد يوسف 57

4- الأدعية النبوية . دراسة تداولية

عز الدين علي مختار علي 81

5- مجادلة غير المسلمين في القرآن الكريم (الأساليب والخصائص)

د. صلاح ابراهيم عيسى أحمد..... 111

6- حقوق اللقيط الشرعية والمدنية دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال

الشخصيةالسوداني 1991م

د.جمال الطاهر حسن أحمد.....129

7- علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع وتطبيقاتها الفقهية

د. محمد بن خليفه راشد المديني..... 171

8- واقع وسائل التواصل الاجتماعي فى تنشيط الطلب على الفعاليات الترفيهيه فى المملكة العربية السعودية

د. عيد بن قعدان العتيبي..... 197

9- المرأة الفقيرة والإقصاء الاجتماعي

د. نوره المساعد و د.سعاد شديد.....223

القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين وأثرها في ضمان الودائع المصرفية

د. عمر محمود حسن
أستاذ الفقه المقارن المشارك بقسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الملك فيصل

ملخص البحث

يدور موضوع البحث حول بيان القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين وتأثيرها في ضمان الودائع المصرفية، وذلك من خلال الاستقراء والتتبع لما ذكره الفقهاء من قواعد فقهية وأحكام شرعية، ولا يخفى أهميته من حيث تعلقه بواقع الحياة الاقتصادية والتعاملات المالية المعاصرة، إذ إن التقصير في حفظ الأموال يؤدي إلى ضياعها، وإلحاق الضرر بالآخرين.

ولقد تناولت الدراسة التعريف بالتقصير، والوسائل التي تحول دون الوقوع به، والقواعد الفقهية المتعلقة بحالات ضمان الأمين، ثم بيان أثرها في الودائع المصرفية.

وكان من أهم النتائج التي توصلت إليها: أنَّ تقصير الأمين - فرداً كان أم مصرفاً- في حفظ الأموال يعرضه للمساءلة والضمان، كما أنَّ الوديعة المصرفية ضمانها يكيَّف بحسب نوعها.

الكلمات المفتاحية: الأمين، التقصير، التحوط، الضمان، الوديعة المصرفية، الحساب الجاري.

Abstract

The topic of the research revolves around the statement of the jurisprudential rules governing the trustee's default and their impact on guaranteeing bank deposits, through extrapolation and tracking of what the jurists mentioned of jurisprudential rules and legal provisions, and its importance is not hidden in terms of its relation to the reality of economic life and contemporary financial transactions, as failure to save money leads to lose it, and to harm others.

The study dealt with the definition of default, the means that prevent it, and the jurisprudential rules related to cases of trustee guarantee, and then explaining their impact on bank deposits.

Among the most important findings it reached: that the failure of the trustee - whether an individual or a bank - to preserve the funds exposes him to accountability and guarantee, just as the bank deposit and its guarantee are adapted according to its type.

Keywords: Secretary, default, hedging, guarantee, bank deposit, current account.

مقدمة

يُعدُّ المال من أهمِّ مقومات الحياة وأركانها، ولقد اهتمَّت الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً بأموال الناس وممتلكاتهم، ووضعت التشريعات والأحكام التي تحفظها لهم من الضياع والعدوان، وذلك بتحريم الاعتداء عليها ابتداءً، ثم جبرها وإزالة الضرر عنها في حال تلفها أو نقصانها بسبب العدوان عليها أو التقصير في حفظها.

وتشتد حاجة الناس اليوم إلى إيداع أموالهم في المصارف؛ للحفاظ عليها أو استثمارها وتنميتها والحصول على عوائد من ورائها.

ومع ظهور الأزمات المالية في الوقت الراهن، وكثرة ادعاء المؤتمنين هلاك الأمانات والودائع دون تعدٍّ منهم أو تقصير، كان لا بد من ضبط هذه الأمور في بحث فقهي يحدد التأصيل الفقهي لموضوع تقصير الأمين فيما استودع من أمانات، سواء أكان الأمين شخصية طبيعية أم اعتبارية كالمصارف.

إن دراسة موضوع حالات ضمان الأمين من خلال القواعد الفقهية يعطي تصوراً شاملاً، ورؤية واضحة للجهات ذات العلاقة التي قد تدخل للفصل بين الأطراف المتنازعة. ولذا جاء هذا البحث المعنون بـ:" القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين وأثرها في ضمان الودائع المصرفية"، مبيناً حرص الشريعة على حفظ الأموال واستقرار المعاملات.

تتجلى أهمية الدراسة ببيان الأمور التالية:

1. كونه يتعلق بأموال الناس وحقوقهم وتعاملاتهم، ولا يخفى أهميتها المتنامية في وقتنا المعاصر.
2. دراسة القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين، مما يسهل على القضاة والمحكِّمين التجاريين الوصول إلى الأحكام الشرعية.
3. تناول موضوع أثر التقصير في حفظ الودائع المصرفية بالبيان؛ من أجل المحافظة على الأموال، والعمل على تثميرها.
4. الوقوف على إعمال القواعد الفقهية في ضمان الودائع المصرفية.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

يد الإنسان في عقود الأمانات يدٌ أمينةٌ، يطالب بحفظها، وعدم التقصير في حقها. غير أن التقصير في الحفظ وارد، فيتضرر المودع، مما يؤدي إلى النزاع والخصام، والترافع أمام القضاء.

ونظراً لما يتمتع به الفقه الإسلامي من نظرة شمولية، وإزالته الضرر عن المتضررين، فإن البحث يحاول الإجابة على التساؤلات التالية:

1. ما هي حقيقة التقصير؟.
2. وما هي القواعد الفقهية الحاكمة للتقصير، والتي تحقق الإنصاف لجميع الأطراف؟.
3. وما هي طبيعة الودائع المصرفية وتكييفها الفقهي؟.
4. وما مدى سريان أحكام الضمان على الودائع المصرفية؟.

تهدف الدراسة إلى بيان التالي:

1. الكشف عن المنهج الشرعي في معالجة التقصير الذي يقع من الأمين.
2. تحديد معالم الشريعة الإسلامية في حماية أموال الآخرين من التقصير والإهمال.
3. حكم ضمان الودائع في المصارف الإسلامية، وحدود مسؤوليتها عنها.

توجد العديد من الدراسات الفقهية التي تناولت موضوع الضمان وما يتعلق به من أحكام، غير أني لم أعثر - فيما اطلعت عليه- من المراجع والدراسات الفقهية من

أفرد موضوع القواعد الفقهية المتعلقة بتقصير الأمين وتأثيرها في ضمان الودائع المصرفية.

يتناول البحث دراسة الأحكام الفقهية المتعلقة بتقصير الأمين في نطاق القواعد الفقهية ذات الصلة، والتي تبين حالات المساءلة من عدمها، وكذلك بيان أثرها في ضمان الودائع المصرفية.

1. اتبعت في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك بتتبع القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين، في المصادر الفقهية، ثم تحليلها وبيانها؛ التوصل إلى مجموعة من الأحكام والنتائج في هذا الإطار.
2. واتبعت المنهجية العلمية المتمثلة في:

أ- جمع المادة العلمية من مصادرها الأصيلة.

ب- التعريف الإجمالي بكل قاعدة متناولة بالبحث.

ج- إيراد النصوص من كتب الفقهاء، تدعيماً وإثراءً للمعلومة المتناوَلة بالبحث.

تحتوي الخطة على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة،

أولاً: تعريف التقصير والأمين، والألفاظ ذات الصلة.

ثانياً: التدابير الشرعية الواقية من الوقوع بالتقصير في المعاملات المالية (التحوط).

القواعد الفقهية المتعلقة بضمان الأمين، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: القواعد الفقهية المانعة لضمان الأمين.

المطلب الثاني: القواعد الفقهية الملزمة لضمان الأمين.

أثر القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين في ضمان الودائع المصرفية. ويتضمن مطلبين:

تعريف الودائع المصرفية وأنواعها.

أثر القواعد الفقهية المانعة والملزمة بالضمان على الودائع المصرفية.

أولاً: تعريف التقصير والأمين، والألفاظ ذات الصلة.

ثانياً: التدابير الشرعية الواقية من الوقوع بالتقصير في المعاملات المالية (التَّحوُّط).

تعريف التقصير لغة واصطلاحاً:

التقصير في اللغة: مصدر قَصَّر. يقال : قصَّر ثوبه: إذا جعله قصيراً، وقصَّر شعره: إذا أخذ منه، وقصَّر في الأمر: توانى فيه وفرَّ(ابن منظور؛لسان العرب؛5\9).

وأما التقصير في الاصطلاح: فإنه لا يخرج عن المعنى اللغوي؛ إذ المقصود به التَّواني والتَّفريط في ترك الاحتياط المطلوب بما هو حق له، أو بما أُذن له التصرف به من قبل الشرع، مما ينتج عنه إلحاق ضرر بمال الغير الذي أؤتمن عليه، كأن يتلف أو يضيع.

تعريف الأمين لغة واصطلاحاً:

الأمين في اللغة: هو الحافظ، ورجل أَمِنٌ وأمين بمعنى واحد، ومؤتمن القوم: الذي يثقون إليه ويتخذونه أميناً حافظاً، والأمانة: ضد الخيانة(ابن منظور؛لسان العرب،21/13 مقايس اللغة، ابن فارس، 133/1)

وأما الأمين في الاصطلاح: فإنه كذلك لا يخرج عن معناه اللغوي؛ إذ المقصود به من يأمنه الناس ويثقون به ولا يخافون خيانته. ولذا جاء في تعريفه: الأمين هو الإنسان الصّادق غير الخائن وهو المستودَع().

الألفاظ ذات الصلة وعلاقتها بالتقصير.

- **التَّعدي**: يقصد بالتَّعدي مجاوزة الحدِّ والقدْر(نزيه حماد، المصطلحات الاقتصادية، ص/141)

وفي الاصطلاح الفقهي: مجاوزة ما ينبغي الاقتصار عليه شرعاً أو عرفاً(البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 344/8). فهو إضرار بالغير بغير حق.

فقد يكون التَّعدي بمخالفة الشروط المتفق عليها في العقد، أو مخالفة ما جرى عليه العرف أو نحو ذلك.

يتبين من خلال ما تقدم الفرق بين التقصير والتعدي: في أنَّ التقصير من باب الترك والإهمال، أما التَّعدي ففيه قصد العدوان والإيذاء. فالتقصير ترك أمرٍ مُستطاعٍ ينبغي فعله، والتَّعدي فِعل أمرٍ لا يسوغ فعله(المرداوى، الانصاف، 6، /224).

- **التَّفريط:** يقال أفرط، إذا تجاوز الحَدَّ في الأمر. يقولون: إياك والفَرَط، أي لا تجاوز القَدْر. وكذلك التَّفريط، وهو التَّقصير؛ لأنه إذا قصَّر فيه فقد قَعَدَ به عن رتبته التي هي له(ابن فارس ،مقايس اللغة ،4/490).

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للتَّفريط عن معناه اللغوي، لذا نجد الفقهاء لم يتكلَّفوا في إنشاء تعريف اصطلاحي له؛ اكتفاءً بوضوح مفهومه اللغوي، واللّٰه أعلم.

والملاحَظ أنَّ التَّفريط مصطلح مرادف للتَّقصير، غير أنه يمكن القول بأن التَّفريط ينتج عادة إما من قلة الاعتناء والحفظ، أو من المبالغة والزيادة في الاستعمال.

أما التقصير فيكون عادة من قلة الاعتناء والحفظ ابتداءً، بمعنى أنَّ التفريط أعم من التقصير، واللّٰه أعلم.

- **الإهمال:** ويقصد به التَّرْك، وأهمله إهمالاً: خلَّى بينه وبين نفسه، أو تركه ولم يستعمله(ابن منظور ،لسان العرب،11/710، الفيومى،المصباح المنير،2/641). وأما الإهمال في الاصطلاح: **فإنه** لا يخرج عن معناه في اللغة، حيث يدور حول المعاني التي ذُكِرت.

وغالباً ما يطلق الفقهاء التقصير ويريدون به الإهمال أيضاً، إذ إنهما مصطلحان مترادفان لمعنى واحد.

ثانياً: التدابير الشرعية الواقية من الوقوع بالتقصير في المعاملات المالية (التَّحوُّط) (shln) سامى السويلم،ص14):

من المقاصد الشرعية حفظُ المال وتنميته؛ إذ به قوام الحياة وازدهارها، ولذا حرصت الشريعة على حماية أموال الناس، وحذَّرت من التعدي عليها، والتقصير في حفظها، وفرضت الضمان والتعويض على من يتسبب بذلك. وقد صرح القرافي ' أن الضمان- وهو من أبرز صور حفظ المال- مقصود العقلاء ('للقرافى، الفروق،3/292)

والتَّحوُّط في المنظور الإسلامي يقصد منه حفظ المال الذي تُجنِّبه المخاطر، كما أنه وسيلة من وسائل تنميته من خلال استثماره بالطرق المشروعة الآمنة.

ومن أجل ذلك وضعت عدة ضوابط وقيود كإجراء احترازي؛ تُجنِّب المال المخاطر، منها:

- حفظ الأموال في مكان تحفظ فيه عادة، ولذا لو وُكِّل إنسان مثلاً في توزيع زكاة، ووضع مال الزكاة في مكان لا يحفظ فيه عادة، ثم سُرِق، فإنه يضمن ذلك المال؛ وذلك نتيجة تقصيره وإهماله(الشربينى، الاقناع فى حل الفاظ ابى شجاع، 321/2).
- عدم دخول مدير الاستثمار - بصفته مؤتمناً على المال- في تجارات وصفقات دون دراسة الجدوى الاقتصادي منها. لذلك نجد الفقهاء قد نصُّوا على أنه لا يجوز للمضارب أو الوكيل أن يغامر بالمال فيما لم يؤذَن له فيه، وألا يتصرف تصرفاً يؤدي إلى الإضرار بالمال(المعايير الشرعية، ص1312/1311،).
- عدم مخالفة مدير الاستثمار، الأنظمة والقوانين المعمول بها؛ كي لا تؤدي إلى غرامات مالية، وإلا عُدَّ مقصراً وترتب عليه الضمان
- ألا يدفع صاحب المال ماله لمن اشتهر بالتقصير والإهمال، حيث يكون ذلك عوناً له ومتسبباً في تضييع المال وخسارته.
- منع المال عن السفهاء وعن ما لا يحسن التصرف فيه كالصبي والمجنون؛ لحفظه من التلف(للكاسنى ،بدائع الصنلئع، 207/6، للبهوتى، كشاف القناع، 442/3).
- طلب المصرف ضمانات عينية أو شخصية من العميل، ليست غايتها ضمان استرداد المصرف للمال، أو ضد ما يحدث من خسارة، إنما تكون ضد تقصير العميل، أو في حال عدم التزامه بالشروط المتفق عليها (محمد عبدالمنعم ابوزيد، الضمان فى الفقه الاسلامى ،ص/49).

ومن الأمثلة التي يمكن أن تجعل من باب التحوُّط في المعاملات المالية؛ ولمزيد حفظ ورعاية:

تضمين الصُّنَّاع[1]:

المقصود بتضمين الصُّنَّاع: تحميلهم ضمان ما يهلك تحت أيديهم من أموال الناس وممتلكاتهم. والأصل في الصَّانع الأمانة؛ حيث إنَّه مأذون له التصرف، لا يضمن إلا في حالة التَّعدي أو التَّقصير، غير أن بعض الفقهاء نصوا على تضمين الصُّناع (السرخسى، المبسوط، 81/15، ابن رشد، بداية المجتهد، 17/4)، وما ذاك إلا من أجل الحرص على أموال الناس، وصيانتها من التلف والضياع؛ إذ التقصير والإهمال يؤدي إلى ذلك، ومن ثم تنشأ المنازعات والخصومات.

وهذا أَخْذٌ بقاعدة سدِّ الذرائع، حيث إن الأُجَرَاء الذين يُسلَّم المال إليهم من غير شهود أوضمانات، وتُخشى الخيانة منهم، لو علموا أنهم لا يضمنون لهلكت أموال الناس؛ لأنهم لا يعجزون عن دعوى الهلاك. فسدّاً لهذه الذريعة قالوا بتضمين الصناع (الكاسنى، بدائع الصنائع، 210/4، ابن عاشور، مقاصاد الشريعة الاسلامية، 315/2، الزحيلى، الوجيز فى اصول الفقه الاسلامى، 339/2).

يقول الشاطبي ': [إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصنَّاع. ووجه المصلحة منه: أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، وإلا غلب عليهم التفريط وترك الحفظ. فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى بهم ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلّية، وإما أن يهملوا ولا يضمنوا ذلك بدعوى الهلاك والضياع، فتضيع الأموال ويقلّ الاحتراز وتتطرّق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين] لشاطبى، الاعتصام، 616/2، ابن رشد، المقدمات والممهدات، 243/2).

- **تضمين الأجير المشترك**(ابن عابدين، ص64/6، ابو جيب، ص15):

إنَّ وَضْع الأجير المشترك يده على المال، يُؤسَّس على أنَّه عقد ضمان ابتداءً، ويكون مسؤولاً مسؤولية تامة عن الهلاك والتلف، ولو كان ذلك بسبب لا دخل له فيه.

---

(1) الصُّنَّاع: جمع صانع وهو من يحترف الصناعة. مثل: الحائك الذي يصنع الثياب.

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى القول بتضمينه؛ كي لا يؤدي به الأمر إلى إهمال الأعمال،والتفريط فيها،والتقصير في أدائها؛ لأنه إذا علم أنه لا يضمن ربما يدعي أنه سُرِق أو ضاع من يده! (السرخسى،المبسوط،80/15،حاشية ابن عابدين، 65/6، القرافى،الذخيرة، 503/5، المارودى، الحاوى، ابن قدامة ، المغنى،8 /104).

ولعلَّ حُجَّتهم في ذلك: هو ما قيل في تضمين الصناع من تغيِّر أحوال الناس، وفساد الذمم. والقول بالتضمين يحصل به صيانة أموال الناس والاحتياط فيها، فسدَّاً للذريعة، وقطعاً للمنازعة في المسؤولية عن الهلاك والتلف، قالوا بالتضمين(الكاسنى ،بدائع الصنائع،210/4).

يقول الماوردي ': [ففي وجوب ضمانه قولان: أحدهما: أنه ضامن وقبضه قبض ضمان، ... وكان علي ـ يُضمِّن الأجير ويقول هذا يصلح الناس؛ ولأنه تصرف في ملك غيره لمنفعة نفسه فوجب أن يكون من ضمانه كالمستعير](الماوردى،الحاوى،426/7).

وعليه: فإنَّ الذي يظهر من كل هذه التدابير؛ المحافظة على أموال الناس وممتلكاتهم؛ إذ إنَّ التحوط بحماية المال من المخاطر، يعد من مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ المال، مما يساعد على حماية الاقتصاد وتنميه.

المبحث الأول: القواعد الفقهية الحاكمة لضمان الأمين، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: القواعد الفقهية المانعة لضمان الأمين.

المطلب الثاني: القواعد الفقهية الملزمة لضمان الأمين.

ذكر الفقهاء كثيراً من القواعد الفقهية التي تُنظِّم معاملات الناس المالية، ومن تلك القواعد، قواعد الضمان، التي تتفرع - في معظمها- عن القاعدة الكلية الكبرى "الضرر يزال" (السيوطى،الاشباه والنظائر، ص/83،ابن نجم، الاشباه والنظائر، ص/72) ، وتستمد أهميتها منها.

ولذا سيتم الاقتصار على أهم القواعد التي تحول دون ضمان الأمين، وكذلك القواعد التي تلزمه بالضمان.

القواعد الفقهية المانعة لضمان الأمين:

القاعدة الشرعية العامة المتفق عليها بين الفقهاء، أنَّ عقود الأمانات لا تُضمن إلا بالتَّعدي أو التَّقصير.

فالضمان يعود بشكل عام إلى أمرين رئيسيين، يحكم بموجبها بالتضمين، وهما: (التعدي أو التقصير)، فأما إذا كان الإنسان أميناً محافظاً على ما اؤتمن عليه، فإن منطق العدالة الشرعية تنفي عنه أي ضمان، إعمالاً للقاعدة الفقهية "لا ضرر ولا ضرار"(السيوطى،الاشباه والنظائر،ص/83،البورنو،ص/251) ؛ حيث إنه قام بما يترتب عليه شرعاً من الحفظ والأمانة.

أما إذا قَصَّر، فإنَّ الشرع يسائله على ذلك؛ وهذا الإجراء متوافق مع قواعد الشريعة ومقاصدها، بحفظ الحقوق وحماية الأموال، وقطع النزاع والخصام، واستقرار المعاملات.

ومن أبرز القواعد الفقهية التي ترفع الضمان عن الأمين:

- **القاعدة الأولى: "الجواز الشرعي ينافي الضمان(لنلا خسرو،درر الاحكام، 289/2،حاشية ابن عابدين، 523/5،الزرقاء،المدخل الفقهى العام، 103/2):**

وردت هذه القاعدة بعدة صيغ، منها:

- الجواز الشرعي المطلق ينافي الضمان (االزرقا،المدخل الفقهى، 1036/2).
- إِذْن المالك في التصرفات يسقط الضمان (القرافى،الفروق، 195/1).
- المتولد من الفعل المأذون فيه لا يكون مضموناً (الكاسانى، بدائع الصنائع، 7 /305).

تعدُّ هذه القاعدة من أهم القواعد الفقهية المنظِّمة لأحكام الضمان والمسؤولية المالية.

فالأصل أن يُطلِق الإنسان يده في التَّصرف في ملكه، أو ملك غيره عن طريق الإذن والوكالة. فإذا تصرف بما أُذن له به شرعاً، وكان في حدود المتعارف عليه والمعتاد، ثم حصل تلف أو ضرر بما هو مأذون له فيه، فإنه لا يضمن ما لم يتعدَّ حدود الإذن. **ومفاد هذه القاعدة:** أنه إذا كان الأصل عدم جواز التصرف في ملك الغير إلا

بإذنه، فإنه بالمقابل متى ما وجد الإذن بذلك ينبغي رفع المساءلة في حال حصول ضرر أو تلف فيما أُطلقت فيه اليد.

فهذه القاعدة ترفع المسؤولية عن الأمين ومساءلته عن الإتلاف الذي يحصل نتيجة لذلك، غير أنه في حال التقصير والإهمال تنتقل الحالة من الأمانة إلى الضمان والمساءلة. ومثال ذلك: إذا تلفت العين المستأجرة أو تضررت من الاستعمال المعتاد، فإنه لا ضمان على المستأجر ولا مسؤولية عليه - وهو أمين على ما تحت يده- ؛ لأنه فعل ما يجوز له فعله بموجب الإذن الشرعي في التصرف، وهذا ينافي الضمان (الزرقل،المدخل الفقهى، 1035/2).

- **القاعدة الثانية: "لا ضمان على مؤتمن**(العينى،البناية شرح الهداية، 312/10،شرح الزركشى على مختصر الخرقى، 576/4):

وردت هذه القاعدة بعدة صيغ، منها:

- لا ضمان على الأمين (البابرتى،العناية شرح الهداية، 402/7).
- لا ضمان على من كان أميناً على عين من الأعيان (النووى،المجموع، 178/14).
- الضمان والأمانة لا يجتمعان (النووى،روضة الطالبين، 68/4).

وأصل هذه القاعدة حديث نبوي، وهو قوله ﷺ: (**لا ضمان على مؤتمن**)(الدار قطنى ،كتاب البيوع، 455/3،رواه البيهقىفى سننه ،كتاب الوديعة،ابن حجرفى تلخيص الحبير ،214/3) ، وكذلك أثر مروي عن علي وابن مسعود: "**ليس على مؤتمن ضمان**" (البيهقى، كتاب الوديعة473/6،برقم 12699).

والضمان في اصطلاح الفقهاء هو: "شغل الذمة بما يجب الوفاء به من مال أو عمل" (على الخفيف،الضمان فى الفقه الاسلامى،ص/8).

وحقيقة الضمان: تعويض صاحب الحق - المضمون له- لقاء ما أصاب ماله من تلف وضرر، بشيء مثله أو قيمته.

ومفاد هذه القاعدة:

أن من ائتمنه الناس على أموالهم، ورضوا ببقائها تحت يده؛ لما يعلمونه من القيام بحفظها ورعايتها، لا يكون مسؤولاً عنها في حال تلفها وهلاكها.

غير أن عدم تضمين الأمين ليس على إطلاقه، بل مقيد بعدم التَّعدي والتَّقصير في الحفظ. ومثال ذلك: العامل في مال المضاربة، أمين؛ فلا ضمان عليه فيما تلف من مال المضاربة بغير تعدٍّ منه أو تقصير (البهوتى، كشاف القناع، 522/3).

ولذا استدل الفقهاء بالحديث والأثر السابقين على أنَّ المؤتمن لا يضمن في عقود الأمانات[2]، وكذلك من استودع مالاً أو متاعاً، ولم يُفرِّط بالمال، أو يتعدَّ عليه، أو يقصِّر في حفظه (ابن نجيم ، البحر الرائق، 273/7، ابن رشد، بداية المجتهد، النووى، روضة الطالبين، 96/4، البهوتى ،كشاف القناع، 35/4).

جاء في المهذَّب: [والوديعة أمانة في يد المودع، فإن تلفت من غير تفريط، لم تضمن...، وهو إجماع فقهاء الأمصار](الشيرازى ،المهذب، 181/2).

وأما ما ورد من أنَّ عمر _ ضمَّن أنس بن مالك _ وديعة سُرِقت من بين ماله(البيقهى كتاب الوديعة، 473/6) ، فقد أجيب عنه بأنَّه محمول على التقصير والتفريط في الحفظ من أنس_ (ابن مفلح، المبدع فى شرح القناع، 4 /168)، 85/5، البهوتى، كشاف المقنع،)

وخلاصة القول: أنَّ المستودَع على أموال الناس مؤتمن عليها، لا يضمن ما يتلف تحت يده إن لم يكن بتعدٍّ منه أو تقصير في الحفظ، فلو لزمه الضمان لامتنع الناس عن قبول الودائع، ولتعطَّلت المصالح، رغم حاجتهم إليها في كل زمان ومكان (ابن قدامة، المغنى، 280/7)[.

---

(2) عقود الأمانات هي: الوديعة والوكالة والشركة والمضاربة والإجارة والوصاية.

القاعدة الثالثة:

"لا ضمان على المبالِغ في الحفظ" (الحمزاوى،الفرائد البهية فى القواعد الفقهية،ص/79):

هذه القاعدة لها صلة بالقاعدة السابقة، حيث إنَّ الشريعة الإسلامية أمرت كل من أؤتمن على أموال الناس، أن يحافظ عليها من التلف والضياع، كما يحافظ على أمواله، قال à في وصف المؤمنين: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ﴾ [سورة المؤمنون:8]. ومفاد هذه القاعدة: أنَّ من بالَغ في الحفظ وأخذ بأسبابه، وقام باستفراغ وسعه في سبيل الحفاظ على ما كان تحت يده من الودائع والأمانات التي للغير، ثم أصابها التلف دون تعدٍّ منه أو تقصير، فإنه لا يضمن ما حصل من نقص فيها وضرر؛ لأنه قام بما أوجبه الشرع عليه، ثم طرأ ما هو خارج عن إرادته، حيث إنَّ الأمانة تنافي الضمان، والله Œ رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، ولم يكلفهم إلا بالمستطاع، كما أخبر à: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} [سورة البقرة:286].

ومثال ذلك: من وُكِّل ببيع بضاعة، فقام ببيعها وحفظ ثمنها، وخبأه، أو أودع الثمن في حسابه البنكي، ثم سُرِق منه، أو سحب من حسابه البنكي، فلا يضمن ثمن البضاعة المباعة لصاحبها؛ لأنه بالغ في الحفظ، والوكيل أمين في حفظ مال موكله، غير ضامن له، إلى إن حصل منه تعدٍّ أو تقصير.

القاعدة الرابعة:

"ما لا يمكن الاحتراز منه فلا ضمان فيه" (السمرقندى ،تحفةالفقهاء،123/3،ابن غانم،مجمع الضمانات،الحمزاوى،الفرائد البهية فى القواعد الفقهية،ص/71):

تُعدُّ هذه القاعدة قيداً لموضوع الضمان؛ إذ الأصل أنَّ الإنسان يضمن ما يقع من تلف نتيجة تعدِّيه أو تقصيره وإهماله، غير أنَّ الاستعمال المشروع في بعض الأحيان ينتج عنه إلحاق ضرر جزء بمال الغير فهل يعد المتسبب ضامناً؟!.

إنَّ النَّاظر في هذه القاعدة يجدها منبثقة عن سماحة الشريعة وتيسيرها ورفعها للحرج، وعدم تكليفها بما لا يُطاق؛ وهي متفرِّعة عن قاعدة فقهية كبرى "**المشقة تجلب التيسير**" (السيوطى،الاشباه والنظائر،ص/76) والمبدأ الفقهي العام هو عدم مساءلة الإنسان عن ضرر يحدث نتيجة الاستعمال المشروع وغير المقصود، وكذلك عدم المساءلة عن الأضرار التي يحدثها غيره ولا دخل له فيها؛ لأنَّ التكليف الشرعي مبني على حسب الاستطاعة (الزحيلى،نظرية الضمان،ص/222،الزرقا،المدخل الفقهى العام،992/2). وهذه القاعدة حجة اعتمد عليها الفقهاء كثيراً في كتبهم، وبنوا عليها كثيراً من الأحكام الشرعية (السرخسى، المبسوط، 103/15، الناسانى، بدائع الصنائع، 272/7،ابن عبدالسلام، قواعد الاحكام ،2 /195،ابن قدامة،المغنى 12/5،544/409).

ومن الأمثلة التي ترفع الضمان عن الأمين في حالات لا يمكن الاحتراز منها:

- من استأجر راعياً يرعى الغنم، فهو مؤتمن على رعيه للشياه، غير أنه غير ضامن لأي شاة تموت حتف أنفها؛ لأن الموت لا يمكن الاحتراز منه(السرخسى ،المبسوط،161/15).
- لا يضمن الطبيب أو الجرَّاح التلف الحاصل بسريان الفعل إلى الهلاك إذا تمت المعالجة أو العملية الجراحية على النحو المعتاد المعهود المأذون فيه دون تجاوز ولا تقصير؛ لأن حدوث مضاعفات غير متوقعة عادة لا يمكن الاحتراز عنها، وليس في الوسع تجنبها (الزحيلى ،نظرية الضمان،ص/193).

القواعد الفقهية الملزمة لضمان الأمين:

تشتد الحاجة إلى دراسة القواعد الفقهية المتعلقة بتضمين الأمين؛ إذ إنها تضبط الأحكام المتعلقة بمعاملات الناس وتصرفاتهم وما يلحق بها من تعوضيات مالية، بسبب

كثرة حوادث التَّعدي، وإلحاق الأضرار بأملاك الغير وأموالهم، مما يؤدي إلى الوقوع في النزاعات والخصومات التي جاء الشرع بإغلاق بابها.

وفي هذا السياق أذكر أبرز القواعد الفقهية المتعلقة بحالات الضمان المالي الذي يتحمَّله الأمين:

القاعدة الأولى:

"على اليد ما أخذت حتى تؤديه" (ابوداود،كتاب البيع، 414/5،الترمذى، ابواب البيع، 2 /557).

وردت هذه القاعدة بعدة صيغ، منها:

- أخذ مال الغير سبب لوجوب الضمان (الزيلعى،تبيين الحقائق،5 /21، الكاسانى، بدائع الصنائع،217/7).
- وضع اليد سبب الضمان (القرافى ،الذخيرة،296/8).
- الأصل فيما يقبضه الإنسان من مال غيره الضمان (العمرانى،البيان فى مذهب الامام الشافعى،534/6،ابن قدامة،الكافى،217/2).

وهي في الأصل حديث نبوي(أحمد ،مسنده، 277/33، الترمذى ،سننه،557/2) ، يعدُّ أصلاً في قواعد ضمان الأمين، ومسؤوليته تجاه الغير، وهو أيضاً قاعدة فقهية وردت في كثير من المراجع الفقهية (البورنو،القواعد الفقهية،452/7، القرافى، الفروق،29/4).

ومفاد هذه القاعدة:

أنَّ من وضع يده على ملك غيره، وجب عليه أن يردَّه، سواء كان سبب وضع اليد عن طريق مأذونة، كالإجارة والإعارة والوديعة، أو غير مأذونة كالغصب والسرقة، ولا تبرأ ذِمَّته إلا بتسليم الحق لصاحبه وتمكينه منه، فإذا ما عجز عن ردِّه وجب عليه ضمان مثله أو قيمته، وهذا محل اتفاق بين الفقهاء (السرخسى، المبسوط،137/11/11،الماوردى،الحاوى الكبير،119/7) ، مستدلين على ذلك بعدة أدلة، منها قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ

بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا} [سورة النساء:58].

يقول القرطبي ' عند تفسير هذه الآية: [والآية عامة في جميع الناس، فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات، وتتناول من دونهم من الناس في حفظ الودائع. قال: وهذا إجماع، وقال: أجمعوا على أن الأمانات مردودة إلى أربابها الأبرار منهم والفجار] (القرطبى، احكام القران، 256/5).

ومثالها: أن المؤتمن على الوديعة، يده أمان عليها، إلا إن تعدَّى عليها أو قَصَّر في حفظها، فإنَّ ذمته تُشغل بضمانها؛ حتى يرد لصاحبها مثلها أو قيمتها.

القاعدة الثانية:

"المُفرِّط ضامن" (الورنو، القواعد الفقهية، 788/10، الزحيلى، القواعد الفقهية، 605/1):

وردت هذه القاعدة بعدة صيغ، منها:

- المفرِّط عليه الضمان (المرداوى، الانصاف، 327/6).
- التفريط يناسبه الضمان(ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 402/29).

ومفاد هذه القاعدة:

أنَّ حفظ أموال الناس واجب على من أؤتمن عليها، فإذا ما قصر أو تهاون في حفظها وفرَّط؛ لأنَّ أي تلف أو نقص يلحق بالمال نتيجة ذلك، يكون مضموناً على الأمين (البورنو ،القواعد الفقهية، 788/10). فالمستعير مثلاً إذا قصر في حفظ العارية، فضاعت أو تلفت، فإنه يضمنها.

وقد سبق بيان أنَّ عمر _ ضمَّن أنس بن مالك _ وديعة سُرِقت من بين ماله - بالرغم من أن الجمهور يرون أن يد الوديع يد أمانة، وليست يد ضمان. ، وأنَّه قد قيل في بيانه بأنه محمول على التقصير والتفريط في الحفظ من أنس _ (ابن مفلح ،المبدع فى شرح المقنع، 86/5، البهوتى، كشاف القنع، 168/4).

القاعدة الثالثة:

"الأمين يضمن بترك الحفظ إذا كان بغير عذر" (ابن غانم ،مجمع الضمانات،ص/16):

وردت هذه القاعدة بعدة صيغ، منها:

- الأمين لا يضمن ما لم يوجد منه تفريط أو عدوان (ابن قدامة،المغنى، 550/12،الماوردى،الحاوى، 501/6).
- المُقصِّر غير معذور (الكاسانى،بدائع الصنائع، 5/7).

ومفاد هذه القاعدة:

أن اليد الأمينة كيد الوديعة والعارية والإجارة ونحو ذلك مما أخذ بإذن صاحبه، هذه اليد لا تضمن التلف الذي يحصل بالعين دون تقصير في الحفظ والاستعمال، إذ قد تأتي عليه آفة سماوية أو كارثة طبيعية، فتؤدي إلى إتلافه أو تضرره.

أما إذا حصل ذلك بتقصير من الأمين، فحينئذ يكون مسؤولاً عنه بتضمينه الضرر الذي حصل. ومثال ذلك:

- الأجير الخاص(للجرجاني، ص/10) ، لا يضمن التلف الذي ينتج عن العمل المأذون له فيه، ما لم يوجد منه تقصير في الحفظ أو الاستعمال، أو تعدي منه وإهمال (السرخسى ،المبسوط، 15/16،المرداوى،الانصاف، 70/6).
- العامل في شركة المضاربة (الجرجانى،التعريفات،ص/218،الموسوعة الفقهية الكويتية، 35/38) أمين، فلا ضمان عليه في التلف الذي يحصل في مال المضاربة، إذا قام بحفظه على الوجه المعتاد دون تقصير، ولم يقع منه عدوان (البوتى،كشاف القناع، 522/3،الزرقا،القواعد الفقهية،ص/175).

أثر القواعد الفقهية الحاكمة لتقصير الأمين في ضمان الودائع المصرفية. ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الودائع المصرفية وأنواعها.

المطلب الثاني: أثر القواعد الفقهية المانعة والملزمة بالضمان على الودائع المصرفية.

يقصد بالأمين في هذا المبحث، المصرف نفسه الذي يقبل الودائع النقدية، فيقوم بحفظها لأصحابها ثم استثمارها لمصلحته، أو مصلحة الطرفين، وذلك حسب نوع الوديعة والاتفاق. ويهدف ضمان الودائع في الأساس إلى حماية أموال المودعين، وتحقيق الأمان لودائعهم في حال تعرض المصرف للمخاطر أو المصاعب التي تحول دون ممارسة عمله.

تعريف الودائع المصرفية وأنواعها:

أولاً: تعريف الودائع المصرفية:

الوديعة في اللغة:

مأخوذة من وَدَع، وهي تدل على الترك والتخلية، يقال: استودعته وديعة إذا استحفظته إياها. وجمعها ودائع (ابن فارس،مقايس اللغة،96/6،ابن منظور،لسان العرب، ،387/8).

الوديعة في الاصطلاح:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي للوديعة عن معناها اللغوي، إذ يراد بها كما نص على ذلك الفقهاء: "العين أو المال الذي يوضع عند الغير ليحفظه" (البهوتى،كشاف القناع،166/4،نزيه حماد،المصطلحات المالية والاقتصادية ،ص/496).

وأما الودائع المصرفية فتُعرَّف بأنها: "المبالغ المدفوعة للمصرف لغرض حفظها واستثمارها"(محمد تقى العثمانى ،احكام الودائع المصرفية،مجلة الفقه الاسلامى،587/9،يوسف الشبيلى،ابحاث فى قضايا مالية معاصرة،41/1). مع ملاحظة أن الأمين في الوديعة المصرفية هو المصرف نفسه.

وبناء عليه: فإن الوديعة في المصرف الإسلامي تختلف عمَّا عليه في البنك الربوي بأنها لا تستحق أي عائدٍ أو ربح إذا كانت بقصد الحفظ (الحساب الجاري)، في حين تلجأ البنوك الربوية إلى تحفيز وزيادة عدد العملاء من خلال منحهم فوائد محددة لأصحاب الحسابات الجارية (حمد الكبيسى ،الودائع المصرفية :حسابات المصارف،مجلةالفقه الاسلامى،558/9). وكذلك تختلف عن الوديعة العادية التي يقصدها الفقهاء، وهي قيام المودَع بالحفظ دون استعمال، إذ بينهما اشتراك في الاسم

فقط. فهي تختلف عنها بعدة أمور، منها (دبيان،المعاملات المالية فى الفقه الاسلامى:اصالة ومعاصرة، 361/19):

- أنَّ الوديعة المصرفية مختصة بالمال، أما الوديعة العادية فقد تكون مالاً وقد تكون عيناً.
- أنَّ الوديعة المصرفية تكون عادة تحت تصرف المصرف واستعماله، أما الوديعة العادة فالأمر خلاف ذلك؛ حيث إن الغرض منها الحفظ دون الاستعمال.
- في موضوع الضمان، فالأصل في الوديعة العادية عدم ضمان الأمين إلا في حالة التعدي أو التقصير، أما في الوديعة المصرفية فيكون الضمان على حسب نوع الوديعة وتكييفها الفقهي - كما سيأتي بيانه- .

ثانياً: أنواع الودائع في المصارف الإسلامية:

- **ودائع تحت الطلب (الحساب الجاري):** ويقصد بها الحسابات التي يقوم أصحابها بفتحها في البنك لإيداع أموالهم، من أجل حفظها وصونها، أو لغرض التعامل اليومي وممارسة النشاط الاقتصادي، دون الحاجة إلى حمل النقود، وكذلك الحصول على كثير من الخدمات المصرفية[3]، على أن يقوم البنك بردها لأصحابها متى شاؤوا (يوسف الشبيلى،ابحاث فى قضايا معاصرة، 22/1). وتعد الوديعة المصرفية (تحت الطلب) من مصادر السيولة في النشاط المصرفي، حيث يقوم باستثمار الأموال الموجودة في الحسابات الجارية دون أن يشترك عملاؤه – أصحاب هذه الأموال– في الأرباح التي تجنيها تلك الاستثمارات، وذلك من خلال إذن العميل للمصرف بالتصرف فيها، دون أن يتحمل العميل أية خسارة من جراء التصرف، مع أحقيته باستردادها أو جزء منها وقت الطلب.

---

(3) كالحصول على دفتر شيكات التي تسهل عليه الوفاء بالتزامته، وكذلك الحصول على بطاقة السحب الآلي، والتحويلات والإيداعات المصرفية، وغير ذلك من الخدمات.

- **ودائع استثمارية:** وهي المبالغ المالية التي تودع لدى المصرف لغرض استثمارها، ضمن مدة زمنية يتم الاتفاق عليها، بحيث لا يحق للمودِع سحبها قبل وقت الموعد المتفق عليه، ويحصل صاحبها على ربح نهاية كل فترة محددة أو في نهاية مدة الإيداع (يوسف الشبيلى،قضايا مالية معاصرة،42/1،عبدالرازق الهيتى،المصارف الاسلاميةبين النظرية والتطبيق،ص/24).

وتمثل الوديعة الاستثمارية العَجَلة المحركة لنشاط المصرف بالأساس؛ إذ إنَّ المصارف الإسلامية تعتمد بشكل كبير عليها، وتمثل أهم مصدر لمواردها الخارجية، للقيام بنشاطها الاستثماري في مشروعاتها الإنتاجية المتنوعة.

أثر القواعد الفقهية المانعة والملزمة بالضمان على الودائع المصرفية

تشتد الحاجة يوماً بعد يوم لدراسة كل ما يتعلق بالودائع المصرفية، وما يطرأ عليها من جديد الأحكام؛ حيث أصبحت وجهة الناس؛ لحفظ أموالهم من السرقة والضياع، أو لاستثمارها وتنميتها، من خلال الاستثمارات والمنتجات المتنوعة التي يدخل فيها المصرف، كالاستصناع، والمشاركة، والمرابحة، وغيرها، الأمر الذي جعل المصارف تتنافس فيما بينها لاستقطاب أكبر قدر من العملاء، من خلال حسن إدارتها في تنميتها للأموال، وتقديمها الضمانات التي تطمئن المودعين من حفظ الأموال، وتحقيق الأرباح، فتساهم المصارف الإسلامية بذلك في توظيف الأموال في نطاق أحكام الشريعة الإسلامية، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة إقبال العملاء، وتحقيق الخطط التنموية للاقتصاد الوطني (عبدالرازق الهيتى،المصارف الاسلامية بين النظرية والتطبيق،ص/230).

إن الودائع المصرفية ظاهرة مستجدة في الحياة الاقتصادية المعاصرة والمعاملات المالية، فإذا ما نُظم هذا النوع من التعامل بين المصارف والعملاء، وكان المصرف موفياً بالتزامه من ردِّ وديعة الحساب الجاري حال طلبها، فإن العميل سيكون ممنوناً وراضياً؛ إذ حفظ له المصرف ماله، ورده إليه وقت الطلب.

وكذلك الحال في الوديعة الاستثمارية؛ إذا كان المصرف نشيطاً في استثمارها، ويحقق الأرباح التي تعود بالفائدة المالية على الجميع، فإن المودع للأموال سيكون شاكراً للمصرف؛ إذ تحقق له مقصد حفظ المال وزيادة.

غير أن موضوع الضمان هو الذي يأرق مضجع الطرفين حال التلف والهلاك والتقصير في الحفظ، فيمن يتحمل مسؤولية ذلك.

فهنا لا بد من الرجوع إلى التكييف الفقهي لكل نوع من أنواع الودائع المصرفية؛ حيث إن التكييف هو الذي يحدد الجهة التي تتحمل تبعية الضمان.

فأما ما يتعلق بالوديعة تحت الطلب (الحساب الجاري): فهناك خلاف بين المعاصرين في تكييفها فقهياً، هل على أساس الوديعة أو القرض.

وثمرة الخلاف في التكييف تظهر في موضوع الضمان - وهو ما يهمنا في هذا البحث- ، فإن كُيِّفت على أنها قرض، فهذا يعني أن يد المصرف عليها يد ضمان، - وهذا ما يرجحه الباحث- ، وهو ما اتجه إليه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي(مجمع الفقه الإسلامي رقم 86 (9/3)) ، وهو ما أخذت به هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (قرار مجمع الفقه الاسلامى رقم86/(9/3)ينظر:المعايير الشرعية ،معيار رقم (40)ص/1011).

والقرض مضمون في جميع الأحوال، سواء وُجِد من المصرف التَّعدي أو التقصير في الحفظ أم لا، وهنا يبرز أثر القواعد الفقهية الملزمة لضمان الودائع المصرفية؛ ومن أهمها قاعدة: "**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**"، وقاعدة "**الخراج بالضمان**"، وقاعدة "**أخذ مال الغير سبب لوجوب الضمان**"، والأثر متمثل بانتقال مخاطر الاستثمار، واستمرارية الملك للمصرف؛ حيث إنه يتحمل كامل المسؤولية، سواء وجد التقصير أم لم يوجد، فإنه مضمون - الحساب الجاري- على المصرف.

قال الزركشي ': [أما القروض والعواري فإنما صارت مضمونة، وإن سمح بها صاحبها، وأذن فيها؛ لأن الآخذ أخذه لمنفعة نفسه بغير عوض، والشيء الذي أبيح له هو

المنفعة، فلم يرتفع ضمان العين من أجل إباحة المنفعة] (الزركشى، المنثورفى القواعد، 326/2).

وأما إن كُيِّفت على أنها وديعة، فهذا يعني أن يد المصرف عليها يد أمانة، أي أن مخاطر استمرار الملك لم تنتقل إلى المصرف، بل هي على مالكها، فإنه تلفت أو تعيَّبت من غير تعدٍّ منه أو تقصير في الحفظ، أو مخالفة البنود المتفق عليها، فلا يضمنها؛ لأن المصرف أمين، فيظهر أثر القواعد الفقهية المانعة لضمان الأمين بناء على هذا التكييف، ومن أهمها: قاعدة "**لاضمان لا مؤتمن**"، وقاعدة "**الجواز الشرعي ينافي الضمان**". مع التنبيه على أمر مهم في هذا التكييف أنَّ المصرف ليس له استثمارها، وإن استثمرها فإنه لا يستحق فوائد الاستثمار؛ لأنها ليست مضمونة عليه ابتداءً!.

غير أن قطع النزاع والخصومة واجب ما أمكن، ومن باب التحوط للمصارف، يُستحسَن أن يُنص في عقد فتح الحساب الجاري في المصرف الإسلامي على طبيعة الوديعة، هل هي قرض أم مجرد وديعة، وبه يُحسم الخلاف الدائر بين المعاصرين في تكييف الودائع المصرفية الجارية.

لذا لجأت بعض المصارف إلى اعتبار وديعة (الحساب الجاري) قرضاً ابتدءاً، كبيت التمويل الكويتي (https://www.kfh.com/dam/jcr.) ، ومصرف الإمارات الإسلامي، فقد وضع في بنود عقد فتح الحساب النص التالي:

[إنَّ الرصيد الدائن في الحساب الجاري هو عبارة عن قرض حسن (قرض بدون فوائد)، وعند الطلب يتعهد المصرف بأن يدفع الرصيد الدائن بالكامل، ولا يشارك هذا الرصيد في أرباح الاستثمار أو يتحمل أية مخاطر](https://www.emiratesislamic.ae.).

وأما ما يتعلق بالوديعة الاستثمارية: فإنه يمكن تكييفها فقهياً على أساس المضاربة أو الشراكة، وأن يد المصرف يد أمانة، فهنا يبرز أثر القواعد الفقهية المانعة لضمان الودائع المصرفية؛ حيث إن المودعين يتحملون كامل الخسارة في حال وقوعها، إلا إذا ثبت التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط من قبل المصرف، فإنه يتحمل كامل

الضمان للمودعين (مصرف الامارات الاسلامى،الشروط والاحكام،). وهذا ما أقره مجمع الفقه الإسلامي الدولي (قرار مجمع الفقه الاسلامى،رقم 86(9/3)).

صحيح أن المصرف الإسلامي عادة لا يقوم باستثمار الودائع بنفسه، بل يقوم بإعطائها لمن يعمل فيها مضاربة، وأنه وسيط أو مضارب بمال المضاربة، فهو يقوم بدور ثنائي، فهو يتعامل بالمضاربة في علاقته مع أصحاب الودائع الاستثمارية (العميل يكون هو رب المال والمصرف هو المضارب)، ثم بعلاقته مع طالبي التمويل منها (المصرف هو رب المال وطالب التمويل هو المضارب). غير أن ذلك لا يغير من طبيعة اليد على المال، فتبقى يده يد أمانة غير ضامنة، إلا في الحالات التي ذُكرت سابقاً وهي التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط. ومن المعلوم أن التعامل في المصارف الإسلامية مبني على التفويض العام للمصرف في الاستثمار؛ حيث إن العميل رضي خبرته وأمانته. ولقد ذكر الفقهاء جواز أن يكون المضارب وسيطاً بين صاحب المال وبين مضارب آخر، وهذا لا يغير من طبيعة اليد شيئاً (الكاسانى،بدائع الصنائع ،97/6).

النتائج والتوصيات:

وبعد أن وفق الله تعالى الباحث إلى خوض غمار هذا الموضوع، وما يتعلق به من أحكام، **توصل إلى عدة نتائج**، من أهمها:

1- أنَّ القواعد الفقهية مرجع نهل يستقي منه الفقهاء وأهل العلم في أي اختصاص، الأحكام الشرعية، والفروع الفقهة، والتطبيقات العملية المتجددة في كل زمان.
2- يد الأمانة لا تضمن إلا في حال ثبوت التعدي أو التقصير في الحفظ أو مخالفة الشروط المتفق عليها.
3- يد الضمان ضامنة في جميع الأحوال سواء تعدت أو قصرت أم لا.
4- الضابط في كون التصرف تعدياً أو تقصيراً يكون من خلال تحديد أهل الخبرة.
5- ترجح لدى الباحث اعتبار وديعة الحساب الجاري قرضاً، وهي مضمونة على المصرف.

6- الوديعة الاستثمارية عقد مضاربة، لا يضمنها المصرف إلا بالتعدي أو التقصير.

7- لا ضمان على المصرف بصفته مضارباً إذا قام بدفع المال لشخص آخر؛ لمصلحة استثمارية عند التفويض من قبل رب المال أو الشريك.

التوصيات:

- إنشاء صندوق خاص يضمن الودائع في المصارف الإسلامية، ويكون تمويله بما يتوافق مع الأحكام الشرعية؛ حفاظاً على أموال المودعين، وزيادة الثقة بالمصارف.
- تقديم البنك المركزي الدعم الكامل للمصارف الإسلامية، وتحميله نسبة من ضمان الودائع؛ وخاصة إذا كانت بسبب إجراءات من الحكومة أو البنك المركزي.

فهرس المصادر والمراجع

1. **أبحاث في قضايا مالية معاصرة، أ.د.يوسف الشبيلي، دار الميمان، الرياض، ط1: 1440هـ- 2020م.**
2. **الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم (ت 970هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1419هـ- 1999م.**
3. **الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1411هـ- 1990م.**
4. **الاعتصام، إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي (ت790)، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1: 1412هـ- 1992م.**
5. **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت 977هـ)، دار الفكر، بيروت.**
6. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي (ت 885هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط2.**

7. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم (ت 970هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
8. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط: 1425هـ- 2004م.
9. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع علاء الدين بن مسعود الكاساني (ت 587هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1406هـ- 1986م.
10. البناية شرح الهداية، محمود بن أحمد بن موسى العيني (ت 855هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1420هـ- 2000م.
11. البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني (ت 558هـ)، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1: 1421 هـ- 2000م.
12. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي (ت 743 هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط1: 1313هـ.
13. تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد السمرقندي (ت 540هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1414هـ- 1994م.
14. التحوط في التمويل الإسلامي، د.سامي السويلم، البنك الإسلامي للتنمية، ط1: 1428هـ- 2007م.
15. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1403هـ- 1983م.
16. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1419هـ- 1989م.
17. الجامع الكبير=سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي (ت 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1998م.

18. الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2: 1384هـ- 1964م.

19. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد، الشهير بالماوردي (ت 450هـ)، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1419هـ- 1999م.

20. درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو (ت 885هـ)، دار إحياء الكتب العربية.

21. الذخيرة، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1: 1994م.

22. رد المحتار على الدر المختار=حاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين (ت 1252هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2: 1412هـ- 1992م.

23. روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ) تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3: 1412هـ- 1991م.

24. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني (ت 275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1: 1430هـ- 2009م.

25. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ)، تحقيق: شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1: 1424هـ- 2004م.

26. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت 458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3: 1424هـ- 2003م.

27. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، محمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي (ت 772هـ)، دار العبيكان، السعودية، ط1: 1413هـ- 1993م.

28.شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت 1357هـ)، دار القلم، دمشق، ط2: 1409هـ- 1989م.

29.شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي (ت 1101هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

30.الضمان في الفقه الإسلامي، للشيخ علي الخفيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 2000م.

31.الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية، محمد عبدالمنعم أبو زيد، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1: 1417هـ- 1996م.

32.العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت 786هـ)، دار الفكر، بيروت.

33.الفرائد البهية في القواعد الفقهية، محمود أفندي الحمزاوي الحنفي (ت 1305هـ)، تحقيق: محمد العزازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 2017م.

34.الفروق=أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، عالم الكتب، الرياض.

35.القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، ط2: 1408هـ-1988م.

36.قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبد العزيز بن عبد السلام (ت 660هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة: ط: 1414 هـ - 1991 م

37.القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د.محمد الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1: 1427هـ- 2006م.

38.الكافي في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، (ت 620هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1414هـ- 1994م.

39.كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (ت 1051هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

40.لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور (ت **711**هـ)، دار صادر، بيروت، ط**3**: **1414**هـ.

41.المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد ابن مفلح، (ت **884**هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط**1**: **1418**هـ- **1998**م.

42.المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت **483**هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط: **1414**هـ- **1993**م.

43.مجلة مجمع الفقه الإسلامي، تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة (عدة بحوث).

44.مجمع الضمانات، غانم بن محمد البغدادي (ت **1030**هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

45.مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت **728**هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ط: **1416**هـ- **1995**م.

46.المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي (ت **676**هـ) دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

47.المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط**2**: **1425**هـ- **2004**م.

48.مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت **241**هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط**1**: **1421**هـ- **2001**م.

49.المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، د.عبدالرزاق رحيم الهيتي، دار أسامة، الأردن، ط**1**: **1998**م.

50.المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت نحو **770**هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.

51.المعاملات المالية في الفقه الإسلامي/أصالة ومعاصرة، ديبان محمد الدبيان، ط**2**: **1434**هـ- **2013**م.

52.المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي)، المنامة، ط: 1437هـ.

53.معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، د.نزيه حماد، دار القلم، دمشق، ط1: 1429هـ- 2008م.

54.معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس القزويني، (ت 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط: 1399هـ- 1979م.

55.المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد، ابن قدامة المقدسي (ت 620هـ)، تحقيق: د.عبد الله التركي، ود.عبد الفتاح الحلو، عالم الكتب، الرياض، ط3: 1417هـ - 1997م.

56.مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط: 1425هـ- 2004م.

57.المقدمات الممهدات، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ)، تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 1408هـ- 1988م.

58.المنثور في القواعد الفقهية، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2: 1405هـ- 1985م.

59.المهذب في فقة الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت 476هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

60.الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، دار ذات السلاسل، الكويت، ط: 1404هـ- 1983م.

61.موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1: 1423هـ- 2003م.

62.نظرية الضمان، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط: 1433هـ- 2012م.

63.الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، د.محمد الزحيلي، دار الخير، دمشق، ط2: 1427هـ- 2006م.

64.الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية، لمحمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4: 1416هـ- 1996م.

المواقع الإلكترونية:

- بيت التمويل الكويتي: **https://www.kfh.com**.
- مصرف الإمارات الإسلامي: **https://www.emiratesislamic.ae**.

الشباب بين الهوية الاسلامية والتبعية المفرطة "دراسة موضوعية تحليلية"

د. إدريس محمد إدريس أحمد

ا. مساعد بكلية النبلاء للعلوم التكنولوجيا

مستخلص

جاء الورقة بعنوان: (الشباب بين الهوية الاسلامية والتبعية المفرطة) والتي صدرها الباحث بمقدمة فيها بيان للموضوع،وتحديد له،ومقدار البحث، وأسباب اختياره ،وأهميته وخطة البحث،والمنهج الذي سار عليه،إلى غير ذلك مما تكون المقدمات منوطة به ،وقد تناولت الحديث عن: (الهوية الإسلامية المفهوم والدلالة) ثم جاءالحديث عن تعريف مفهوم الهوية الإسلامية لغة وإصطلاحاً ، ثم تعريف مفهوم التبعية

ثم مظاهر الهوية الإسلامية،و الحديث عن ماذا يعني الإنتماء للإسلام، كما تحدث عن الخلفية التاريخية للهوية الإسلامية.

ثم تحدث عن موقف الإسلام من التبعية أسبابها وآثارها ، وتناولها الباحث تدهور القيم الأخلاقية،و الآثار الدينية والاجتماعيةو تناول فيه : العلاج وطرق الوقاية، ثم احتوت الدراسة على أهم النتائج والتوصيات وقائمة بأهم المراجع والمصادر.

Abstract

The paper came under the title: (Youth Between Islamic Identity and Excessive Dependency), which was issued by the researcher with an introduction in which a statement of the subject, a definition of it, the amount of research, the reasons for choosing it, its importance, the research plan, the approach it followed, and other things that the introductions are entrusted to, and the study dealt with The researcher devoted the first topic to talk about: (Islamic identity concept and significance) and this topic included two demands, and the talk came in the first requirement about defining the concept of Islamic identity linguistically and idiomatically, and in the second requirement defining the concept of dependency.

In the second topic, the researcher dealt with the manifestations of Islamic identity, and the first requirement came about what it means to belong to Islam, and the second requirement came about the historical background of Islamic identity.

In the third topic, the researcher talked about Islam's position on subordination, its causes and effects, and the researcher addressed it in three demands. The first requirement is the deterioration of moral values, and in the second the researcher touched on: religious and social effects, and the third dealt with: treatment and methods of prevention, then he concluded with a conclusion that contained the most important results and recommendations and a list of the most important references and finally.

المقدمة

اود ان اسهم في ورقة علمية اتطرق فيها موضوع " الشباب بين الهوية الاسلامية والتبعية المفرطة " التي تناولت فيها المفهوم العام للهوية الاسلامية الذي طرأ عليها وبدل عقيدة التوحيد . مبيناً فيها مظاهر الهوية ، وموقف الإسلام من التبعية المفرطة عند

الشباب ، وتآمر أعداء الإسلام على الأمة الإسلامية ، يسعى الباحث من خلال البحث لإستخدام المنهج الوصفي التحليلي من خلال اسلوبي الإستقراء ، وذلك بالرجوع إلى المراجع والمصادر الرئيسية التي تدفع لإنجاح البحث .

تتجلى أهمية هذه الدراسة في تسليط الضوء على هوية الأمة الإسلامية وأسباب التبعية وآثارها وعلاجها :

1. الإيمان بالعقيدة و الإعتزاز بالإنتماء لها .
2. احترام القيم الإسلامية و الحضارية والثقافية، وإبراز الشعائر الإسلامية .
3. التبعية والإنقياد لغير منهج الله تعالى إضعاف للعقيدة، وزعزعة الإيمان.
4. استلاب الهوية الإسلامية وتشتيتها .
5. إشغال شباب المسلمين بالترفيه والشهوات .
6. الحفاظ على الهوية الإسلامية بتعزيز الذات والإستعانة بإعلام إسلامي يبرز هوية الأمة .

تتمثل في :

1. تناول المفهوم العام للهوية الإسلامية والتبعية .
2. ابراز الوجه المشرق للهوية الإسلامية .
3. التعريف بهدي المصطفى صلى الله عليه وسلم .
4. توعية الشباب بالحكمة وضرب النماذج الصالحة لأصحاب النبي ﷺ .
5. حماية المتجمع من خطرالتبعية للغرب والتيارات الهدامة للهوية .

يرى الباحث أنه لا بد من معرفة بعض القواعد التي يجب الرجوع إليها : أن القرآن الكريم والسنة المطهرة هما المصدران الأساسيان للأمة الإسلامية ، وأن الدين الإسلامي هوخاتم وناسخ لكل الأديان السابقة .

الهوية الإسلامية المفهوم والدلالة:

على الرغم من كثرة الكتابات في موضوع الهوية، وكثرة التحذيرات من الانسياق وراء كل ما يصْدُر عن الغرب من أفكار وآراء ومعتقدات؛ إلا أن واقعنا ينذر بخطر شديد فيما يخص هويتنا الإسلامية والعربية، وتعرضها لاختراقات وهجمات من قبل الغرب على مختلف توجهاته وانتماءاته.

تعريف مفهوم الهوية الإسلامية:

والهويّة الإسلاميّة تعني: (الإيمان والتصديق بعقيدة الأمّة الإسلاميّة، مع الاعتزاز بالانتماء الوجداني إليها، واحترام قيمها الحضارية والثقافية، وإظهار الشعائر الإسلاميّة، مع الاعتزاز والتمسك بها، إضافة إلى الشعور بالتميز والاستقلاليّة الفرديّة والجماعيّة) . وردَت كلمة هوية في معاجم اللغة بمعنى: "بئر بعيدة المهواة"، وقيل: هي تصغير كلمة (هوة)، وهي: "كل وهدة عميقة المعجم الفلسفي - ص: (208)، المطابع الأمرية - القاهرة 1403هـ، 1983م. والهوية بالمعنى الفلسفي تعني حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وتُسمَّى أيضاً وحدة الذات.لسان العرب لابن منظور: [15/375- 376]، دار صادر- بيروت.

أما الهوية الإسلامية فنقصد بها: "الإيمان بعقيدة هذه الأمة، والاعتزاز بالانتماء إليها، واحترام قيمها الحضارية والثقافية، وإبراز الشعائر الإسلامية، والاعتزاز والتمسك بها، والشعور بالتميز والاستقلالية الفردية والجماعية، والقيام بحق الرسالة وواجب البلاغ، والشهادة على الناس". (الهوية الإسلامية لخليل نوري: ص: [45] .

فالهوية إذا مرتبطة بما يعتقد به الإنسان سواء كان مسلماً اوغير ذلك ، والحق كل الحق في الإنتماء لهذا الدين، القويم المهيم على جميع الإنتماءات من عادات وتقاليد وأعراف وقيم ومُثل تنبثق من الإسلام ،ومرتبطة بالوحي.

"

تعريف التبعية وبيان مشتقاتها"

التبعية لغة واصطلاحاً :

لغة: من (تَبِع) ، يقال تبع فلان فلانًا يتبعه تَبعا وتَبوعا وتَباعةً: مشي خلفه، وتبع فلان فلانًا بحقه: طالبه به، وتبعتُ الشيء تبوعا :سرت في أثره. (لسان العرب –:8/32)

يقول الجوهري " والتبع يكون واحداً وجماعة يقول تعالى: { إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا }سورة إبراهيم الآية (21)، ويجمع على أتباع ". (الصحاح ٣ - ١١٩٠) .

ويأتي الاتباع بمعنى اقتفاء الأثر، يقال تبعه وأتْبعه، فتارة يكون في الجسم نحو تَبِعته في الطريق واتّبعته فيها، وتارة يكون بالامتثال نحو، قوله تعالى: {...فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ}...(سورة البقرة الآية (38)و قوله تعالى: {... قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ} سورة يس الآية (20)،ويأتي الاتباع بمعنى الإلحاق: يقال تَبِعه وأتْبعه بمعنى لحقه وألحقه، نحو قوله :{ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ} .

وقوله تعالى: ﴿... فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ } [يونس٩٠] بمعنى الإلحاق (عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ- : ص 32- ط 1 - 1407هـ- 1987م).

والتابع والتابعة: الجني والجنية يكونان مع الإنسان يتبعانه حيث ذهب، وتأتي اتبعناك بمعنى اقتدينا بك .(عمدة الحفاظ- السمين الحلبي: ص 72).

لا يجد في الكتب والمراجع التي تتحدث عن التبعية تعريفا اصطلاحي خاصاً للتبعية، ولكن من خلال التعريف اللغوي الذي يعني كون الشيء تابعا لغيره، ومن خلال استعراض مجموعة من التعريفات المتعلقة بالاتباع اصطلاحاً بإمكاننا الوصول إلى معنى التبعية في الاصطلاح.

تعريف الاتباع اصطلاحاً:

1. أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه ثم هو من بعد مخير في التابعين(البحر المحيط- محمد بن يوسف بن حيان: (402/4- (دار الكتب العلمية- ط1 - 1422هـ) .

2. الاتباع الحقيقي هو المشي خلف المتبع . (حقوق النبي بين الإجلال والإخلال- قدم له د. صالح بن فوزان الفوزان ، د. محمد الراوي، د. محمد صفوت نور الدين: (ص 106 - (ط1 - 1422هـ- 2001م) .
3. عرفه المحدثون بأنه: "الاقتداء والتأسي بالنبي في الاعتقادات والأقوال والأفعال والتروك، بعمل مثل عمله على الوجه الذي عمله النبي ﷺ من إيجاب أو ندب أو إباحو أو كراهة مع توفر القصد والإرادة في ذلك . (السمين الحلبي: أحمد بن يوسف بن عبد الدايم الحلبي أبو العباس شهاب الدين المعروف بالسمين، مفسر، عالم بالعربية والقراءات، شافعي من أهل حلب، استقر واشتهر بالقاهرة، توفي (756هـ) .
4. وترى الباحثة (أمينة محمد دلول): أنه من خلال المعنى اللغوي في تعريف الاتباع للسمين الحلبي وهو اقتفاء الأثر، يقال تبعه واتبعه، فتارة يكون في الجسم نحو تبعته في الطريق واتبعته فيها، وتارة يكون بالامتثال، وتبين أن الاتباع هو الاقتداء والشاهد على ذلك ما قاله ابن حيان في تعريفه للاتباع- سبق ذكره- ومن خلال قراءتنا السابقة ذكرها للاتباع يتضح أن الاتباع عن قصد وعلم، ولو نظرنا إلى قولهم في التبعية بأنها كون الشيء تابعا لغيره، دون تقيد ببينة أو منهج تأكد لدينا أن التبعية بشكل عام تشمل الاقتداء بمنهج صحيح وتشمل أيضا اتباع دون علم بهذا المنهج.

وعليه يمكن القول أن التبعية اصطلاحا هي: انقياد الإنسان لغيره سواء كان ذلك استنادا إلى بينة صحيحة أو بدونها (أمينة محمد دلول - التبعية في ضوء القرآن الكريم ، دراسة موضوعية ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، ٢٠٠٩) .

ومن خلال تتبع المعنيين اللغوي والإصطلاحي للتبعية ، ليست بعيدة عن بعضها البعض ، حيث دل المعنيين على وحدة المعنى في الإتباع والإنقياد لغيرالإنسان وادماج الشخصية وإزابتها في الاخر.

مظاهر الهوية الإسلامية : ماذا يعني الإنتماء للإسلام:

يفتخر المسلم بانتمائه إلى دين الإسلام العظيم لعدّة أسباب، فهذا الدّين هو خاتم الأديان السّماويّة، وشريعته نسخت جميع الشّرائع قبلها، وهو الدّين الذي جاء به النّبي محمّد عليه الصّلاة والسّلام إلى العالمين بدون استثناء. هو الدّين الذي جاء لصلاح البشريّة وسعادتها في الدّارين، وقد عبّر الأعرابي البسيط عن موافقة أحكام الإسلام للعقل والمنطق حينما قال: والله ما رأيت شيئاً حرّمه الإسلام فقال العقل: لم لم يأمر به، ولا شيئاً أحلّه الإسلام فقال العقل: لم لم يحرّمه، فالإسلام هو شريعة ومنهج ودستور ربّاني ارتضاه الله تعالى للبشريّة جمعاء.

واجب المسلم تجاه دينه:

إنّ واجب المسلم تجاه هذا الدّين أن يكون منتمياً انتماءً حقيقياً له، فلا يكفي أن يقول الإنسان إنّي مسلم فقط بدون أن يكون منتمياً إلى هذا الدين اعتقاداً وسلوكاً ومنهجاً في الحياة، فقد وصف الله تعالى الأعراب الذين ادعوا الإيمان بقوله: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيم).سورة الحجرات الآية (14)

مظاهر التعبير عن الانتماء لهذا الدّين:

أن يحبّ المسلم هذا الدّين حبّاً يتملّك قلبه وجوارحه، فالحبّ لهذا الدّين هو الدّافع الذي يحثّ الإنسان على الانتماء إليه حقيقة وليس زيفاً، وهو الحبّ الذي يحمل المسلم على أن يقوم بواجبه اتجاه هذا الدّين العظيم، والحبّ تتبعه الطاعة والانقياد للمحبوب، قال تعالى (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)،سورة آل عمران الآية (31)

أما من يدّعي محبّته لهذا للدّين بدون أن يطيع أمر الله ورسوله فهو غير منتم حقيقة لهذا الدين العظيم. أن يؤمن المسلم بأنّ هذا الدّين هو الدّين الحقّ وما سواه هو باطل، فالدّين المعتبر عند الله تعالى هو دين الإسلام المهيمن على جميع الأديان، لذلك على المسلم أن يستشعر هذه الحقيقة في حياته وتعامله مع غيره، لأنّها ستكون دافعاً له لبذل كلّ ما يستطيع لتبليغ هذا الدّين ونصرته والذّود عنه. أن يسخّر المسلم جهوده في

سبيل هذا الدّين، فلا يتوانى عن الدّعوة إليه في كلّ المحافل وفي جميع المواقف، وإذا ما تعرّض هذا الدّين إلى الإساءة.

فالإسلام شريعة تحكم الأرض بما يرضاه المولى عزّ وجلّ ، وله مظاهر وخصائص تجعله يهمن على كل ملل ونحل الأرض ، لأنه جاءنا من عند عزيزكريم ، فحق للمسلم أن يعتز بهذا الدين ويجعله هادياً وسبيلا

إن الشريعة الإسلامية بتوجيهاتها السامية اعتنت اعتناء كبيراً بتحقيق وتنمية الولاء والانتماء للإسلام والأمة المسلمة، فقال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: 10] ، وقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : "تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى".(**البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، حديث رقم: 6011**) .

هذه التوجيهات الشرعية وغيرها الكثير تؤكد حرص الشارع الحكيم على أهمية قوة وصلابة وتماسك المجتمع المسلم، لأن في تماسكه قوة للعمل وللتقدم والرقي بالأمة، على العكس من التنازع والتناحر، قال تعالى ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [آل عمران: 103] ، وقال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [الأنفال: 46] .

الخلفية التاريخية للهوية الإسلامية :

من الجوانب المضيئة في حضارتنا الإسلامية ومن الصفحات المشرقة في سجل تاريخنا الإسلامي الزاخر بالمآثر والمفاخر والتي نعتز بها : جانب التسامح مع غير المسلمين والإحسان إليهم : هذا الجانب الذي يشهد بأن الإسلام دين الرحمة والإحسان والعدالة والإنصاف.

هذه المبادئ السامية والشمائل الكريمة التي كانت عاملا من عوامل انتصار الإسلام. ومن أعظم صور هذا التسامح دعوته إلى الإيمان بجميع الأنبياء دون تفريق بين نبي ونبي فكلهم جاءوا بدعوة واحدة ورسالة واحدة وهدف واحد.

قال تعالى {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ {285} } وحول هذا المعنى يقول صلى الله عليه وسلم (أنا أولى الناس بابن مريم، والأنبياء أولاد علات، ليس بيني وبينه نبي).(صحيح البخاري 64 – كتاب الأنبياء. 49 – باب: {واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها} /مريم: 16/).

ودعا الإسلام إلى التعاون بين الناس جميعا ، فوجه الدعوة إلى المسلمين الخاصة وإلى سائر الناس عامة قال تعالى {وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.(رواه البخاري في صحيحه "الرهن" 1/ 341، وعند مسلم في "البيوع – فيه 31/2).

كما أرشد الإسلام إلى أن الاختلاف بين أهل الأديان لا يمنع من حسن التعامل معهم وتبادل المنافع المادية بينهم قال تعالى {الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ .(رواه مالك في الموطأ – كتاب الجهاد باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو رقم (10))..

شرع الجهاد رحمة بالضعفاء ونصرة للمظلومين وعدالة للمغلوبين وهداية للحائرين وإذا كنا قد سمعنا أوشاهدنا جرائم أعداء الإسلام في حق الشعوب المسلمة قديما وحديثا فإننا نجد في المقابل صورا رائعة من سماحة المسلمين حين ملكوا وقادوا:

ملكنا فكان العفو منا شجية فلما ملكتم سال بالدم أبطح

فلا عجبا هذا التفاوت بيننا فكل إناء بما فيه ينضح

صور من سماحة الإسلام وإحسانه في حالة الحرب

نهى الإسلام عن قتل الأطفال والنساء والشيوخ والعجزة وأهل الصوامع والبيع الذين لا اعتداء من ناحيتهم ولا خطر من بقائهم فكان رسولنا صلى الله عليه وسلم إذا أرسل جيشا أو سرية يوصيهم بالإحسان والتسامح والرحمة بالنساء والضعفاء.

ففي الصحيح عن بريدة رضي الله عنه قال كان رسول اللّه صلى الله عليه وسلم إذا أمّرَ أميراً على جيشٍ أو سريةٍ، أوصاه في خاصّتِه بتقوى اللّه تعالى ومَنْ معه من المسلمين خيراً، ثم قال: "اغزوا باسْمِ اللّه في سَبيلِ اللَّهِ، قاتِلُوا مَنْ كَفَرَ باللّه، اغْزُوا وَلا تَغُلُّوا ولا تَغْدِرُوا وَلا تُمَثِّلوا وَلا تَقْتُلُوا وَلِيداً.." الحديث (رواه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الجهاد والسير). وهكذا كان الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم من بعده صلى الله عليه وسلم فهذا أبو بكر رضي الله عنه وقد وبعث أوصى جيش أسامة فقال: (يا أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تَغُلُّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً أو شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نحلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له. وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئا فاذكروا اسم اللّه عليها) الخ ما ذكره رضي الله عنه رواه مالك في الموطأ – كتاب الجهاد باب النهي عن قتل النساء المرجع السابق).

أمر الإسلام بالوفاء بالعهود التي أخذها المؤمنون على أنفسهم أو على غيرهم وعدم الإخلال بها قال تعالى {وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ {91}سورة النحل}وقال سبحانه {وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً {34}سورة الإسراء}.

فالوفاء بالعهود من سمات المؤمنين الصادقين قال تعالى {وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ {177}}.

دعا الإسلام إلى الجنوح للسلام إذا طلبه الكفار قال تعالى في سورة الأنفال {وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ {61}} ، والمقصود بالسلم هنا السلام العادل المنصف الذي يحفظ للمسلمين عزتهم وكرامتهم ويضمن لهم حقوقهم ، فهو سلام من منطق القوة سلام العزة والكرامة ، وليس سلام الضعفاء الأذلاء المقهورين فالإسلام لايرضى لأتباعه إلا القوة والعزة والأمن والكرامة ؛ لذلك فلا عبرة بالسلام المزعوم المبني على ضعف واستسلام وأكاذيب وأوهام وقبول للمساومات وتقديم للتنازلات قال تعالى {وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ) سورة آل عمران{139} وقال جل وعلا { فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ) سورة محمد{35}

صور من تسامح الرسول صلى الله عليه وسلم:

لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم المدينة غرس فيها بذور التسامح بين المسلمين وغيرهم فأقام معاهدة مع اليهود تنص على السماحة والعفو والتعاون علىالخير والمصلحة المشتركة وحافظ الرسول صلى الله عليه وسلم على هذا الميثاق – ميثاق التعايش السلمي – لكن اليهود سران ما نقضوه.

ولما جاء وفد نصارى نجران أنزلهم الرسول صلى الله عليه وسلم في المسجد ولما حان وقت صلاتهم تركهم يصلون في المسجد فكانوا يصلون في جانب منه ، ولما حاوروا الرسول صلى الله عليه وسلم حاورهم بسعة صدر ورحابة فكر وجادلهم بالتي هي أحسن ومع أنه أقام الحجة عليهم إلا ،ه لم يكرههم على الدخول في الإسلام بل ترك لهم الحرية في الاختيار ، وقد أسلم بعضهم بعدما رجعوا إلى نجران.(سيرة ابن هشام 158/2 وأسباب النزول للواحدي ص 66 الرحيق المختوم 532 ، 533)

ولقد كان صلى الله عليه وسلم يوصي كثيرا بأهل الذمة والمستأمنين وسائر المعاهدين ويدعو إلى مراعاة حقوقهم وإنصافهم والإحسان إليهم وينهى عن إيذائهم :

وروى أبو داود في السنن عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، عن آبائهم عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال: "ألا من

ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسٍ فأنا حجيجه (أي أنا الذي أخاصمه وأحاجه) يوم القيامة".(سنن أبي داود كتاب الخراج باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات. الحديث رقم: 3052)

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما). (رواه البخاري في صحيحه 62 – أبواب الجزية والموادعة)

وإذا أجار أحد من المسلمين مشركا في دار الإسلام فيجب معاونته على ذلك ويحرم خفر ذمته ففي الصحيحين عن أبي مرة مولى أم هانىء بنت أبي طالب أنه سمع أم هانىء بنت أبي طالب تقول: ذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح، فوجدته يغتسل، وفاطمة ابنته تستره، قالت: فسلمت عليه، فقال: (من هذه). فقلت: أنا أم هانىء بنت أبي طالب، فقال: (مرحبا بأم هانىء). فلما فرغ من غسله. قام فصلى ثماني ركعات، ملتحفا في ثوب واحد، فلما انصرف، قلت: يا رسول الله، زعم ابن أمي، أنه قاتل رجلا قد أجرته، فلان بن هبيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قد أجرنا من أجرت يا أم هانىء). قالت أم هانىء: وذاك ضحى.(ورواه مسلم في صحيحه ك الحيض، باب: تستر المغتسل بثوب ونحوه، رقم: 336.)

وروى أبو داود في السنن عن عَمْرِو بن شُعَيْبٍ عن أبيهِ عن جَدّهِ قال قال رَسُولُ اللّه صلى الله عليه وسلم: "الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ يَسْعَى بِذِمّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ يَرُدّ مُشِدّهُمْ عَلَى مُضْعِفِهِمْ، وَمُتَسَرّيهِمْ عَلَى قَاعِدِهِمْ لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ ". (سُنَنُ أبي دَاوُد باب في الهجرة، هل انقطعت؟. باب في السرية تردُّ على أهل العسكر. الحديث رقم: 2751) .

موقف الإسلام من التبعية أسبابها وآثارها:

تدهور القيم و الأخلاق:

التاريخ أكبر شاهد على أن تدهور الأخلاق كان له دور كبير في سقوط الحضارات، وأقرب مثال لنا هو ضياع الأندلس الذي قال فيه ابن خلدون: "إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة، حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، وسلوك

طريقها، وهذا ما حدث في الأندلس وأدى فيما أدى إلى ضياعه"، وصدق الله العظيم القائل: ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾ [سورة الإسراء: 16].

هذه هي قيمة الأخلاق، فالمسلمون تخلَّفوا عندما نسوا خُلُق الإسلام، واختزلوا دينهم في الشعائر فقط، وفرَّطوا في جانب مهمٍّ من رسالة الإسلام، ألا وهي الأخلاق التي هي جزء مهمٌّ من العبادة التعامليَّة التي كانت سببًا في فتح أقطار مهمَّة من العالم، فقط عن طريق التجار الذين تميَّزوا بالأخلاق الحميدة في معاملاتهم، وما سقطنا إلا عندما سقطنا في مستنقع المنكر.

الأخلاق لغة: (جمع خُلق، وهو السجية والطبع)(القاموس المحيط، مادة: خلق).،

واصطلاحًا: هي حالة نفسية تترجَم بالأفعال؛ أي: إن الأخلاق لها جانبان؛ جانب نفسي باطني، وجانب سلوكي ظاهري.(علم الأخلاق الإسلامية؛ ، ط 2، نشر دار عالم الكتب، ط دارالفكر بيروت)، فالسجايا هي الطباع، والسلوك هو الفعل المترجم إلى هذه الطباع.

موت الأمم قد يعني اختفاءها المادي من الوجود، وقد يعني أنها على الرغم من وجودها على قيد الحياة، فإنها بلا وزن ولا تأثير، ولا دور فاعل في عالم التقدم والمكانة بكل معانيها وسط الأمم الأخرى ومقارنة بها.

إن الأخلاق الفاضلة هي أهم ما تتفوَّق به الأمم وتعلو به عن غيرها، والأخلاق تعكس حضارة الأمة، وبقدر ما تسمو أخلاق الأمة تعلو حضارتها، وتجذب الأنظار إليها، وبقدر ما تندحر أخلاقها وتضيع قيم الفضيلة فيها، تهوي حضارتها وتذهب هيبتها بين الأمم، وكم سادت أممٌ رغم شركها أو كفرها بالله، وعلت على غيرها بتمسكها بمحاسن الأخلاق كالعدل وحفظ الحقوق وغيره، وكم ذلت أمة ولو كانت مسلمة وضاعت وقهرت بتضييعها لتلكم الأخلاق؛ حيث انتشر فيها الكذب والخيانة والظلم والغش.

مشكلة الأخلاق تبدأ من الأفراد فالأسرة فالمجتمع، وهي لَبِنة أساسية في بناء الإنسان قبل بناء الحضارة هذا الإنسان منذ ولادته يتشرَّب الأخلاق مِن محيطه الذي يجب تصفيته وتطهيره، وحمايته من التلُّوث بالمجاري التي تفتك بهذه اللبنة من إعلامٍ يحرص على نشر ثقافة الانحلال، وتغييب الفضيلة ونشر ثقافة مادية أساسها الغاية تبرِّر الوسيلة، وبرامج تعليمية فارغة لا تليق بمن يريد أن يبني حضارة تقود العالم، ومن العديد من المحسوبين على المثقفين وهم بيادق لمنظمات ليس من مصالحها أن نَنهض.

الآثار الدينية والاجتماعية :

لقد سعت كثير من التيارات المعادية للإسلام لتدمير الدين الإسلامي والهوية العربية ، من خلال تحويل الدين الإسلامي إلى المادية بالبحته، الذي قام على وضعه كبار الاشتراكيين العقائديين لمحاربة الأديان . سواء في تفسير الدين تفسيراً ماركسياً عقائدياً ، أو السيطرة على المراكز الدينية أو تسخير رجال الدين من جامعات ، وزارات ، ومعاهد ، ومساجد للدعوة للإشتراكية ، أو الدعوة لمسايرة الدين للحياة والعلم ، لبث الوعي المادي واضعاف الوعي الروحي . والانتهاء للهدنة بين الحكم والدين ، وإلغائه تماماً حتى ينعدم ،تماماً على زعمهم المؤمنون بالدين وهيهات !

إن تطبيق الإشتراكية على الدين ليس بالأمر الهين أو السهل يحتاج لوقت طويل وعمل شاق . حيث تظاهر النظام في القاهرة في وقت جمال عبد الناصر بحماية الدين الإسلامي ونشره من خلال الأزهر الشريف وأنشأت المراكز والبحوث العلمية، وأرسلت البعثات للدول الإفريقية والعربية وإعداد البرامج الدينية في الأجهزة الإعلامية ، إن هذه العناية بالدين تهدف إلى نشر الإشتراكية.

(بلشفة الإسلام عند الماركسين الإشتراكيين العرب، دار الكتاب الجديد ط 2 (1967م)،ص37.)

إن المجتمعات العربية والإسلامية لديها خطوط حمر، في مسألة الهوية العربية والإسلامية عندما قام الإتحاد السوفيتي بالتقسيم أدى ذلك إلى تدهور الشيوعية

الإلحادية في البلاد العربية والإسلامية ، حتى عندنا في السودان عندما أعلن الشيوعيين عداءهم للدين رفضهم الشعب وخرجوا تعبيراً لغضبهم ولنصرة دينهم .

إنّ اليهود وعلماءهم يعملون ما في وسعهم لهدم الإديان ، عن طريق المذاهب السياسية والفكرية ، كالشيوعية والوجودية والماسونية ومذهب التطور والسريالية ويقومون على دراسة علم الأديان المقارنة لغية نشر الإلحاد ونسف الإيمان من النفوس .(ـ حركات ومذاهب ـ الرسالة بيروت 1979م) .

وهناك آثار ونتائج ملموسة نتجت عنها .

1. ـ ابعاد الدين عن الحياة .
2. ـ القضاء على القيم والروحية .
3. ـ محاربة الدعاة إلى الدين والمبشرين به .
4. ـ القضاء على أي رباط يربط المجتمع الإسلامي والعربي .
5. ـ اغراق المجتمع العربي والإسلامي في الشهوات والملزات .
6. ـ ابعاد شباب الأمة العربية والإسلامية عن الارتباط بالدين والسيطرة على عقولهم بثقافة العلم والمادة .
7. ـ بث روح العداء بين أبناء الأمة العربية والإسلامية .
8. ـ إزكاء النعرات والقبلية بين الدول العربية والإسلامية .
9. ـ الحروب الطاحنة بين الأشقاء العرب والمسلمين .
10. ـ كثرة الجرائم والتعدي على الأخرين .
11. ـ اغتصاب الأموال والأعراض .
12. ازدياد نسبة أمراض القلق والجنون والإنتحاروالإضطرابات النفسية والعصبية ، وهي في زيادة مستمرة .

إن المصدر الحقيقي لطمأنينة النفس هو ذكر الله والرجوع إليه والإتصال به . قال المولى عزّ وجلّ : (الَّذِينَ آَمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) . سورةالرعد (28)

العلاج وطرق الوقاية :

إذا أردنا أن نحمي المجتمع المسلم من التبعية لغير دين الله تعالى ، فلابد أن نسلك سبل وطرق تساعد في دحر الأفكار الدخيلة التي تسري في جسد هذه الأمة ، ينبغي أن تكون هناك سبل ووسائل للوقاية من هذا الداء العضال الفتاك . من هذه السبل للوقاية حتى لا يقع شباب الأمة في براثن التبعية .

أولاً : العكوف على كتاب الله عزّ وجلّ وسُنّة نبيه محمداً ﷺ تلاوة وتدبراً ، والله عزّ وجلّ يقول : (وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُم تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) سورةآلعمرانالآية (101). وقال : ﷺ " وقد تركت فيك ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به : كتاب الله " .(مسلم (ت هـ)رقم الحديث (1218).

ثانياً : السعي في الوصول إلى ذوق طعم الإيمان ووجدان حلاوته ، من خلال التأمل في صفات الله جلّ وعلا ، ومن خلال التأمل في سيرة المصطفى ﷺ ومن خلال التأمل في محاسن الإسلام. (صالح بن عبدالعزيز. الإلحاد. صـ 69)

وفي صحيح مسلم قال ﷺ : " ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً ، وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً " مسلم (ت هـ) ـ رقم الحديث ـ (57) باب من ذاق طعم الإيمان ، 63/1 .

ثالثاً : غرس العقيدة الصحيحة في النفوس بكل وسيلة ؛ كالدروس العلمية ، والمحاضرات ، والخطب ، والبرامج والمناهج والمعارض ، وكل طريق ، لا سيما الأصول التي تؤدي الرسوخ فيها ـ بتوفيق الله تعالى ـ إلى تفكيك الفكر الإلحاد : كالإيمان بالغيب ، والإيمان بالقدر ، وإعتقاد الحكمة في أفعال الله وتعظيم النصوص الشرعية ، مع بيان حقيقة الإيمان وحقيقة الكفر وخطره والعلاقة بين العق والنقل (صالح بن عبدالعزيز. الإلحاد. ص ـ 69).

رابعاً : تقوية الشعور بالإيمان ، وأن العقيدة الإسلامية ترقى بالمسلم إلى أرفع الدرجات ، ومعرف ثمار الإيمان بالله عزّ وجلّ والغاية من الحياة والثواب في الأخرة ورؤية المولى جلّ وعلا في الجنة.

خامساً : الإهتمام بمصادر المعرفة الثقافية وتطهير وسائل الإعلام المختلفة من مرئية ومسموعة ومقرؤة ، ووسائل التواصل الإجتماعي وهي من أخطر الوسائل لهدم الجيل من الشباب ، بأن يتعرفوا على ما يصلحهم ويضرهم بحكمة وسعة صدر.

ينبغي أن نضع آليات تنفذ على أرض الواقع من خلال الجهات التعليمية المختصة ذات الشأن ، بشئون الشباب ورعايتهم ، حتى نساعد في نهضة فكرية عميقة ومدروسة ، ذات أهداف واضحة وتصور شديد الحساسية لهدم الأفكار الدخيلة ، من خلال التصورات العلمية الحكيمة والرصينة لمحاربة هذا الباطل .

الخاتمة:

فقد عرفنا من خلال هذه الدراسة التي جاءت بعنوان " الشباب بين الهوية الاسلامية والتبعية المفرطة "، ووضعنا الخطط المنهجية التي ينبغي تنفيذها ،وشرحنا الآثارالواقعة على الفرد والمجتمع المسلم وكيفية علاج هذه الظاهرة .

فالإسلام جاء لخير البشرية واسعادهم على هذه البسيطة واخراجهم من ظلمات الجهل إلى نور العلم والمعرفة وإعدادهم إلى الحياة الأبدية الأخروية قال تعالى " وإن الدار الأخرة لهي الحيوان " .

النتائج :ـ

عليه فقد تبين للباحث من خلال هذه الدراسة أمور جديرة بالذكر في هذا المقام ... أهمها :ـ

1. الحياة في نظر أهل الغرب تحصيل حاصل ، لا غاية لهم ولا حكمة من وجودهم في هذه الحياة ، فالحياة عند هم مجرد امتاع للنفس وتمكنهم من الشهوات والرغبات الذاتية .
2. خلفتالتبعية للغرب في نفوس الشباب القلق والحيرة والاضطراب والصراع النفسي .
3. نجحت الصهيونية العالمية في اغراق الشباب في الملازات وصرفهم دينهم واتباع الفنانيين الغربيين من المغنيين والراقصين ولاعبي كرة القدم والممثلين .

4. قطع صلة الإنسان بالآخرة ، كدار أخرى للنعيم ، فلا يبقي للإنسان منظور لهذه الدنيا غير المتعة واللذة الشهوانية الخالصة .
5. بعد انتزاع قيم الدين والأخلاق والفطرة ظهر الإنحلال في المجتمعات الغربية والشرقية حتى طغى عليها .
6. ظهور النزعة الفردية الأنانية النفعية والتوهان والفراغ الروحي والنزعة المادية ، وانفلات المجتمعات.
7. حقيقة المجتمع الغربي لم ينشأ مجتمع وردي ولا دول وردية ، بل عاشت أوروبا صراعات مريرة سياسية واجتماعية عقب خروجها من العصور الوسطى .
8. انتشار التيارات العلمانية كثقافة عالمية برز الانتحار كظاهرة عالمية حاضرة بقوة في المجتمعات، بسبب فقدان الهوية .
9. الجريمة في الغرب في معظمها ليس بدافع الحاجة والفقر بل بدافع الغريزة الإجرامية التي اطلقتها دعاوي الحرية والرؤية المادية والسباق المحموم على متع الحياة .
10. إن أعزّ ما دمره الغرب في البشرية الأسرة الخلية الأولى للبناء الاجتماعي فقد أدى إلى إشاعة الفواحش واطلاقها .
11. أن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة المنبعان الصافيان هما العاصمة من الزيف والأنحراف عن الحق .
12. الإيمان بالله الحق هو الدافع لتحقيق الحياة الراشدة المطمئنة التي نعيشها في كنف المولى عزّ وجلّ سبحانه .

التوصيات :ـ وبناء على ماسبق ؛ يوصى الباحث بما يلي :ـ

1) إقامة المؤتمرات والندوات لإبراز هوية الأمة الإسلامية ولا يكون ذلك إلا بدعم حكومياً وشعبياً والرد على الشبهات حول الإسلام .

2) تشجيع الدراسات والبحوث والكُتّاب لمعرفة حجم تأثير الغرب على الشباب ـ مع سبل المواجهة .
3) وضع البرامج والمناهج العلمية التي تؤهل الشباب طلاب العلم لدارسة ثقافة الغرب واثرها على المجتمع الإسلامي ، برعاية وزارة التربية والتعليم .
4) ليس كل ما عند الغرب باطل اوسيئ ، بل نأخذ منه ما يفيد ديننا وعقيدتنا وشئون حياتنا .
5) التاسيس لمركز بحثي يهتم بالرسائل العلمية بشأن مسائل النهضة العلمية الغربية ونشر ما يصلح منها على نطاق واسع ، والإستفاد من ما وصل إليه الغرب من علوم وتقنية مفيدة.
6) تشجيع الشباب عامة على الأقبال على القرآن الكريم وتعلمه وتدبره والمداومة عليه تحصيناً لهم .

فلا بد من الصراع بين الحق والباطل ، والإيمان والجاهلية ، حتى تصل الجاهلية إلى التصور الإيماني والحياة الإيمانية .

هذه هي العناصر والمقومات ، هي التي تكوّن " الإيمان الحق " وإن شئت قلت " العقيدة الحق " ، وإذا فقد بعض هذه العناصر ما بقي منها لا يسيتحق أن يسمى (إيماناً) أو عقيدة ..

المراجع

القرآن الكريم

الحديث النبوي

(1) أمينة محمد دلول - التبعية في ضوء القرآن الكريم ، دراسة موضوعية ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، ٢٠٠٩م .

(2) فتحى يكن ـ حركات ومذاهب ـ الرسالة بيروت 1979م .

(3) صلاح الدين المنجد ـ بلشفة الإسلام عند الماركسين الإشتراكيين العرب،دارالكتاب الجديد ـ ط 2 (1967م).

(4) مجمع اللغة العربية - المعجم الفلسفي؛ ،المطابع الأمرية - القاهرة 1403هـ، 1983م .

(5) محمد بن يوسف بن حيان البحر المحيط- - (دار الكتب العلمية- ط1 - 1422هـ).

(6) .محمد صفوت نور الدين حقوق النبي بين الإجلال والإخلال- (ط1 - 1422هـ- 2001م) قدم له د. صالح بن فوزان الفوزان ، د. محمد الراوي.

(7) مقداد يلجن، ط 2، نشر دار عالم الكتب، ط دارالفكر بيروت علم الأخلاق الإسلامية- .

(8) لسان العرب –الإمام جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور : - طبعة دار الكتب العلمية- بيروت 1424هـ- 2003م .

استدلال ابن حزم الظاهري علي وجود الله تعالى

صلاح بكرى محمد محمد يوسف

مستخلص البحث

استعرضت سيرة ابن حزم الظاهري متناولاً مولده نشأته صفاته مؤلفاته شيوخه تلاميذه وثناء العلماء عليه كما بينت وماسلكه ابن حزم رحمه الله في الاستدلال على وجود الله تعالى وهي طريق حدوث العالم.

والاستدلال بما في الفلك من الآثار المحمولة من نقلة زمانية وحركة ابن حزم ظاهرتين أساسيتين في هذا الوجود هي :الحركة الجارية هي هذا الوجود والنظام البادئ في كل جزء من أجزائه .

ثم رد علي من انحرفت فطرتهم وهم الذين أنكرو الخالق تبارك وتعالي وقالوا أن الله لم يخلقهم إبداء ولا يعيدهم مالا.

وبين العناية الإلهية بما يري في العالم ، وإذا نظرنا في هذا العالم نجده منظما مترابطاً سائراً بهذا النظام المحكم ، ثم ذكر ابن حزم آيات تجمع بين الدليلين لما في القران الكريم من آيات دله علي الموجود وهو الله سبحانه وتعالى .

ABSTRAT

I reviewed the biography of IbnHazm Al-Zahiri, addressing his birth, his upbringing, his qualities, his writings, his sheikhs, his disciples, and the scholars' praise for him, as I explained, and what IbnHazm, may God have mercy on him, followed in inferring the existence of God Almighty, which is the way of the creation of the world.

And inferring what is in the astronomy from the portable effects of a temporal shift and the movement of IbnHazm are two basic phenomena in this existence: the current movement is this existence and the starting order in each of its parts.

Then he replied to those whose nature has gone astray, and they are the ones who denied the Creator, the Blessed and Exalted, and said that God did not create them eternally and does not return them money.

And the divine providence of what is seen in the world, and if we look at this world, we find it organized and interconnected with this tight system, then IbnHazm mentioned verses that combine the two evidences for the verses in the Holy Qur'an that indicate the existence, which is God Almighty.

ابن حزم الظاهري

أسمه ونسبه ومولده:

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن خلف بن معدان بن يزيد ، مولي يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية ، الفارسي الأصل الأموي ، اليزيدي ، القرطبي ، الظاهري ، كنيته أبو محمد ، وشهرته ابن حزم .

كان جده خلف بن معدن هو أول من دخل الأندلس في زمن ملك الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هاشم المعرف بالداخل(جذوة المقتبس،ص290،الصلة ،ص2/395،وفيات الاعيان 325/3).

أما مولده ، فقد ولده بقرطبة ، وقد خرف أبن حزم وقت ولادته ، وعينه لا بالسنة فقط ، بل بالشهر ، واليوم ،زجزء اليوم الذي ولد فيه ،فقد كنت لبن حزم بخط إلى القاضي صاعد ابن احمد يخبره عن مولده قال صاعد : كتب إلي أبو محمد أبن حزم بخطه ، يقول : ولدت بقرطبة ، في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة قبل طلوع الشمس وبعد سلاك الإمام من صلاة الصبح ، أخر ليلة الأربعاء ، اخر يوم من شهر رمضان المعظم وهو السابع من نوفمبر المعظم – وهو السابع من نوفمبر – سنة أربع وثمانين وثلاثمائة ، بطالع العقرب(الصلة ،396/2،سير اعلام النبلاء،211/18).

بيد أن ذلك التعيين (يدل علي عناية أسرته بتحرير تاريخ ولادة آحادها ، وإلا متسنى لأبن حزم أن يعرف ميلاده بذلك التعيين الدقيق ، ويدل علي تحصر الأندلس وعناية أهلها بأخبار مواليدها ، وعلي رفعة شأن تلك الأسرة حتى كانت تعني هذه العناية)(ابى زهرة ،ابن حزم حياته وعصره،ص19).

نشأته:

نشأ بن حزم منذ نعومة أظافره في بيئية مترفة ، فقد ترعرع في بيت عز ومال وجاه ، فأبوه أبو عمر أحمد بن سعيد كان أحد وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ، ثم وزر لأبنه المظفر بن منصور .

وعلي هذا فقد نشأ ابن حزم في قصر أبيه ، وهذا أن دل علي شي فإنما يدل علي أن بن حزم عاش حياة مترفة منعمة ، فلم يعرف في طفولته الحاجة أو الحرمان .

وقد حرص أبوه علي تثقيفه وتعليمه ، فقد تلقي تعليمه وثقافته الأولي علي أيدي النساء من القريبات والجواري ، وكان لذلك تأثير كبير علي شخصيته ، يقول بن حزم :(ولقد شاهدت النساء ،وعلمت من أسرارهن ما ليكاد يعلمه غيري ، لأني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال وإلا وأنا في حد الشباب ، وحين تفيل وجهي ، وهن علمنني القران وروينني كثيراً من الأشعار ، ودربنني في الخط ولم يكن كدي وإعمال ذهني منذ أول فهمي ، وأنا في سن الطفولة جداً ، إلا تعرف أسبابهن ، والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك ، وأنا لا أنسي شيئاً مما أراه منهن ، وأصل ذلك غيرة شديدة ،طبعت عليها ، وسوء ظن في جهتهن فطرت به ، فأشرفت من أسبابهن علي غير قليل (طوق الحمامة،ص65).

ثم توالت المصائب والمحن علي بن حزم ،فلم يكن انتقال ابن حزم مع أسرته إلي منزله القديم بعد أن رفل في النعيم سنوات عدة في قصر أبيه الوزير إلا أمراً هيناً مقارنة بما حدث بعد ذلك ،فقد قال ابن حزم : (ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته وامتحنا بالاعتقال ، والترقيب والاغرام الفادح والاستتار ، أر زمت الفتنة ، وألقت باعها . وعمت الناس وخصتنا)وديع واصق،ابن حزم وموقفه من الفلسفة والاخلاق والمنطق،ص137) .

ولم تكن هذه الحوادث بمعزل عن الأوضاع السياسة المضطربة ، فلم يستقر المقام بابن حزم في قرطبة ، فقد اضطر للخروج منها إلى المرية ، حيث قال : (ألقت الفتن جرانها ، وأرخت عزا ليها ووقع أنتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ... وتقلبت بي الأمور إلي الخروج عن قرطبة ، وسكني مدينة المرية)(طوق الحمامة ص137).

وهكذا كانت نشأة ابن حزم مزيجاً من السعادة والشقاء . ولاشك أن تلك النشأة كان لها أثر بالغ في تكوين شخصية ابن حزم ،(فكان مزاجاً من الرقة والعنف والعواطف الناعمة ، والجدل الصارم)(المصدر السابق).

صفاته:ـ

اجتمعت في ابن حزم كثير منالصفات الحسنة التي قلما اجتمعت في عالم مثله ، ومن هذه الصفات .

1/ **التدين**:

نشأ ابن حزم منذ نعومة أظافره في نعيم وترف . ومع ذلك فقد كان مثالاً للعفة والاستقامة ، وذلك بفضل أبيه الذي عني بتربيته تربية مستقبلية . قال ابن حزم : (ومع هذا يعلم اللّه – وكفي به عليماً – أني يرئ الساحة ،سليم الأديم ، صحيح البشرة ، ففي الحجرة ، وإني أقسم باللّه أجل الأقسام أني ما حللت مئزري علي فرج حرام قط ، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت إلي يومي هذا واللّه المحمود علي ذلك ، والمشكور فيها مضي ، والمستعصم فيها بقي).

2/ **الوفاء**:

أنعم اللّه – تعالي –علي ابن حزم بنعمة الوفاء ، ولاشك أن هذه الصفة التي لازمته طوال حياته هي ثمرة من ثمرات تدينه ، يقول ابن حزم أن هذه الصفة التي لازمته طوال حياته هي ثمرة من ثمرات تدينه ، يقول ابن حزم عن هذه الصفة التي ركبت فيه : (لقد منحني اللّه – عز وجل – من الوفاء لكل من يمت إلي بلقية واحدة ، ووهبني من المحافظة لمن يتذامم مني ولو بمحادثة ساعة حظاً ، أنا له شاكراً وحامد ، ومنه مستمد ومستزيد ، وما من شيء أثقل علي من الغدر ، ولعمري ماسمحت نفسي قط في الفكرة في إضرار من بيني وبينه وإن عظمت جريرته ، وكثرت ذنوبه ،ولقد دهمني من هذا غير قليل ، فما جزيت علي السوأى إلا بالحسنى والحمد للّه علي ذلك كثير(المصدر السابق،ص130/129).

3/ اعتزازه بنفسه:

وقد اقترنت خلة الوفاء عنده بخلة أخري ، وهي إعتزازه بنفسه ، فقد عاش حياته كلها عزيز النفس ، مترفعا عن الدنايا .

و إن هاتين الخلتين قد بين ابن حزم أنه جبل عليها فيقول (وعني أخبرك أني جبلت علي طبعتين ليهنئني لا يهنيني معهما عيش أبد وغني لأبرم بحياتي باجتماعهما ،وأود التثبت من نفسي أحياناً ،لأفقد ما أنا بسببه من النكد من أجلهما ، وهما : وفاء لا يشوبه تلون... وعزة نفس لا تقر علي الضيم مهتمة لأقل مايرد عليها من تغير المعارف مؤثرة الموت عليه ، فكل واحدة من هاتين السجيتن تدعو إلى نفسها .... وفي ذلك أقول قطعة منها :

لي خلتان أذا اقاني الأسى جرعاً ونغصا عيشتي واستهلكا جلدي

كلتاهما تطبينى(ابن حزم،حياته وعصره،ص26) نحو جبلتها كالصيد ينشب بين الذئب والأسد

وفاء صدق فما فارقت ذا مقة فزال حزني عليه آخر الأبد

وعزة لايحل الضيم ساحتها صرامة فيه با لأموال والولد (طوق الحمامة،ص137)

بيد أن اعتداد ابن حزم بنفسه ليس مستغرباً فقد (حباه الله من كرم الأصل، وعلو الهمة وسمو المواهب ، ويسار العيش ماجعله يحتفظ دائما باستقلاله المادي والروحي . فأستغني عن الناس ، ولم يكن في حاجة إلي الترامي علي أبواب الخلفاء والأمراء(المصدر السابق،ص95).

4/ الإخلاص في طلب العلم : أقبل ابن حزم علي العلم بنية صادقة ، فلم يبلغ بعلمه ثروة أو جاهاً بل طلب العلم طمعا فيها عند الله تعالي من الثواب في الدنيا والأخرة وقال أبو الوليد الباجي لابن حزم – بعد مناظرة بينهما :(تعزرنى فأن أكثر مطالعتي كانت علي سراج الحرس . فقال له بن حزم : وتعزرني فإن أكثر مطالعتي كانت علي منابر الذهب والفضة أراد بذلك أن (الغني أمنع لطلب العلم من الفسقر)(تستميلنى)

بقنديل بانت السوق . فقال ابن حزم : (هذا الكلام عليك ،لالك ، لأنك طلبتوأنت فيهذه الحال رجاء تبديلهما بمثل حالي ، وأنا طلبته في حال ما تعلمه ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة)(طوق الحمامة ،127/126،زكريا ابراهيم ،ص91/90).

مؤلفاته :

أنصرف ابن حزم إلي العلم في سن مبكرة ، ولم يكن طلبه للعلم طول فترة حياته طمعا في المال أو الجاه، وإنما طمعا في أمر آخري ، لخصه ابن حزم مناي من الدنيا علوم أبثها وأشرها في كل باد وحاضر.

دعاء إلي القران والسنن التي تناسيس رجال ذكرها في الماخر(زكريا ابراهيم ،ابن حزم الاندلسى،ص91).

ولأن ابن حزم كان مقبلا علي العلم صادق في طلبه ، مخلصاً له ، فقد تحقق له ماراد فقد كثرت مصنفاته ، وانتشرت في كل مكان ، قال القاصي أحمد بن صاعد (كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام ، و أوسعهم معرفة ... أخبرنب ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه أبي محمد من تواليفه أربعمائة مجلد تشتمل علي قريب من ثمانين ألف ورقة)(معجم الادباء، 240/12).

وأن من يتتبع ما ألفه ابن حزم، يجده لم يترك علماً إلا وقد ألف فيه ، فقد ألف في شتى العلوم ، في الحديث، والفقه، والأصول، والسيرة ، واللغة ، والأدب، والفلسفة ، والمنطق ، والأخلاق والسياسة والتاريخ والأنساب ، والنحل والملل ، والطب ، حتى إنه ليعد من أكثر أهل الإسلام تصنيفاً . قال القاضي احمد بن صاعد – معلقاً علي كثرة مؤلفاته ابن حزم : (وهذا شيء ماعلمنا من أحد ممن كان في دولة الإسلام، إلا لأي جعفر ب جرير الطبري ، فانه كان أكثر(نفح الطيب، 77/2) أهل الإسلام تصنيفاً)

سنحاول أن نسرد جملة من مؤلفاته مع بيان مانشر منها ، ومازال مخطوطاً ، أو ماكان مفقوداً ، وذلك بالاعتماد علي العلماء والباحثين الذين ترجموا لابن حزم ، أو حققوا بعض كتبه وما توفر لدينا من مؤلفاته ، وذلك علي النحو التالي :

1- أبطال القياس والرأي و الاستحسان والتقليد(الصلة،ص396/2).
2- الأنصال(جذوة المقتبس ،ص292،الصلة ،ص396/2) .
3- الأثار التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها (المعجب ،ص47،معجم الادباء،543/3).
4- الإجماع ومسائله علي أبواب الفقه (بروكمان،تاريخ الادب العربى ،108/4)
5- أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم علي مراتبهم في كثرة الفتيا(حاجى خليفة،كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون،1384/2) .
6- بيان الفصاحة والبلاغة(سير اعلام النبلاء ،194/18) .
7- تسمية شيوخ مالك(المحلى،75/1،جذوة المقتبس،291).
8- جمهور انساب العرب(احسان عباس،ناصر الدين الاسد،ذيل جوامع السيرة).
9- در القواعد في فقه الظاهرية(سير اعلام النبلاء،197/18).
10- رسالة في الطب النبوي .
11- الرد علي بن زكريا الرازي .
12- السيرة النبوية .
13- طوق الحمامة في الألفة والألأف .
14- غزوات النصور ابن أبي عامر .
15- الفرائض.
16- الفصل في الملل والأهواء والنحل .
17- فضائل الأندلس .
18- قصر الصلاة .
19- ما انفر به مالك وأبو حنيفة والشافعي .

20- مختصر في علل الحديث .
21- مراتب الموضح .
22- مسألة الإيمان .
23- مسألة في الروح .
24- مقالة في شفاء الضد بالضد .
25- مقالة في النحل .
26- نسب البربر .
27- من ترك الصلاة عمداً .
28- مجموعة فتاوى عبد الله بن عباس .
29- المجلى .
30- ما وقع بين الظاهرية واهل القياس .
31- التصفح في الفقه(المصدر السابق،18/197) .
32- جوامع السيرة(احسان عباس وناصرالدين الاسد،الصلة2/395،دار المعارف1956).

أجمع معاصرو ابن حزم ، ومن جاءوا بعده علي عظم مكانة ابن حزم العلمية ، فلم ينكر عيه أحد منهم تلك المنزلة من العلم ،سواء أكانوا مخالفين له أو مناوئين .

قال القاضي أحمد ابن صاعد (ت 462هـ) كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام ، أوسعهم معرفة ، مع توسعة في علم اللسان ، ووفر حظه من البلاغة والشعر ، والمعرفة بالسير والأخبار)(ابن بسام،الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة،1/1/167).

وقال المؤرخ حيان الأندلسي (469هـ) كان ابن حازم رحمه الله – حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب ، وما يتعقل بأذيال الأدب ، مع المشاركة في أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة)(ابن بسام ،الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة،1/1/167).

وقال الحافظ أبو عبد الله الحميدي (ت 488) (كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه ، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة ، متفنناً في علوم جمة عاملاً بعلمه ، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله من الوزارة وتدبير الممالك . متواضعاً ذا فضائل جمة وتواليف كثيرة في كل ما تحقق به في العلوم وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنفات والمستندات شيئاً كثيرا وسمع سماعاً جماً ... وما رأينا مثله – رحمه الله تعالي – فيما اجتمع له مع الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين)(ابن بسام ،جذوة فى محاسن اهل الجزيرة، 167/1/1) .

وقال الإمام الغزالي (ت 505هـ) (وجدت في أسماء اللهتعالي كتاباً إلفه أبو محمد بن حزم ،يدل علي عظم حفظه وسيلان ذهنه)(سير اعلام النبلاء، 187/18).

وقال المؤرخ اليسع بن عيسي الغافقي (ت 575هـ) (أما محفوظ أبي محمد فبحر عجاج ، وماء ثجاج يخرج من بحره مرجان الحكم ، وبنيت بثجاجة ألفاف النعم في رياض الهمم ، لقد حفظ من علوم المسلمين ، وأربي علي أهل كل دين)(ابن الهادى، طبقات علماء الحديث ،345/3،343).

ولاشك أن ابن حزم – رحمة الله تعالي – كان يستحق كل هذا الثناء كما يستحق تلك المنزلة الرفيعة التي تبوأها فلم يطلب العلم طبعا في المال ،أو الشهرة وأنما طلب العلم للعلم ، وابتغاء الثواب من الله تعالي .

شيوخه: ـ

تلقي ابن حزم تعلمه الأول علي أيدي النساء فعلمته القران وحفظنه الشعر ودربنه علي الخط ثم حين ملك نفسه وعقل صحبه أبوه إلي أبي علي الحسين بن علي القاسي الذي أعجب ابن حزم سلوكه وأخلاقه أكثر من إعجابه بعلمه .

ولقد روي ابن حزم بنفسه نشأته العلمية الأولي فقال (ولقد شاهدت النساء ،وعلمت من أسرارهن ما ليكاد يعلمه غيري ، لأني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال وإلا وأنا في حد الشباب ، وحين

تفيل وجهي ، وهن علمنني القران وروينني كثيراً من الأشعار ، ودربنني في الخط)(طوق الحمامة،ص65).

وإن شيوخ ابن حزم من الكثرة بحيث يصعب حصرهم ،(إن حاول البعض جاهداً تحري أثرهم حصر أسمائهم من ثنايا مؤلفاته المتوافرة بين أيدينا إلاإنها لم قف بالغرض في الإلمام بهم جميعاً وتعرف الفترات الزمنية التي تلقي فيها عنهم وكذلك ، كذلك ترتيبهم في تعليمه ، القراءة عليهم)(وديع واصف ، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والاخلاق،ص50).

علي أننا سنحاول – بقدر الاستطاعة – أن نلم بشيوخه ، بخاصة الذين أخذ عنهم الحديث ونقله ، وذلك بلا ستعانهعلي ذلك بمؤلفاته – التي بين أيدينا- وبمن ترجم له ذلك علي النحو التالي:

1.أحمد بن عمر بن أنس العزري من اهل المرية توفي سنة 478هـ.

2.محمد بن سعيد بن محمد بن عمر بن نبات ، تفي سنة 429هـ .

3.يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري توفي سنة 463 هـ .

4.أحمد بن محمد بن عبد الله المقري الطلمنكي وتوفي سنة 429هـ.

5.حمام بن أحمد بن عبد الله بن محمد الأطر وش ، توفي 421هـ.

6.عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد بن مسافر الهمذاني الوهراني ، توفي سنة 411هـ .

7.عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله توفي سنة 340هـ .

8.يحي بن عبد الرحمن بن مسعود المعروف بابن وجه الجنة توفي سنة 404هـ.

9.هشام بن سعيد الخير بن فتحون من اهل وشقه توفي سنة 340هـ.(جذوة المقتبس)

10.المهلب بن احمد بن أبي صفرة بن أسيد الأسدي وتوفي سنة435هـ.

تلاميذه :

لم يقدر الله تعالي – لابن حزم أن يخلفه كثير من التلاميذ يتوارثون مذهبه ويحملون بعد وفاته – علمه فكره علي الرغم من المكانة العلمية الرفيعة التي تبراها ابن حزم .

ولاشك أن هنالك بعض الأسباب التي حالت دون ذلك أهمها : اعتناق ابن حزم لمذهب مخالف لمذهب أهل الأندلس ، جيث اعتنق في بداية مشواره العلمي المذهب الشافي ، ثم تركه ، واعتنق مذهب أهل الظاهر ،ولم ينته الأمر عند ذلك ، وإنما راح يشنع علي فقها المالكية ، مما أوجد بينه وبينهم جفوة عداوة.

غير أن بن حزم لم يرد علي إساءة مخالفيه بالحسنى ، بل كال لهم الكيل كيلين الصاع صاعين ولذا قال بن العريف (كان لسان ابن حزم سيف الحجاج شقيقين)(وفيات الاعيان، 328/3،سير اعلام النبلاء،ص199/18).

ولاشك أن ذلك كله لم يثمر إلا عن القليل من التلاميذ وهم :

1. شرسيح بن محمد بن شريح بن احمد بن ريح الرعيني المقرئ وتوفي سنة 539هـ .
2. صاعد بن احمد بن عبد الرحمن بن صاعد ألتغلبي تفي سنة 462هـ .
3. عبد الله بن محمد بن العربي الاشبيلي وتوفي سنة 493هـ .
4. عبد الملك بن زياد الله بن علي بن حسن التميمي الحماني الطبني وتوفي سنة 457هـ .
5. علي بن سعيد العبدري ، من أهل جزيرة ميورقة ، توفي سنة 491هـ .
6. الفضل بن علي بن أحمد بن سعيد حزم ، من أهل قرطبة وتوفي سنة 479هـ.
7. محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأرديألحميدي– توفي سنة 488هـ.

وجود الله تعالى

سلك أبو محمد بن حزم رحمه الله في الاستدلال على وجود الله تعالى :

أولا : طريق حدوث العالم :

ثانياً : الاستدلال بما في الفلك من الآثار المحمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية إلى غير ذلك مما في المخلوقات من التوافق والاختلاف والإتقان فقال تحت عنوان :" من قال بأن العالم لم يزل وأنه مدبر له "، "لا يخلو العالم من أحد وجهين إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل وهم الدهرية ، وذهب سائر الناس إلى أنه محدث ".(ابن حزم، الملل، ج1 ،ص9)

وقد ناقش هذه الفرقة "الدهرية " القائلة بقدم العالم فأورد اعتراضاتهم ونقضها واحداً واحدً ولم يكتف بإبطال حججهم بل أتى بالبراهين الظاهرة والنتائج الموجبة والقضايا الضرورية على إثبات حدوث العالم .

وسنكتفي بإيراد طريقه الإثباتي ، دون إيراده اعتراضات الدهرية وردوده عليهم حيث لم يكتف بتلك الردود طريقا للإثبات بل أورد الحجج والبراهين التي رأى أ ،ها ضرورية لإثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن وتحقيق أن له محدثا لم يزل لا إله إلا هو.

الطريق الأول :

طريق حدوث العالم

في هذا الطريق – قال :

البرهان الأول :العالم عبارة عن أشخاص بأعراضها وأزمانها والمشاهد بالحس والعيان تناهي كل ما في العالم من الأشخاص بأعراضها وأزمانها .

أما تناهي الشخص فظاهر بمساحته – أول جرمه وآخره – وبزمان وجوده . وتناهي العرض المحمول فيه بتناهي الحامل له .

وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء كل وقت بعد وجوده ، واستئناف آخر يأتي بعده إذ كل زمان فنهايته الآن وهو حد الزمانين فهو نهاية الماضي ، وما بعده ابتداء للمستقبل وهكذا أبداً يفنى زمان ويبتدئ آخر وإذا ثبت

تناهي الأجزاء التي تركب منها العالم فهو متناهي إذ الكل ليس هو شيئا غير الأجزاء التي ينحل إليها ويستحيل كون أجزاء متناهية وذات أول ويكون هو

غير ذي أول وبالله التوفيق .(الملل والاهواءوالنحل،ج1،ص14/15،المحلى ،ج1،ص4)

- البرهان الثاني : العالم موجود بالفعل وكل موجود بالفعل فقدحصره العدد وأحصته طبيعته ، وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له فإن العالم كله ذو نهاية وسواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة أو مدد كثيرة إذ ليست تلك المدد إلا مدة محصاة إلى جنب مدة محصاة فهي مركبة من مدد محصاة ، وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي ركب منها فهي كلها مدد محصاة فصح أن ما لا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده بالفعل وما لم يوجد إلا بعد مالا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده ابدا إذأن ما لا نهاية له فلا بعد له والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض فهي ذات نهاية وقد نبه الله على هذا الدليل وسابقه بقوله : " وكل شيء عنده بمقدار " .(الملل والاهواء والنحل،ج15،16/1،المحلى ج1،ص4/5)

- البرهان الثالث : ثبوت أن للزمان أولا وأجزاء فنهاية ، لأن الزمان هو مدة بقاء الجرم ساكنا أو متحركا . ولو فارقه لم يكن الجرم موجودا ولا كان الزمان ايضا موجود . وكلاهما موجود ذو أول إذ لو لم يكن أول يكون به متناهيا في عدده الآن لكان كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة فإنه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا وبشهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا شك في أن الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا ، ولا يخلو الحكم في هذه القضية من احد ثلاثه أوجه إما أن يكون الزمان مذ كان موجودا إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذ كان إلى عصر الهجرة .

وإما أن يكون أقل منه أو مساويا له ، وعلى الأخيرين يكون الكل أقل من الجزء ومساويا له، وهذا محال . وعلى الأول وهو الذي لا شك فيه فالزمان مذ كان

إلى وقت الهجرة ذو نهاية لأنه جزء الزمان إلى وقتنا الحاضر والكل والجزء واقعان في كل ذي أبعاد والعالم ذو أبعاد هكذا توجد حاملاته و محمولاته وأزمانها فالعالم كل لأبعاده وابعاده اجزاء له ، والنهاية كما تقدم لازمة لكل ذي كل وذي أجزاء ، وما لا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه ، وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره في قوله تعالى :" يزيد في الخلق ما يشاء " (سورة فاطر : ا)

- البرهان الرابع : أن ما لا أول له ولا نهاية لا يقع عليه العد والإحصاء وقد أحصى والطبيعة كل ما خلا من العالم حتى بلغ إلينا وحيث ثبت هذا ' فالإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود بلا شك وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة وبالله التوفيق(الفصل ج1 ،ص18)
- البرهان الخامس : أن ما يقع عليه العدد لا سبيل إلى وجود ثان منه إلا بعد أول ولا ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً . وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة إيجاب أنها ثالث بعد ثان ، وثان بعد أول وفي صحة هذا وجوب أول ضرورة ، وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وعلى الذي قبله وحصرهما في قوله تعالى : "وأحصى كل شيء عددا " .(سورة الجن : 28)

فثبت بكل ما سبق من البراهين أن العالم ذو أول . وإذا كان ذا أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها و هي : إما أن يكون أحدث ذاته وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره . وبغير أن يحدث هو نفسه . وإما أن يكون أحدثه غيره فإن كان هو أحدث ذاته وهو موجود وهي معدومة أو أحدثها وكلاهما موجود أو أحدثها وكلاهما معدوم وكل هذه الأربعة أوجه محال ممتنع لا سبيل إلى شيء منها لأن الشيء وذاته هي هو وهو هي وكل ما ذكرنا من الوجوه يوجب أن يكون الشيء غير ذاته وهذا محال وباطل بالمشاهد والحس . وإن كان خرج عن العدم إلى الوجود بغير أن يخرج هو ذاته أو يخرج ه غيره فهو أيضا أصلا هنالك فإذاً لا سبيل لإلى خروجه وخروجه مشاهد متيقن فحال الخروج غير حال ألا خروج وحال الخروج هي علة كونه وهذا لازم في تلك الحال . و هكذا في كل حال فإن تمادي الكلام وجب بما قدمناه ألا نهاية في

العالم من مبدأه باطل ممتنع محال. فإذا قد بطل أن يخرج العالم نفسه وبطل أن يخرج دون أن يخرجه غيره فقد ثبت الوجه الثالث ضرورة إذ لم يبق غيره البتة فلا بد من صحته وأن العالم أخرجه غيره من العدم إلى الوجود ، وهذا المخرج هو اللّه تعالى الواحد تبارك وتعالى .(الفصل ج1 ،ص21)

الطريق الثاني :

هو طريق الاستدلال بما في الفلك من الآثار وما في المخلوقات من الدقة والإتقان والتوافق و الاختلاف .

- تقرير ذلك :

أن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كون كل جزء من أجزائه في مكان الذي يليه والأثر مع المؤثر من باب المضاف فوجب بذلك أنه لا بد الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها ولا سبيل إلى أن يكون الفلك أو شيء مما فيه هو المؤثر لأنه يصير هو المؤثر فيه مع أن المؤثر والأثر من باب المضاف أيضا معنىً هذا أن الأثر والمؤثر وفيه يقتضيان مؤثرا ولا بد ولم يرد أن الباري تعالى يقع تحت الإضافة فلا بد ضرورة من مؤثر ليس مؤثرا فيه وليس هو شيئا مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى ، هذا إلى ما يرى ويشاهد بالحواس من آثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل.

ومن بعض ذلك تراكيب الأفلاك وتداخلها ودوام دورانها على اختلاف مراكزها . ومن بعض ذلك تراكيب الأفلاك وتداخلها ودوام دورانها على اختلاف مراكزها . ثم أفلاك تداويرها والبون بين حركة أفلاك التداوير والأفلاك الحاملة لها ودوران الأفلاك كلها من غرب إلى شرق ودوران الفلك التاسع الكلي بخلاف ذلك من شرق إلى غرب وإرادته لجميع الأفلاك مع نفسه كذلك فحدث من ذلك حركتان متعارضتان في حركة واحدة فبالضرورة نعلم أن لها محركا على هذه الوجوه المختلفة .

ومن ذلك تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان من إدخال العظام المحدبة في المقعرة وتركيب العضل على تلك المداخل والشد على ذلك بالعصب والعروق صناعة ظاهرة لا شك فيها لا ينقصها إلا رؤية الصانع فقط .

ومن ذلك ما يرى في ليف النخل والدوم من النسج المصنوع يقينا كالذي يصنعه النساج ما تنقصنا إلا رؤية الصانع فقط وليس هذا البتة من فعل طبيعة ولا نسج ناسج ولا بناء ولا صانع أصباغ مرتبة . بل هو صنعة صانع مختار قادر على ما يشاء .

إن هذا المسلك الذي سلكه أبو محمد بن حزم في الاستدلال على حدوث العالم –ثم إثبات المحدث له – بتناهي مكوناته . ليس مسلكا جديدا فقد قال به يعقوب بن اسحق الكندي ، فبينه في كثير من رسائله ، واهتم بعرضه وتفصيله ، وقال به أيضا أبو منصور الماتريدي(الماتريدى، كتاب التوحيد،ص12) . لكن طريقة ابن حزم في البرهنة على حدوث العالم بتناهي أشخاصه بأعراضها وأزمانها كثيرة الشبه بطريقة الكندي .

فلعل ابن حزم قد أطلع على فلسفة الكندي وتأثر بها .

أما الطريق الثاني الذي استدل به بن حزم على وجود الله :

فهو الطريق الذي جاء في القران الكريم في غير ما وضع منه وهو إثبات وجود الله عن طريق بيان عظمته وهيمنته وتدبيره وقدرته على كل ما في العالم وبيان عنايته ورعايته وإحكامه المحكم وإبداعه المتقن لكل ما يسري في العالم من قوانين ونواميس .

فاستدل ابن حزم بما في الفلك من نقلة زمانية وحركة دورية وما في المخلوقات من الدقة والإتقان وما فيها من التوافق والاختلاف .

وهو موافق للمنهج القرآني في استدلاله ، وهذا الدليل هو أقوى الأدلة و أوضحها على وجود الله تعالى ، ثم هو أسهلها ، وقد استخدمه الأقدمون ، ولا يزال المحدثون يستخدمونه ، وقد استدل بهذا الدليل على هذا النهج قبل ابن حزم من المسلمين الكندي(عبدالحليم محمود،التفكير الفلسفى فى الاسلام،ج2ص320/318) و أبو

منصور الماتريدي(الماتريدى،كتاب التوحيد،ص18) . ولكن تطبيق ابن حزم الاستدلال على ما في الكون شبيه بما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو(ابن جلجل،طبقات الاطباء،ص27/25) .من فلاسفة اليونان عن استدلالهم على وجود اللّه . فقد توصل أفلاطون عند ربطه بين العلة و معلولها أو بين العقل والمادة إلى استنتاج ظاهرتين أساسيتين في هذا الوجود هما :

1- الحركة الجارية في هذا الوجود .
2- النظام البادئ في كل جزء من أجزائه .

ومنها استمد الاستدلال على وجود اللّه تعالى . حيث قال عن دلالة الحركة :

إن الحركات سبع ، حركة دائرية ، وحركة من اليمين إلى اليسار وبالعكس ومن أمام إلى خلف وبالعكس . ومن أعلى إلى أسفل وبالعكس .

والأولى هي التي تخص العالم وهي منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معلولة لعلة عاقلة ي اللّه ، والست الباقية طبيعية ، ومنع العالم من أن يجري بها لأنها لا تتضمن له العناية والنظام .

ويقول عن النظام :

إن ما يبدو في هذا العالم آية فنية ، ولا يمكن أن يكون هذا النظام البادئ فيما بين الأشياء على وجه الإجمال ، وفيما بينها على وجه التفصيل نتيجة على اتفاقية لكنه صنع عقل توخى الخير ورتب له الأسباب الكفيلة بإيصاله عن قصد وإرادة فنجد أن أفلاطون قاده منطق التفكير إلى إدراك الألوهية والإعتراف بوجود اله مدبر لهذا الكون البديع الصنع . وقد أحال أرسطو كل ما يجري في العالم من حركات إلى علة أولى ونسبة إلى محرك أول . يحرك ولا يتحرك ضرورة أنه دائم الفعل في غيره دون أن ينفعل هو بغيره وماهية هذا المحرك :

1. أن ليس جسما ، فليس بمكان .
2. أنه يحرك كغاية .
3. أنه معقول ومعشوق

فقول ابن حزم في حركة الأفلاك ودورانها وعناية اللّه بتركيب أعضاء الإنسان وغيره مما يشاهد بالحواس من الأصباغ الموضوعة في جلود كثير من الحيوان وريشه ووبره في اتفاق واختلاف مضبوط .

شبيه بما ذكرنا من استدلال أفلاطون بالحركة ، والجمال الظاهر في الكون على العلة العاقلة التي هي "اللّه " وهذا ظاهر عند النظر في الأدلة .

وقول ابن حزم :- إن الفلك بما فيه من النقلة الزمانية والحركة الدورية .. وإن الأثر مع المؤثر من باب المضاف فلا بد لهذه الآثار من مؤثر أثرها ولا يتسلسل ذلك . (الفصل ج1 ،ص22)وهذه هي طريقة أرسطو في استدلاله على "المحرك الأول "

والتشابه ظاهر في طريقة الاستدلال . ولكن ابن حزم وإن تأثر بأرسطو فلم يقتف أثره تماما لأنه يختلف عنه من حيث إن الأخير لا يرى أن اللّه خالق للعالم ، وإنما هو علة له ، ويستتبع مذهبه أيضا أن اللّه لا يعلم العالم ولا يعنى به(غلاب،الفلسفة الاغريقية،ج2،ص89) ، لذلك صرح الأول في دليله بالخلق فقال : " فلابد ضرورة من مؤثر ليس مؤثرا فيه وليس هو شيئا مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى "(الفصل ج1 ،ص 22)،.

فقد جمع ابن حزم بين قولي أفلاطون ، و أرسطو وقد تأثر في هذا الجمع بالكندي

ومما يؤيد تأثر ابن حزم بالأفكار اليونانية القديمة ما ذكر من أن الأفلاك تسعة ، وهذه نظرية قد أبطلت .

بعد عرض استدلال ابن حزم على وجود اللّه تعالى وبيان هل كان من استنتاجه أو مما سبق إليه . ومدى تأثره بمن سبقه . وهل تلك الأدلة صحيحة وسليمة ، أو غيرها أولى منها – حسب علمنا – بقى ذكر الطريق الذي نراه الأولى في الاستدلال على الموجود الواجب الوجود لذاته ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا الدليل ، وهو دليل ابن حزم الثاني ، وقلت إنه موافق للمنهج القرآني في استدلاله على إثبات الصانع ، وقد بين استدلاله وطبقه على مظاهر الكون وأن من تأملها عرف أنه موجود بعد العدم ، و أن

له موجدا قادرا عليما حكيما ، ثم بآثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل فإن كل فعل لا بد له من فاعل وكل مصنوع لا بد له من صانع وهذا حق لا مراء فيه .

ويجب أن نزيد على هذا ونوضحه فنقول ولا قوة إلا باللّٰه :

إن إثبات وجود اللّٰه تبارك وتعالى من حيث هو موجود لم يكن من الأهداف القرآنية ، ولم يكن ذلك هدفا من أهداف الرسول صلى اللّٰه عليه وسلم أو أحد أصحابه ، لأن الإيمان بوجود اللّٰه تبارك وتعالى أمر فطرت عليه القلوب أعظم من فطرتها على الإقرار بغيره من الموجودات ، فهو سبحانه أبين وأظهر من أن يجهل فيطلب الدليل على وجوده .

يقول ابن القيم :" سمعت شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية قدس اللّٰه روحه يقول : كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء ؟ وكان كثيرا ما يتمثل بهذا البيت :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل(ابى الطيب المتنبى،ديوانه بشرح العبكرى،ج3،ص92)

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ومن لم ير في ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما "(مدارج السالكين،ج1،ص60).

وقد ورد القران الكريم على هؤلاء بما يضطر العقول إلى الاعتراف بالحق والرجوع إلى الصواب .

ومما سبق ندرك أن الاستدلال في القران على وجود اللّٰه تعالى أتى من طريقين ، ليس الهدف منهما هو الاستدلال على وجوده تعالى فدلالتهما عليه استنتاجا :

أحدهما : الرد على من انحرفت فطرهم .

وثانيهما : ما سبقت الإشارة إليه ، وهو من طريق النصوص جاءت لبيان عظمة اللّٰه وتدبيره المحكم وعنايته التامة بكل صغيرة وكبيرة وبيان ما في العالم من تناسق وتضامن وانسجام وترابط بين أجزائه ووحداته .

الرد على من انحرفت فطرهم :

هؤلاء هم من أنكروا الخالق تبارك وتعالى . وقالوا إن الله تعالى لم يخلقهم ابتداء ولا يعيدهم مآلا ، وإنما الحياة بالطبع والفناء بالدهر يقول تعالى عنهم :" وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الدهر " . (سورة الجاثية : 24)

أي ما ثم خالق ولا مميت فالحياة والموت عندهم عبارة عن تركب الطبائع المحسوسة في العالم السفلي وتحللها ، فكذبهم الله تعالى بقوله :" وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون " (سورة الجاثية : 24) أي أن نسبتهم الحياة والموت للطبع والدهر قول بغير علم مبني على الظن والتخمين لأن من كان طلبه وجدان الحق يكفيه النظر إلى حدوث الحياة في الأجسام الجمادية دليلا على أن هناك موجداً للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك تعالى وإن ظهور الحياة في حد ذاته دليل كاف للإقناع بوجود الله الخالق يقول تعالى : " يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له" (سورة الحج :73) وقوله تعالى :"أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ". (سورة الغاشية :17) ويقول :"قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار " (سورة الرعد :16)

هذه الآيات ونظائرها في القران كثيرة جدا يثبت الله تبارك وتعالى بها الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق بالنظر في ملكوت السموات والأرض حيث أن معرفة الأشياء والوقوف على الاختراع الحقيقي في الموجودات يهب معرفة المخترع حقا ، ويؤكد جل وعلا بأن الشيء لا يمكن أن يوجد من غير موجد ، ولا أن يوجد نفسه بقوله : " أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ". (سورة الطور :35) . أي لا هذا ولا هذا بل الله هو الذي أنشأهم بعد أن لم يكونوا شيئا مذكورا ".

وبيان الطريق الثاني :

" العناية الإلهية بما يرى في العالم ".

إذا نظرنا إلى هذا العام وجدناه منظما مترابطا سائرا بهذا النظام المحكم الدقيق في كله وأجزائه ، ومقدارا على الأمر الأتقن والأنفع ، وأن جميع الموجودات ، موافقة لوجود الإنسان .

وفي النظر إلى الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وفصول السنة الأربعة ندرك هذه الموافقة ، وتظهر العناية الإلهية بموافقة أعضاء الإنسان والحيوان لحياته ومعاشه . يقول تعالى " وفي أنفسكم أفلا تبصرون" (سورة الذاريات :21) فإن أقرب شيء إلى الإنسان نفسه ، فإذا نظر فيها وجد آثار التدبير فيه ظاهرة ، والعناية الإلهية بالغة ومن اظهر ما يدركه المدرك ما جعل الله في الإنسان من أبواب يجده في آمس الحاجة إليها ،" فتبارك الله أحسن الخالقين "(سورة المؤمنون : 14) وهذه أبواب هي ، بابان للسمع ، وبابان للبصر ، وبابان للشم والتنفس ، وباب للكلام والطعام والشراب والتنفس وبابان لخروج الفضلات وفي كل باب من التراكيب والفوائد ما يطول شرحه(ابن القيم، التبيان فى اقسام القران، ص222) .

ومن تفحص هذه المعاني ، وعرفها علم أنها أتت من قبل فاعل قاصد لذلك يقول تعالى " فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا و قضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم " . (سورة :عبس الآيات (24- 32)) .

وفي القران كثير جدا يذكر المولى تبارك وتعالى فيها عنايته بنا ورعايته لما يصلحنا بما سخر لنا مما به معاشنا وعليه قوام حياتنا ، من إخراج الماء والمرعى وشق الأنهار فيها ، ولو حاولنا أن نعد نعم الله سبحانه علينا لعيينا يقول سبحانه " وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها " ويظهر مصداق هذا لو أردنا معرفة ما أنعم الله تعالى علينا به من نعمة حاسة من الحواس فقط فكيف بباقي النعم الكثيرة والمستمرة (ابن رشد، مناهج الادلة، ص 153/152، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج1، ص174/172).

آيات تجمع بين الدليلين :

ورد في القران الكريم كثير من الآيات دالة على الموجود الواجب سبحانه وتعالى ، وهي تجمع بين الدليلين السابقين ، دليل الخلق ، وهو ما ذكرنا إنه أتى للرد على المنكرين للصانع ودليل على العناية الإلهية بالمخلوقات ، ومن هذه الآيات قوله تعالى : "يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون " (سورة البقرة : 21)فإن قوله : الذي جعل لكم الأرض فراشا " الآية إشارة إلى العناية الإلهية الدالة على الخالق ، وقوله تعالى : "الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار " (سورة إبراهيم) ففي قوله تعالى :" الله الذي خلق السموات والأرض " تنبيه على دلالة الخلق . وقوله " وأنزل من السماء ماء " إلى قوله " الليل والنهار " تنبيه إلى دلالة العناية الإلهية بالإنسان بما سخر له مما ذكر في الآيتين وغيرهما .

ومن هذه العناية إنزال الماء الذي منه قوام الحياة قال تعالى :"وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون " (سورة الأنبياء)

ومن عنايته تسخيره الليل والنهار بالتعاقب للسكون والعمل " والشمس والقمر والنجوم"

ومن الآيات التي تجمع بين دليل الخلق ودليل العناية قوله تعالى : " وأية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون " (سورة يس :33)

ففي إحياء الأرض الميتة بالنبت إشارة إلى الخلق والإيجاد ، وفي قوله أخرجنا منها حبا فمنه يأكلون " تنبيه على دلالة العناية الإلهية والآيات التي تجمع الدليلين في القران الكريم كثيرة جدا وكلها تتضمن ما عداها من أدلة فتضمنت إثبات خلق الله تبارك وتعالى لكل شيء وعنايته التامة بهذه المخلوقات حتى تستمر وتكون على الوجه الذي أراد سبحانه وتعالى . من هذا ندرك ان العالم غير واجب بنفسه وأنه حادث بعد أن لم

يكن ومخلوق مفتقر إلى خالق ونستخلص من هذه المقدمات أن غير الواجب لا يكون إلا بالواجب بنفسه والحادث لا يكون إلا بالقديم والمخلوق لا يكون إلا بالخالق والمفتقر لا يكون إلا بغني . فيلزم وجود موجود واجب بنفسه قديم أزلي خالق غني عما سواه ذلك الله رب العالمين .(ابن تيميمة ، تلبيس الجهمية ،ج1 ،ص176/174)

الخاتمة:

في ختام هذا البحث إجمال أهم النتائج التي توصلت إليها في الآتي:-

1. استدل ابن حزم على وجود الله تعالى بطريقين : طريق حدوث العالم وطريق ما في الفلك من الآثار ، ومما في المخلوقات من التوافق والإختلاف والإتقان.
2. أن ابن حزم رد على الذين أنكروا وجود الله تعالى .

المصادر والمراجع:

1. ابن حزم الأندلسي، محمد عبد الله، دار القلم- دمشق،ط1.
2. ابن حزم وموقفه من الفلسفة، وديع آصف، المكتبة الوقفية،ط1.
3. تلبيس الجهمية، ابن تيمية، دار ابن حزم، 1391.
4. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام، دار النشر، القاهرة، 1939م.
5. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تح: حسان عبد المنان،مج3.
6. طبقات الأطباء، ابن جلجل، دار النشر، القاهرة، 1882م.
7. طبقات علماء الحديث، ابن الهادي، تح: أكرم البوشي،مؤسسة الرسالة، ط2، 1996م.
8. طوق الحمامة، ابن حزم، المكتبة الوقفية، 1369.
9. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خلفية، مج5، دار الفكر.
10. مدارج السالكين، ابن القيم، تح: عماد عمار، دار الحديث، القاهرة.
11. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تح: إحسان عباس، ط1، 1993م.

12.الملل والنحل والأهواء، ابن حزم، تح: عبد الرحمن خلفية، دار الكتب، 1347م.

الأدعية النبوية ـ دراسة تداولية

د. عز الدين علي مختار علي
الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية
جامعة النيلين

المستخلص:
قارب هذا البحث دراسة الأدعية النبوية بوصفها خطابًا نبويًا تعبديًا دراسة تداولية، وهدف من دراسة هذا الخطاب إلى الربط بين التراث نصًا والحداثة إجراءً، وإلى استكشاف مدى صلاحية النص التراثي لأن يعالج بأدوات إجرائية حديثة، لاسيما وأن النص أيا كان يتسم بالثبات والاستقرار، وأن الذي يتحول ويتجدد في صيرورة أو سيرورة لا تتوقف هو المنهج الإجرائي الذي يختار لأن يقارب به نص من النصوص قديمًا كان أو حديثًا. والتداولية التي اخترناها منهجًا لمقاربة النص الدعائي النبوي لا تختلف كثيرًا عن البلاغة العربية فكلتاهما تدرس عمليات إنتاج المعنى في السياق المعين. ذُيِّل البحث بالنتائج المتوصَّل إليها، والتوصيات الضرورية. أما الكلمات المفاتيح فهي: الأدعية النبوية، تداولية.

مقدمة:

تكمن أهمية هذا البحث في أنه يعتمد التداولية منهجًا لدراسة الأدعية النبوية بوصفها خطابًا تراثيًا تعبديًا، وهي منهج يفتح الخطاب على السياق الخارجي الحافّ به بكل أركانه. لقد كان وراء اختيار هذا الموضوع سببان: الأول ــ قلة الدراسات التي تناولت الخطاب النبوي الخاص بالدعاء وفق منهج إجرائي جديد، والثاني ــ الاهتمام الخاص باختبار مدى صلاحية الأدعية النبوية لأن تقارب تداوليًا باعتبارها أقوالًا لغوية مخصوصة يُلهَج بها في مواقف تعبدية معينة. يهدف البحث إلى إنجاز جملة من الأهداف منها: الربط بين التراث نصًا والتداولية منهجًا حداثيًا، والتعرف على الآليات التي تتخذها التداولية في تحليل الخطاب أيًّا كان نوعه.تحرير الدعاء وتمييزه عن

المصطلحات التي يظن أنها له مرادفة كالنداء والسؤال والأمر والنهي، مع بيان العناصر التكوينية له.

القسم النظري

إنَّ الإسلام دستور حياة بكل تفاصيلها، عمل على تطبيقه سلوكًا عمليًا في كل شؤون حياته رسولنا عليه أفضل الصلاة والتسليم. ومما يتضمنه هذا الدستور تلك الأذكار التي يلهج بها المسلم في سائر يومه وفي تفاصيل حياته منذ استيقاظه إلى أن يخلد إلى فراشه ليلًا، وفي حله وترحاله. ولما كانت هذه الأذكار أقوالًا لغوية مخصوصة يلهج بها المسلم في ظروف معينة أو أفعال محددة يأتي هذا البحث محاولًا أن يقارب هذه الأذكار القولية مقاربة سياقية تداولية متبعًا منهجًا إجرائيًا بحيث يقدم الذكر النبوي نصًا ثم يبين المقام الذي يقال فيه ثم يُتبع ذلك بالتحليل الدلالي التداولي.

لا يروم هذا البحث أن يفصِّل القول في التداولية مفهومًا ونشأةً إنما يبغي الاهتداء بها في مقاربة خطاب الأدعية النبوية، ويعمد إلى استخدامها إجرائيًا من أجل أن يختبر جدواها في تحليل النصوص إذ المحك فيما يتصل بهذه المناهج المعاصرة الإجراء وليس التنظير مع ما له من وجاهة وأهمية. لقد عرِّفت التداولية تعريفات عدة ليس من هم هذا البحث تقصيها ولكن سأختار من هذه التعريفات تعريفًا يرى أن التداولية دراسة اللغة في الاستعمال الأمر الذي يعني أن التداولية تباشر الكلام وتقاربه في سياق معين يفرض على المتكلم أن ينحو بكلامه نحوًا خاصًا، وأن يستعمل من اللغة مفردات محددة يؤلف بينها تأليفًا مخصوصًا يوقن بأنه سيحقق غاياته ومقاصده. من هنا فإن التداولية تُعنى "بدراسة المعنى كما يعبر عنه المتكلم (أو الكاتب)، ويؤوله السامع (أو القارئ)، وبالتبعية فإنها تهتم أكثر بتحليل ما يرمي إليه المتكلمون من ملفوظاتهم، أكثر مما تُعنى بما يُحتمل أن تعبر عنه الكلمات أو الجمل نفسها. وعليه فإن التداولية دراسة لمقاصد المتكلم" (جواد ختام، 2016 : 17) وهي بهذا مقاربة تدرس عمليات إنتاج المعنى في السياق التواصلي المحدد الذي يكتنف عملية التخاطب بين متكلم ومخاطب" فالتداولية إذن تعتني اعتناء مخصوصًا بالمخاطِب والمخاطَب وهما في خضم

عملية التلفظ. ففي الخطاب يخرج النظام من حيز التجريد إلى المنجز المتحقق الراهن، فيبرز التقابل بين الاستعمال والنظام إذ بقدر ما كانت خصائص النظام عامة مشتركة كانت خصائص التخاطب ذاتية فردية"(نرجس باديس، 2009: 20)

إن التداولية تدرس الكلام المنجز في سياق معين وكل ما يحيط بهذا الكلام من ظروف وملابسات أي تجمع في مقاربتها بين الداخل اللساني و الخارج غير اللساني، ومن ثم فهي تختلف عن البنيوية التي تحصر اشتغالها في الداخل اللساني باعتبار النص بنية منغلقة على نفسها مكتفية بذاتها، وعلى ذاك الأساس فإن التداوليةتعنى بـ " دراسة استعمال اللغة التي لا تدرس البنية اللغوية ذاتها ولكن تدرس اللغة عند استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة أي باعتبارها (كلامًا محددًا) صادرًا من (متكلم محدد) وموجهًا إلى (مخاطب محدد) بـ (لفظ محدد) في (مقام تواصلي محدد) لتحقيق (غرض تواصلي محدد)"(مسعود صحراوي، 2005: 26)

في ضوء هذا التعريف، نستشفُّ أن التداولية تروم أن تحيط بالظاهرة اللغوية بجميع أبعادها، وأن تنفتح في تحليلها هذه الظاهرة على القرائن الخارجية الحافَّة بها، وهي بهذا الانفتاح تقف على النقيض من البنيوية التي تنكفي على الظاهرة اللغوية وحدها، وتتماس ُمن ناحية أخرى بالبلاغة العربية التي تُعنى بالبحث والكشف عن الكيفية التي يطابق فيها الكلام مقتضى الحال."فقد رأى التداوليون أن دراسة النظام اللغوي باعتماد البنى المجردة قد غيَّب جوهر اللغة ألا وهو تشكلها ضمن أقوال منجزة في إطار عملية التخاطب. فنزعة النظام إلى التعميم والتجريد قد ألغت خصوصيات التخاطب وعزلت الأقوال عن متلفظيها. ودراسة اللغة باعتبارها نظامًا من العلامات ومجموعة من البنى المجردة قد جعل الباحثين يهملون مظاهر الذاتية والفردية في الخطاب"(نرجس باديس، 2009: 19).

ثمة مبحث مركزي في التداولية لا يمكن أن تذكر دونه أعني الفعل الكلامي وهو "أن كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلًا عن ذلك يعد نشاطًا ماديًا نحويًا يتوسل أفعالًا قولية لتحقيق أغراض إنجازية(كالطلب

والأمر والوعد والوعيد...)وغايات تأثيرية تخص ردود فعل المتلقي(كالرفض والقبول)"(نرجس باديس، 2009: 40).

يعد أوستين المؤسس لهذا المفهوم أقصد أفعال أو أعمال الكلام، فقد انطلق " من تحديد الفعل (أي النشاط) الذي يمكن أن ننجزه بتلفظنا بهذا النوع من الجمل . ولفظ فعل هنا يقابل actوليس verb. ونعني به الحدث أو النشاط الذي ينجز. ومفاد الفكرة المركزية التي دافع عنها أوستين أن تحديد الفعل اللغوي الذي نستعمل له ـ بصورة معيارية ـ جملة معينة هو الذي يعطينا معنى تلك الجملة"(عبد المجيد جحفة، 2002: 29) قسَّم أوستين ما نفعله أو نحققه بالكلام إلى ثلاثة أفعال متصلة فيما بينها هي:

1. فعل القول: ويتمثل في إنتاج كلام طبق أحكام النحو التابعة للغة المتحدث بها المشتركة بين طرفي التخاطب، وهو فعل يفضي إلى إنتاج المعاني الأول أي كلام سليم التركيب يشتمل على مستوى صوتي وتركيبي ودلالي.
2. الفعل الإنجازي: وهو الذي يحدد الغرض المقصودبالقول، ويتمثل في ما ينبغي أن يفهم بالقول في الحال سواء أكان معنى أوليًا حرفيًا أو معنى ثانيًا سياقيًا كأن يفهم على أنه نصح أو إلزام أو وعد أو وعيد أو دعاء...
3. فعل التأثير بالقول: وهو ما ينتجه القول من أثر في المخاطب. ويسمَّى كذلك الفعل الناتج عن فعل القول.

"ويجمل أو ستين هذه التعاريف كالتالي:

1. القول ـ قال لي "اضرب زيدًا" أي أنه تلفظ بتلك الجملة التي تعني إيقاع الضرب.
2. الإنجاز ـ أنجز المتلفظ أمرًا ، فقد أمرني بضرب زيد حين تلفظ بالجملة أعلاه.
3. جعل الإنجاز ـ أقنعني بضرب زيد (عن طريق قوله "إذا ضربته كذا وكذا" (عبد المجيد جحفة، 2002: 30).

لقد سبق النحاة العرب إلى التمييز بين الصيغة اللغوية والمعنى أو العمل المنجز بها فالإغراء ـ على سبيل المثال ـ عمل ينشئه المتكلم/ المغري ويصنعه بصيغة لغوية

مخصوصة أو آلة مخصوصة هي آلة الإغراء. ومن هنا فلكل عمل آلته أو صيغته اللغوية الخاصة التي يتحقق بها "فإذا استقام اعتبار كل صيغة آلة لتحقق المعنى المناسب لها وعلمت من ناحية أخرى أن اللغة لا تعدو أن تكون مجموعة من الصيغ التي تتحقق بها مختلف المعاني أمكنك أن تعتبر اللغة هي أيضًا ضرب من الآلة الكبرى باعتبارها الأمر الجامع لتلك الصيغ ولمختلف الأشكال النظرية التي تناسبها" (محمد الشاوش، 2001: 846).

لا فرق بين الخبر والطلب (الإنشاء) في ما نحققه بالكلام من هذه الأعمال ذلك أن علاقة الإسناد بين المسند والمسند إليه هي هي في الخبر والإنشاء. بيد أن الفرق بين الخبر والإنشاء يكمن في أن الخبر هو ما يحتمل التصديق والتكذيب، في حين أن الإنشاء لا يحتمل التصديق ولا التكذيب، وفي أن المطابقة أو عدمها في الخبر تتجه من القول إلى العالم الخارجي بأن يكون القول مطابقًا للوقائع والأحداث في العالم الخارجي أو غير مطابق، في حين أن الإنشاء يطلب أن يكون العالم مطابقًا للقول أو غير مطابق له، وعليه يكون اتجاه المطابقة في الإنشاء من العالم إلى القول مطابقة وغير مطابقة، وينسحب هذا التصور كليًا على الدعاء بشكل خاص باعتباره قسمًا من أقسام الإنشاء الطلبي. كذلك ينبغي أن نشير إلى أن مفهوم التحقق مقصور على الجمل الخبرية ولا يمكن أن ينسحب على الجمل الإنشائية(الإنجازية)" فالجمل الأولى التي نخبر بواسطتها عن شيء معين نحو "الثلج أبيض" أو "الثلج أخضر" ، قد نصدقها وقد نكذبها وبذلك فهي قابلة لأن يتحقق منها. أما الجمل الثانية فلا تقبل أن يتحقق منها. فليس بإمكاني مثلًا أن أتحقق من جملة أمرية مثل:" اخرج" أو جملة استفهامية مثل:" من عذبك؟" أو جملة طلبية مثل: " ناولني الكأس من فضلك" أو جملة نهيية مثل: "لا تحتقر الناس!"...إلخ فهذه كلها لا يمكن أن توصف من خلال مفهوم التحقق"(عبد المجيد جحفة، 2002: 28).

ومن النحاة المتأخرين ـ أعني ابن هشام ـ من قسَّم الكلام تقسيمًا ثلاثيًا (خبر وطلب وإنشاء) ثم عنَّ له أن التحقيق هو أن يقسم تقسيمًا ثنائيًا (خبر وإنشاء) معتمدًا في

كلا التقسمين على معيار التصديق والتكذيب " فإن احتملهما فهو الخبر نحو: قام زيد، وما قام زيد، وإن لم يحتملهما فإما أن يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه، أو يقترنا. فإن تأخر فهو الطلب نحو: اضرب، ولا تضرب، وهل جاءك زيد، وإن اقترنا فهو الإنشاء كقولك لعبدك: أنت حر، وقولك لمن أوجب لك النكاح: قبلت النكاح. وهذا التقسيم تبعت فيه بعضهم، والتحقيق خلافه وأن الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء فقط، وأن الطلب من أقسام الإنشاء، وأن مدلول: (قم) حاصل عند التلفظ به لا يتأخر عنه، وإنما يتأخر عنه الامتثال وهو خارج عن مدلول اللفظ. ولما اختص هذا النوع بأن إيجاد لفظه إيجاد لمعناه سمي إنشاء، قال الله تعالى: " إنا أنشأناهن إنشاء" أي أوجدناهن إيجادًا"(ابن هشام، 1962: 22).

لقد اعتمد ابن هشام أولًا القسمة الثلاثية التي تبع فيها غيره، محاولًا التمييز بين الطلب والإنشاء استنادًا إلى التأخير والاقتران: تأخير إيجاد المعنى عن إيجاد لفظه في الطلب، واقترانهما في الإنشاء، ثم اعتمد القسمة الثنائية جاعلًا الطلب قسمًا من أقسام الإنشاء، حين تيقن وتحقق أن مدلول الطلب حاصل عند التلفظ به لا يتأخر عنه أي وجود معناه مقترن بوجود لفظه كالإنشاء تمامًا الذي عرفه بأنه ما كان إيجاد لفظه إيجادًا لمعناه مستشهدًا بالآية من سورة الواقعة.

لقد قسَّم النحاةوالبلاغيون الطلب تقسيمًا دقيقًا بحسب قرائن الأحوال وما ناسب المقام إلى مستويات:فإن استعملت صيغته "بالشرط المذكور(سبيل الاستعلاء) أفادت الوجوب...إن استعملت على سبيل التضرع كقولنا: "اللهم اغفر وارحم" ولَّدت الدعاء، وإن استعملت على سبيل التلطف كقول كل أحد لمن يساويه في المرتبة: افعل، بدون استعلاء ولدت السؤال والالتماس... وإن استعملت في مقام الإذن...ولدت الإباحة" (السكَّاكي، 2011: 428)،فالأمريكون ممن فوقك على وجه الاستعلاء؛ ولذا عرِّف بأنه "طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء" (التفتازاني، 2007: 424)،والدعاء يكون ممن هو أدنى مرتبة على وجهالخنوع؛ ولذا يمكنني تعريفه على هَدي تعريف الأمر أعلاه بأنه: طلب فعل كف أو غير كف على وجه التضرع لا على

وجه الاستعلاء، والالتماسيكون ممن يساويك على وجه التلطف "فالدعاء والأمر والنهي من قبيل المعاني الحاصلة عن اختلاف منزلة المتكلم بالنسبة إلى المخاطب وعلاقة أحدهما بالآخر. وهو ليس بالأمر الهين، ولم يستهن به النحاة العرب، يدل على ذلك إفرادهم كل معنى باسم خاص رغم اشتراك هذه المعاني في الصيغة اللغوية التي تتحقق بها"(محمد الشاوش، 2001: 871)

ولما كان الدعاء ممن هو أدنى مرتبة كان من الطبيعي أن يصحبه خضوع واستكانة؛ لأن الداعي هنا في حاجة ماسة إلى المدعوِّ فكيف إذا كان المدعو هو اللّه؟. إن فعل الدعاء يشمل أربعة عناصر: الداعي، والمدعوَّ، والمدعو له، والمدعو به. ففي قولك: "اللهم اغفر لي" فإن الداعي: أنت، والمدعو: اللّه، والمدعو له: نفسك، والمدعو به: الغفران.

كثيرًا ما يرد السؤال في محل الدعاء الأمر الذي يقتضي منا أن نميز بينهما. لا شك في أن كلًا من السؤال والدعاء يكون مصحوبًا باستكانة وخضوع، وفي أن كليهما يكون من الأدنى في الرتبة، غير أن الدعاء أخص من السؤال فكل دعاء سؤال وليس كل سؤال دعاء فـــ" السؤال يكون طلب الخبر، وطلب الأمر والنهي، وهو أن يسأل السائل غيره أن يأمره بالشيء أو ينهاه عنه".(أبو هلال العسكري، 2006: 48).

على أن معنى الدعاء يأتي على ثلاثة أوجه:" فضرب منها توحيده والثناء عليه كقولك: يا اللّه لا إله إلا أنت، وكقولك: ربنا لك الحمد... والضرب الثاني مسألة اللّه العفو والرحمة وما يقرب منه كقولك: اللهم اغفر لنا، والضرب الثالث مسألة الحظ من الدنيا كقولك: اللهم ارزقني مالًا وولدًا. وإنما سمي هذا جميعه دعاء ؛لأن الإنسان يصدر في هذه الأشياء بقوله: يا اللّه يا رب يا رحمن فلذلك سمي دعاء" (ابن منظور، بدون: 257/14).

ما يدخل في مفهوم الدعاء من هذه الضروب التي ذكرها ابن منظور الضرب الثاني والثالث، في حين أن الضرب الأول لا يدخل في هذا المفهوم وإنما يدخل في مفهوم

الذكر. ويستشف من نص ابن منظور أيضًا أن الدعاء لا يسمى كذلك إلا إذا كان المنادى لفظ الجلالة "اللّه: أو اسمًا من أسمائه. ومن هنا يمكن القول بأن كل دعاء نداء وليس كل نداء دعاء وذلك لأن الدعاء يكون من الأدنى وحده للأعلى في حين أن النداء يمكن أن يصدر من الأعلى والأدنى والند المساوي لمناديه. لا شك في أن الدعاء يتماهى مع النداء من حيث إنه لا يُنجز إلا بإحدى أدوات النداء ولكن سرعان ما يتفاصلان حين يكون اللّه هو المنادى؛ لأنه لا يجوز حينئذٍ أن يقال إن النداء تنبيه للمدعو باعتبار التنبيه وظيفة النداء الدلالية" ولكنه أخرج مخرج التنبيه ومعناه الدعاء للّه عز وجل؛ ليقبل عليك بالخير الذي تطلبه منه، والذي حسَّن إخراجه مخرج التنبيه البيانُ عن حاجة الداعي إلى إقبال المدعوّ عليه بما يطلبه. فقد وقف في ذلك موقف من كأنه مغفول عنه وإن لم يكن المدعو غافلًا" (ابن يعيش، 2001: 53/5).

يجدر بي أن أشير إلى أن المدونة التي سأعتمد عليها في استقاء النصوص التي سأشتغل عليها تحليلًا ومقاربة تداولية هي كتاب من الكتب التي عنيت بتدوين السنة النبوية أعني كتاب " رياض الصالحين " للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي. وليس وراء اختيار هذه المدونة أي أساس فلسفي؛ لأنه اختيار ليس متعمدًا مقصودًا وإنما كان للصدفة يد في هذا الاختيار.

أما الذي وقع عليه الاختيار عن عمد وقصد فهو النصوص التي تتضمن أدعية تقال عند القيام بأفعال محددة أو بعد القيام بها، وهو كذلك المنهج الذي سأقارب به هذه النصوص وهو المنهج التداولي الذي يعد منهجًا لسانيًا جاء عقب المنهج البنيوي والتوليدي. وقد يتساءل سائل هل يمكن أن نطبق منهجًا حديثًا على خطاب نبوي توجيهي تراثي؟. أقول ردًا على السؤال المحتمل بأن ليس هناك ما يمنع من ذلك لا سيما إذا كان في التراث المعرفي والتربوي والفكري ما يلبي منهجًا من هذه المناهج الحديثة، ويسعفه بأن يكون مجالًا عمليًا خصبًا لإجراء أدواته عليه، وتشغيل آلياته. من هنا رأيت أن أختبر التداولية عبر الخطاب النبوي التوجيهي؛ لأن التراث يتجدد بالنظر إليه من

زوايا متنوعة تكشف عن حيويته ومعاصرته وقابليته لأن نشتغل عليه بآليات حديثة بما أنه خطاب لغوي شفوي.

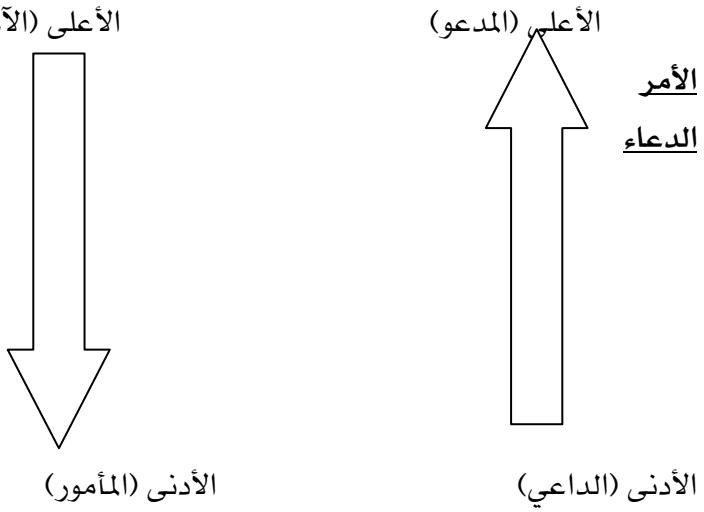
لقد آثرت الخطاب النبوي المشتمل على الدعاء بوصفه فعلًا كلاميًا ولا ننسى أن التداولية قد أولت عناية خاصة بهذا المفهوم، فهو مشغل أصيل من مشاغلها. يجدر بي أولًا أن أعرف الدعاء بذاته وبغيره أعني عن طريق التفريق بينه وبين مفهوم آخر هو الذكر يتوهم الترادف بينهما. أما تعريف الدعاء بذاته فـ " يكون برفع الصوت وخفضه، يقال: دعوته من بعيد، ودعوت الله في نفسي، ولا يقال: ناديته في نفسي، وأصل الدعاء طلب الفعل"(أبو هلال العسكري، 2006: 49) ودعاء الله ـ كما سبق أن أشرت ـ يكون معه استكانة وخضوع من قبل الداعي. وأما تعريفه بغيره فإن الدعاء أخص من الذكر؛ ذلك لأن الذكر يشمل الدعاء وغيره كالتسبيح والتهليل والتكبير والتحميد فكل دعاء ذكر؛ وليس كل ذكر دعاء، والذكر يعني حضور المذكور في النفس. على أن سيبويه قد قرن الدعاء بالأمر والنهي فهو يقول: " واعلم أن الدعاء بمنزلة الأمر والنهي، وإنما قيل (دعاء) لأنه استُعظِم أن يقال أمر ونهي وذلك قولك: اللهم زيدًا فاغفر ذنبه..." (سيبويه، 1988: 142/1).

لتوضيح مراد سيبويه، أقول إن الدعاء يعبر عنه بالصيغتين اللتين يعبر بهما عن الأمر والنهي أقصد صيغة فعل الأمر والفعل المضارع المسبوق ب (لا) الناهية ولكن الذي يميز الدعاء ـ على الرغم من هذا الالتقاء بينه وبين الأمر والنهي في صيغة التعبير ـ هو الجهة الصادر عنها الفعل القولي فإن كان صادرًا من جهة عليا فهو أمر أو نهي، وإن كان صادرًا من جهة دنيا فهو دعاء، وإن كان صادرًا من جهة مساوية لمن تخاطب فهو التماس "فليست المسألة لغوية بحتة بل لغوية تداولية إذ ليس الموضوع اللغوي هو المعيار الأوحد في تحديد دلالة التركيب فقط بل لابد من أن تعضِّده قرائن سياقية كمرتبة المرسل والمتلقي، فهي التي تحول دلالة الصيغة من الأمر إلى غير ذلك بحسب مناسبة المقام" (أحمد فهد صالح، 2015: 51)

علاوة على ذلك فإن الدعاء طلب تحقيق منفعة ومصلحة أو طلب دفع مضرة وسوء مباشرة في حين أن الذكر تقديس وتنزيه وإجلال لله تكبيرًا أو تهليلًا أو تسبيحًا بلا طلب محدد أو مباشر.

القسم الإجرائي

قبل أن أشرع في تحليل الأدعية النبوية المختارة تحليلًا لسانيًا تداوليًا، أود أن أشير بين يدي هذا الإجراء إلى أن الدعاء بما أنه يصدر ممن هو أدنى إلى من هو أعلى يأخذ التواصل فيه بين الداعي/العبد الأدنى والمدعو/ الرب الأعلى مسارًا عموديًا رأسيًا يكون فيه رأس السهم إلى جهة الأعلى، ويكون طرفه إلى جهة الأدنى، وكذلك يكون التواصل في مقام الأمر ذا مسار رأسي أو عمودي غير أن رأس السهم يكون إلى جهة الأدنى/المأمور، وطرفه إلى جهة الأعلى/ الآمر، على النحو الموضح في الترسيمتين أدناه:



كذلك يجدر بي أن أنوه إلى أن النصوص المختارة للتطبيق الإجرائي قد بلغت خمسة عشر نصًا أو خطابًا، وعندي أنه قدر كافٍ يفي بالكشف عن الطريقة التي تتعامل بها التداولية مع النصوص أو الخطابات. وقد سلكت مسارًا في هذا التطبيق الإجرائي يتلخص في إثبات النص كاملًا ثم أتبعه بالتحليل على النحو الآتي:

1 ـ عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا استوى على بعيره خارجًا إلى سفر كبَّر ثلاثًا ثم قال: " سبحان الذي سخَّر لنا هذا وما كنَّا له مقرنين، وإنا إلى ربنا لمنقلبون. اللهم إنا نسألك في سفرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما ترضى. اللهم هوِّن علينا سفرنا هذا واطو عنا بعده. اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل. اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر، وكآبة المنظر، وسوء المنقلب في المال والأهل والولد".

أورد النووي هذا النص في باب هو (باب ما يقول إذا ركب الدابة للسفر) فهذا العنوان يشير إلى السياق الخارجي الذي يقال فيه هذا القول المذكور، وهذا السياق الخارجي أشار إليه كذلك الراوي ابن عمر في مفتتح النص وهو فعل السفر ومن ثم فلا غرابة أن هيمنت هذه المفردة (السفر) على النص فقد ورد اسمًا ظاهرًا أربع مرات وضميرًا ظاهرًا مرة واحدة. إن ابن عمر ناقل أو راوٍ لخطاب النبي عليه الصلاة والسلام الذي كان يتلفظ به حين يهم بالخروج إلى السفر، وهو يتوجه بنقل هذا الخطاب إلى من لم يسمعه من الصحابة والتابعين مباشرة من النبي الكريم، فالمخاطب بهذا الخطاب كل من لم يسمع به، فهو خطاب بالنسبة إليهم منقول إليهم بوساطة صحابي/ راوٍ قد سمعه مباشرة من الرسول عليه الصلاة والسلام في كل حين كان يتهيأ فيه للسفر في ضوء هذا التحليل، يجب التأكيد على أن زمن نقل الخطاب متأخر عن زمن التلفظ به من صاحبه أعني رسولنا الكريم؛ إذ الإخبار عما حدث في الماضي لا يكون بداهة إلا بعد حدوثه، والأدلة اللغوية على ذلك الأفعالُ الماضية التي جرت على لسان الراوي ابن عمر وهي "كان، استوى، كبَّر، قال"، وهي بداهة تشير إلى أن المتحدَّث عنه عليه السلام لم يكن حاضرًا آناء عملية التخاطب بين المتكلم/ابن عمر ومخاطبيه، أي كان غائبًا وغيابه يعني أنه لم يكن متكلمًا ولا مخاطبًا في عملية التخاطب هذه بل كان متحدثًا عنه.

لقد قدَّم المخاطِب وهو رسولنا الأكرم الذي صار متكلمًا بعد أن كان غائبًا متحدثًا عنه ـ بين يدي دعائه/المنقول ثلاث تكبيرات، والتكبير في هذا المقام ليس خبرًا بل

إنشاء أنشأه الرسول المعصوم وأوقعه وأوجده بالتلفظ به تعبدًا وذكرًا لربه نظرًا لأنه لا يخاطب به أحدًا سوى نفسه، وآيتين من النص القرآني الكريم لهما صلة وثيقة بموضوع دعائه ، خاصة الآية الأولى التي تحيل على المركوب مطلقًا دون تحديد نوعه فقد يكون بعيرًا أو سيارة أو سفينة أو طائرة. ومن الطبيعي أن تهيمن الإحالة على المخاطب في خطاب ينبني أساسًا على الدعاء فقد وردت الإحالة عليه بالضمير الظاهر ستَّ مرات في "إنَّا، سفرنا، علينا، سفرنا، عنا، إني" وبالضمير المستتر مرتين في " نسألك، أعوذ".

أما المخاطَب وهو الله تعالى الذي يتوجَّه إليه المسلم في كل تفاصيل حياته فقد هيمنت الإحالة عليه صراحة بـ (اللهم) التي تكررت أربع مرات وإضمارًا ظاهرًا ثلاث مرات في " نسألك، أنت، بك" ومستترًا ثلاث مرات كذلك في "ترضى، هوِّن، اطو". وسيتكرر هذا اللفظ (اللهم) في كل خطاب نبوي سنورده لاحقًا بوصفه لونًا من الصيغ التركيبية التي يرد عليها الدعاء وهو "تخصيص فعل الأمر بأن يسبق بذكر المدعو والمدعو له...فعمل الأمر قد سبق بعمل نداء المدعو "اللهم" وهو عمل من شأنه أن يحدد جهة الأمر ويخصِّصَها بذكر المدعو، وذلك حتى يعين معنى الدعاء المستفاد من صيغة الأمر. ولا شك أن في صيغة "اللهم" دلالة على التعظيم" (خالد ميلاد، 2001: 145)وأما النص/الخطاب فيتركب من أربع جمل كل جملة مصدرة بنداء يأتي بعد واحدة منها فعلان كلاميان إنشائيان دعائيان هما (هون، اطو)، وبعد بقية الجمل يأتي كلام تقريري وصفي إخباري.

من هنا نتبين أن النص/ الخطاب وسيط بين طرفين هما المرسل والمرسل إليه في سياق مخصوص يفرض على الخطاب حضور ما يحيل على طرفي الخطاب واعتبار مقام كل منهما. فسياق النص قيد الدراسة هو التهيؤ للسفر الذي جعل المخاطِب/ الرسول عليه الصلاة والسلام يتوجه بالدعاء إلى المخاطَب/ الله ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم أعرف الناس بمقام ربه، فهو بهذا الخطاب يروم أن يعلِّم الناس ما يقولون عند السفر بوصفه شأنًا من شؤونهم لا ينقطع. فهنا ثمة فعل وقول متلازمان أو فعل يقتضي

قولًا: فعل هو السفر وقول هو الدعاء يتجلى ذلك في التركيب الإضافي الذي يجمع بينهما إذ المشهور بين الناس أن هذا الدعاء يعرف بـ (دعاء السفر).

إن هذا الخطاب قد نجح نجاحًا عظيمًا في تحقيق الأهداف والمقاصد التي يرمي إليها المرسِل/ الرسول صلى الله عليه وسلم فهو قد قدَّم بين يدي دعائه تكبير الله وتنزيهه وحتمية الانقلاب إليه ثم شرع في الدعاء الذي لم يخصَّ به نفسه وحدها عليه الصلاة والسلام ولكن شمل به أهله وولده وماله ومن صحبه في السفر.إن الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الدعاء يكون قد أحدث فعلًا قوليًا متمثلًا في التلفظ بالجمل الدعائية الواردة في النص التي تعني إيقاع كل ما طلبه أو دعا به بعد أن لم يكن له وجود قبل التلفظ به، ويكون قد أنجز بهذا الفعل القولي دعاء وهذا الفعل المنجز معناه لا يكون متحققًا ساعة التلفظ به إذ الدعاء في ذاته فعل إنجاز، ثم هو عليه السلام بتوجهه بهذا الدعاء إلى الله يأمل أن يستجيب الله /مدعوه لدعائه الذي يكون مصحوبًا بفعل حركي وصوتي ينم عن الخنوع والخضوع والتضرع لمدعوه بغية أن يستجاب دعاؤه. وهنا يجب التأكيد على أن ليس من الضروري أن تتحقق الإجابة في أثناء الدعاء أو بعد الفراغ منه مباشرة على الرغم من أن الله تعالى المتوجه إليه بالدعاء قد وعد في محكم تنزيله بالإجابة: "ادعوني أستجب لكم" ولكنه لم يحدد سقفًا زمنيًا لإجابة الدعاء.

2 ـ عن طلحة بن عبيد الله ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ صلَّى الله عليه وسلَّم ـ كان إذا رأى الهلال قال: " اللهم أهلَّه علينا بالأمن والإيمان، والسلامة والإسلام، ربي وربك الله، هلال رشد وخير"

إن السياق غير اللغوي الذي استدعى هذا الخطاب وشكَّله على هذا النمط هو رؤية الهلال ـ هلال رمضان؛ لذلك ورد ما يشير إليه في الخطاب ثلاث مرات: ضميرًا مرتين: مرة بضمير الغيبة "أهله" ومرة بضمير التخاطب "ربك" واسمًا ظاهرًا مرة واحدة. ويبدو لي أن إنشاء الدعاء جعل الهلال متحدثًا عنه كأنه غائب مع أنه حاضر مشاهد ساعة إنشاء الدعاء بل هو السبب في إنشائه، ثم حين انتقل الداعي/الرسول عليه

السلام إلى الإخبار خاطبه في قوله: "ربي وربك اللّه"، وهو إخبار يشعر بالإقرار بأن رب المتكلم/الرسول ورب المخاطب/الهلال هو اللّه في بنية اسمية فوق كل زمان. ثمة انزياح في هذا المركب الاسمي يتمثل في تقديم المكون الذي رتبته التأخير، وهو انزياح يفيد التخصيص في هذا المقام على خلاف لو جاء المركب الاسمي على نسقه الطبيعي "اللّه ربي وربك". وقد يبدو لمن لا يدقق أن التركيب مبني على نسقه الطبيعي؛ لأن طرفي المركب الاسمي قد اتفقا في ظاهرة التعريف، وهذا الاتفاق من هذه الجهة يقتضي أن يكون الأول/ربي مبتدأ، والثاني/اللّه خبر. ولكن عندي أن الأمر كما ذكرت. إن المكونين ـ وإن اتفقا في التعريف ـ قد اختلفا في درجة التعريف فلما كان اللّه أعرف من "ربي" ؛لأنه علم على الذات الإلهية والعلم أعرف المعارف؛ "وربي" معرَّفا بالإضافة أي بواسطة كان "اللّه" مبتدأ وإن تأخر، و "ربي" خبرًا وإن تقدم.

وهو خطاب موجز صدِّر بالدعاء الذي عقبه إخبار بجملتين اسميتين: الأولى تفيد الإقرار بحقيقة أزلية، والثانية تفيد المدح والتفاؤل، والتيمن، وقد تقرأ كلمة (هلال) بفتح اللام فتكون جملة فعلية دعائية محذوفًا منهافعل الدعاء.

أما صاحب هذا الخطاب فهو الرسول عليه الصلاة والسلام الذي توجَّه به إلى ربه في إيجاز محكم كيف لا وقد أوتي صاحبه جوامع الكلم التي منها في هذا المقام (الأمن والإيمان) و (السلامة والإسلام) و (رشد وخير) أو أنه صلى اللّه عليه وسلم قد جمع بين العام والخاص فالأمن معنى عام واسع والإيمان خاص وكذا السلامة معنى عام والإسلام معنى مخصوص وبين الأمن والإيمان والسلامة والإسلام وأهله وهلال جناس اشتقاق. والرشد معنى خاص والخير معنى عام.

3 ـ عن أبي هريرة رضي اللّه عنه عن النبي صلى اللّه عليه وسلم أنه كان يقول إذا أصبح :" اللهم بك أصبحنا، وبك أمسينا، وبك نحيا، وبك نموت، وإليك النشور" وإذا أمسى قال:" اللهم بك أمسينا، وبك نحيا وبك نموت، وإليك النشور".

لعل أول ما يلاحظه المرء في هذا النص أن سياقه الخارجي أو غير اللغوي ليس سياقًا مكانيًا بل زماني يتمثَّل في الإصباح والإمساء اللذين أُنتج في ظلهما هذا الخطاب

الدُعائي الذي توجه به رسولنا عليه الصلاة والسلام إلى ربه. وهو خطاب يتسم بالاتساق في شكله وبالانسجام في مضمونه: يتجلى اتساقه في ضمير المخاطب الواقع في محل الجر المشار به إلى اللّه و في التكرار ـــ تكرار حرف الجر (الباء) وتكرار ضمير المخاطب الكاف الذي ورد خمس مرات، وفي العطف المتمثل في (الواو) بوصفها أداة من أدوات الربط التي تزيد في تماسك النص واتساقه، وفي النسق الذي بُنيت وفقه الجمل المتمثل في القصر عن طريق تقديم ما حقه التأخير في أربع جمل فعلية متتالية: تفيد أن الأفعال الكلامية المذكورة مخصوص ومتفرد بها اللّه وحده وفي جملة اسمية واحدة تفيد أن النشور إلى اللّه وحده بلا شريك ثم انظر إلى هذا التراتب البديع (أصبحنا، أمسينا، نحيا، نموت، النشور) وإلى التضاد الثنائي بين (أصبحنا وأمسينا) و بين (نحيا ونموت) وتنصت إلى هذا الجرس الرقراق المنساب المتكرر في أصوات الباء و الكاف والنون والواو.

4 ـ عن البراء بن عازب رضي اللّه عنه قال: قال لي رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم:" إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، وقل: اللهم أسلمت نفسي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، ورسولك الذي أرسلت، فإن متَّ متَّ على الفطرة. واجعلهن آخر ما تقول".

هذا الخطاب خطاب تعليمي مباشر من رسولنا الأكرم لصحابي جليل يعلمه ما يفعل حين يريد أن يخلد إلى النوم، وما يقول. فثمة فعل وقول: أن يتوضأ، وأن يضطجع على الشق الأيمن، هذا هو الفعل.ففي الشق الأول من الخطاب قول محكي من الصحابي عن الرسول عليه الصلاة والسلام؛ لذا هيمن ضمير المخاطب/ الصحابي في مطلع الخطاب (تاء المخاطب، وكافه، وضميره المستتر (أنت). أما القول فهو بقية الخطاب الذي تكاد تتساوى فيه الإحالة على المخاطب/ اللّه المشار إليه بالكاف والتاء وعلى المتكلم/ الرسول/ الصحابي المشار إليه بالتاء والياء. ثم أخبر الرسول الكريم

مخاطبه بعد أن علمه الدعاء الذي يقول في أسلوب شرطي يبيِّن فيه ثمار هذا الدعاء لمن فاضت روحه بعد قوله في أثناء نومه؛ لذا أوصاه بأن يجعله آخر مايقول.

5 ـ" اللهم إني أسألك علمًا نافعًا، ورزقًا طيبًا، وعملًا متقبلًا"

لهذا الخطاب/ الدعاءسياقان: مكاني وزماني. فأما السياق المكاني فهو المسجد، وأما السياق الزماني فهو عقب صلاة الفجر، وبينه وبين الخطاب صلة وطيدة فالفجر يعد مفتتح اليوم ومستهله فبعد أن تشرق الشمس يتوجه كل إلى شأنه علمًا كان أو عملًا وكلاهما رزق. إن هذا المطلوب الثلاثي يعد قوام حياة الإنسان خاصة العلم والعمل، ويلحظ أن كل واحد منه لم يأت مطلقًا بل موصوفًا مخصوصًا وهو ما يعرف بالمنطوق، فالعلم إن جاء مطلقًا مجردًا من التخصيص احتمل النفع وضده وكذلك الرزق والعمل وهو ما يعرف بالمفهوم الذي يُستشف من المنطوق فالعلم المسئول عنه نافع والرزق طيب والعمل متقبل.

إن منتج هذا الخطاب هو الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أوتي جوامع الكلم، والخطاب دعاء متوجه به إلى الله فكان من الطبيعي أن يتوزع على ضميري المتكلم (ياء المتكلم، والضمير المستتر المقدر بـــ (أنا)) والمخاطَب (كاف الخطاب). كذلك ينبغي التأكيد على أن منتج النص يروم به أن يوجه ويرشد المسلم إلى أن يفتتح يومه بهذا الدعاء يوميًا عقب صلاة الفجر؛ لأن العلم متجدد وكذلك الرزق والعمل، فالمسلم كل يوم يكتسب جديدًا في العلم والرزق والعمل وهي جميعًا من الأمور الضرورية التي لا غنى للمسلم عنها طوال حياته.

6ـ " بسم الله اللهم جنِّبنا الشيطان وجنِّب الشيطان ما رزقتنا "

لا شك في أن السؤال عن السياق الذي يورد فيه هذا الخطاب ليدل دلالة بينة على عظمة هذا الدين الذي لم يغادر صغيرة من تفاصيل حياة الإنسان العامة والخاصة ولا كبيرة إلا أحصاها حين نعلم أن هذا الخطاب يتفوه به المسلم عندما يتهيأ لإقامة العلاقة الحميمة ــ التي غالبًا ما تكون ليلًا ــ مع زوجه.

إن الخطاب دعاء يتكون من شقين: الأول أن يبعد الله عنهما الشيطان، والثاني أن يبعده عن المولود الذي سيرزقانه، وقد عبَّر الخطاب عن المستقبل بصيغة الماضي ليفيد القطع بوقوعه أو كأنه بمثابة الفعل الماضي المقطوع حدوثه، كما صرَّح بذكر الشيطان في الشق الثاني بدلًا من الإشارة إليه بالضمير مما يدل على تذكير الإنسان بعدوه المبين الذي ينبغي له أن يتجنبه في أدق تفاصيل حياته. وبهذا الخطاب/الدعاء الذي ينبغي أن يقال عند كل ممارسة جنسية بين الزوجين يروم الإسلام أن يقيم الأزواج الأسر على أساس معافى متين ليس للشيطان العدو الأكبر فيها نصيب يتجلى هذا المفهوم في أن الدعاء بتجنيب الشيطان يشمل طرفي العلاقة/ الزوجين من جهة، وما ستثمره هذه العلاقة/المولود من جهة ثانية.

تظهر في هذا الخطاب المشيرات المقامية التي تشير إلى طرفيه: المتكلم والمخاطب، فالتي تشير إلى المتكلم ضميره الظاهر(نا المتكلمين) في "جنبنا، رزقتنا"، والتي تشير إلى المخاطب منها ما ورد اسمًا ظاهرًا هو "اللهم" ومنها ما ورد ضميرًا مستترًا (أنت) في " جنِّبنا، وجنِّب"

7 ـ" اللهم افتح لي أبواب رحمتك"

إن الفعل الكلامي/الدعاء في هذا الخطاب يقال في سياق مكاني محدد هو عند الدخول في بيت من بيوت الله، صادر من متكلم معين هو المسلم، مخاطب به مخاطب معين هو الله، بلفظ محدد هو اللفظ الوارد به آنفاً، لتحقيق غرض تواصلي معين هو السيرورة في ربط المسلم بربه في كل نفَس وحين، وفي كل حركة وسكون.

ثم توجيه نبوي آخر يرتبط مع هذا الفعل الكلامي، هو أن يدخل المسلم المسجد برجله اليمنى. هناك إذن فعل وفعل قولي: الفعل هو الدخول بالرجل اليمنى، والفعل القولي هو الدعاء الوارد في الحطاب. إن المسجد أحب البقاع إلى الله وأشرفها عنده ولذا يكنَّى عنه ببيت الله ومن هنا كان الشرف. من هنا تأتي رمزية المسجد المتمثلة في القداسة والرفعة وذكر اسم الله فيه ومن ثم تتلاءم معها رمزية الدخول بالرجل اليمنى/ هذا الوصف المشتق من اليمن والبركة في مقابل نقيضه اليسرى/الشمال الدال على

التشاؤم والخسران وسوء العاقبة فهذه الثنائية الضدية مع غيرها من الثنائيات الأخرى تعد مقومات رمزية " على أن المقومات الرمزية في ثقافة مجموعة بشرية ما قد تتحول في كلامها إلى مواضع (مواضعات)... أو ما يشبه المواضع التي لا يمكن للفرد إلا أن يخضع لها ويتقيد بها ويوافق عليها، فهي معان مسكوكة لكن على وجه المجازشأن المعاني الحافة التي للألوان(البياض والسواد خاصة) والاتجاه(يمين/شمال خاصة)والرتبة أو الاتجاه أيضًا(أعلى/أسفل)"(عبدالله صولة، 2001: 528). ثمة لطيفة هنا يجدر أن أشير إليها هي أن المسلم يدخل إلى المسجد من باب مادي واحد، ولكنه في الفعل الكلامي الدعائي طلب أن يفتح الله له أبواب رحمته التي لا يمكن أن يحصيها حاصٍ ولا أن يعدها عادٌّ. لقد قدم المتكلم بين يدي دعائه المدعو/ الله وهو خير المدعوين ثم أعقب ذلك بالدعاء أو الطلب بفتح أبواب رحمته، وفتح الأبواب دليل على الرضا والقبول، وغلقها دليل على الرفض والحرمان.

8 ـ " اللهم إني أسألك من فضلك"

إن هذا الخطاب يأتي مقابلًا للخطاب السابق إذ يقوله المسلم عند خروجه من المسجد، على أن يقدم عند خروجه الرجل اليسرى في مقابل الرجل اليمنى عند دخوله باعتباره مواضعة دينية نبوية لا تقبل النقاش ولا المراجعة ولكنها تُشعر بأن المكان المقدس الرفيع/المسجد عند دخوله تقدم الرجل اليمنى وعند مغادرته تقدم الرجل اليسرى.

لقد جاء الخطاب هنا بصيغة الخبر لا بصيغة الإنشاء كما هو الحال مع الخطاب الآنف الذكر، على أنه أكثر تعميمًا واتساعًا في السؤال يتجلى ذلك في عبارة "من فضلك" بخلاف الخطاب السابق الذي جاء مخصصًا محددًا من حيث الطلب "افتح لي أبواب رحمتك" الأمر الذي يوحي بأن الفضل أعم من الرحمة فهي تدخل ضمن فضل الله ، ويوحي كذلك بالفرق الدلالي بين السؤال والطلب الذي يتمثل في" أن السؤال لا يكون إلا كلامًا ويكون الطلب بالسعي وغيره"(أبو هلال العسكري، 2006: 323).

تظهر في الخطاب ــ وهو أمر ضروري ـ مجموعة من المعينات التي تتصل بطرفي التواصل وهي وجود ضميري المتكلم/الداعي، والمخاطب/المدعوّ فالأول يتجسد في ياء المتكلم "إني" وفي ضمير المتكلم المستتر في "أسألك"، ويتمظهر الثاني في فعل القول "اللهم" وفي كاف المخاطب في "أسألك، فضلك"

9ـ " أعوذ بالله من الخبث والخبائث"

يقول المسلم هذا الخطاب عند دخوله الخلاء أو الحمام لقضاء الحاجة على أن يدخل برجله اليسرى في إشارة رمزية إلى أن مثل هذه الأماكن القذرة الموحشة ينبغي أن يُدخل إليها بالرجل اليسرى مواضعة ومواءمة بينها وبين هذه الأماكن التي ترمز إلى القذارة والدناءة باعتبارها مأوى الهوام والشيطان.

أما الخطاب من حيث الصيغة فقد ورد بصيغة الخبر مشتملًا على ثلاثة أركان: عائذ/ المسلم، معوذ به/الله، ومعوذ منه/ الخبث والخبائث. لقد اختلف ق رواية الكلمة الأولى (الخبث) فمرة رويت الخبْث (بضم الخاء وتسكين الباء) ومرة رويت الخُبُث(بضم الخاء والباء): تعني على الرواية الأولى الشر وخلاف الطيب من الفعل من فجور وغيره، والخبائث تكون بمعنى الأفعال المذمومة والخصال الردية، وتعني على الرواية الثانية ذكور الشياطين باعتباره جمع خبيث في مقابل الخبائث أي إناثهمباعتباره جمع خبيثة"(ابن منظور، بدون: 142/2)

أعتقد بأن الرواية الثانية أقرب إلى الصواب؛ لأن هناك رواية أخرى تفسيرية للخطابالنبويِّ السابق نفسه تعضِّدها يقول فيه رسولنا صلى الله عليه وسلم :" إن هذه الحشوش محتضرة، فإذا دخل أحدكم فليقل: اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث" (ابن منظور، بدون: 142/2)

10 ـ " الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني"

هذا الخطاب مقابل للخطاب السابق فهو يقال عند الخروج من الخلاء أو الحمّام على أن يكون الخروج بالرجل اليمنى مما يشعر أن مثل هذه الأماكن ينبغي أن يخرج منها بالرجل اليمنى باعتباره مواضعة دينية نبوية لا تقبل نقاشًا ولا مراجعة. وإذا كان

هناك توافق بين الخطاب وفعل الدخول إلى الخلاء أو الحمام، فإن هذا التوافق قائم هنا كذلك بينه وبين فعل الخروج منهما باعتبارهما أقصد الخلاء أو الحمام سياقًا مكانيًا يمكن الدخول فيه والخروج منه، ومن ثم يستوجب أن يكون بينه وبين الخطاب توافق إذ السياق هو الذي يشكِّل الخطاب من حيث مكوناته التركيبية فقد فرض سياق الدخول على أن يأتي الخطاب بذلك اللفظ المحدد، كما فرض على الخطاب أن يأتي بهذا اللفظ المحدد سياق الخروج هنا.

جاء الخطاب جملة اسمية هي(الحمد لله) ولكنها خبرية في الظاهر إنشائية في الحقيقة " والحمد الذكر الجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضًا. ويصح على النعمة وغير النعمة، والشكر لا يصح إلا على النعمة...ونقيض الحمد الذم إلا على إساءة، ويقال الحمد لله على الإطلاق. ولا يجوز أن يطلق إلا لله؛ لأن كل إحسان فهو منه في الفعل أو التسبيب"(أبو هلال العسكري، 2006: 10) ثم جاء الخبر فيها منعوتًا بنعت مخصوص هو (الذي أذهب عني الأذى وعافاني) الأمر الذي يعني أن إذهاب الأذى والمعافاة تستوجبان الحمد فقد أذهب الله عن المسلم الأذى كناية لطيفة عما يخرج من السبيلين، وقد عافاه بخروج الأذى منه؛ لأن المعافاة مترتبة على خروج الأذى الذي ينبغي التخلص منه لأنه لا فائدة منه للجسم أو عافاه مما استعاذ بالله منهما عند دخوله الحمام أقصد الخبث والخبائث.

11. "اللهم لك الحمد أنت كسوتنيه، أسألك من خيره وخير ما صنع له، وأعوذ بك من شره وشر ما صنع له".

إن السياق الذي يتنزل فيه هذا الخطاب هو عند لبس الثوب الجديد لذلك نجد كثافة في العلامات اللغوية التي تحيل عليه التي تتمثل في ضمير الغياب البارز في (كسوتنيه، خيره، له، شره، له) إذ لا غرابة في ذلك فهو موضوع الخطاب ومداره. ثم تأتي العلامات اللغوية المشيرة إلى المخاطب أو المدعو متمثلة في (اللهم، أنت، لك، أسألك، بك) ثم تليهما العلامات اللغوية الدالة على المتكلم بهذا الخطاب في: ياء

المتكلم في الفعل (كسوتنيه) و الفاعل المشار إليه بالضمير المستتر وجوبًا في الفعلين (أسألك، أعوذ).

لقد تساوت في العدد العلامات اللغوية الدالة على موضوع الخطاب، وتلك الدالة على المخاطب فإن كلًا منها قد ورد خمس مراتٍ، في حين وردت العلامات الدالة على المرسل ثلاث مرات. إن قناة هذا الخطاب أو وسيلته هنا بين المرسل والمرسل إليه تتمثل في التلفظ أو الكلام الشفوي، وأما الشفرة التي جاء بها الخطاب فهي اللغة العربية عامة وهذا النسق النحوي خاصة الذي أقيمت وفقه العلاقات الدلالية بين الكلمات الواردة فيه بعضها بعض. لقد افتُتح الخطاب بعلامة لغوية هي (اللهم) التيأمكننا بها على تصنيف هذا الخطاب على أنه دعاء، ثم أعقبنداء المدعو بإسناد الحمد إليه مخصوصًا لا يشركه فيه أحد، وباختصاصه كسوته الثوب إياه وحده لا يشركه في ذلك أحد ـ والجملتان الاسميتان المبنيتان على الاختصاص تنمان عن الثناء والإقرار بسلب الإرادة عن المتكلم. ثم أتبعهما بجملتين فعليتين متقابلتين: دلالة التركيب (المعنى الأول) في كليهما خبر، في حين أن دلالة الاستعمال (المعنى الثاني) فيهما دعاء. لقد أسند المتكلم في الجملة الأولى فعل السؤال إلى نفسه سائلًا اللّه من: خير الثوب، وخير ما صنع لأجله، وأسند في الجملة الثانية فعل العياذ إلى نفسه عائذًا باللّه من: شر الثوب وشر ما صنع لأجله. في ضوء هذا التحليل يتبين لنا" أن الخطاب هو حاصل:

- لفظ مركب تركيبًا تامًا.
- استعمال متكلم ما لهذا اللفظ
- علة باعثة على هذا الاستعمال.

وبهذه الأركان الثلاثة تتحدد مكونات الخطاب وهي: المعنى الحاصل من التركيب، والمعنى الحاصل من استعماله، وما يتضمنه من دلالة الحال الداعية لهذا الاستعمال"(حمادي صمود، 2008: 46)

12ـ " اللهم إني أعوذ بك أن أضِل أو أُضل، أو أزِل أو أُزَلَّ، أو أظلِم أو أُظلَم، أو أَجهَل أو يُجهل عليّ".

إن هذا الخطاب الدعائي يقال في سياق معين هو عند الخروج من المنزل. إذا جئنا نحلل أركان هذا الخطاب الدعائي وجدناها في: الداعي وهو المتكلم بهذا الدعاء، والمدعو لفظ الجلالة المنادى متمثلًا في "اللهم"، والمدعو له هو المتكلم الداعي لنفسه، والمدعو به هو العياذ بالله من المفاهيم الأربعة على الإجمال، الثمانية على التفصيل الواردة في الدعاء. أما المعنى الحاصل من التركيب أو ما يعرف بأصل المعنى فهو الخبر الذي يبدأ بـــ "إني" ويختتم بـ "عليَّ" بيد أن هذا المعنى الأول ليس مقصود المتكلم بهذا الخبر، إذ مقصوده به هو الدعاء بوصفه المعنى الحاصل من استعمال التركيب أو ما يعرف بالمعنى الثاني، فهو خبر في ظاهره، دعاء في باطنه بدلالة كلمة "اللهم" الواردة في صدر الخطاب الأمر الذي يؤكد أن التداولية دراسة تقتضي "تأويل ما يقصده المتكلمون ضمن سياق محدد، والتأثير الذي يمارسه هذا السياق على ما يقال. لذلك فهي تأخذ بعين الاعتبار كيف ينظم المتكلمون خطابهم، وما يرمون إليه، وانسجام ذلك مع ما يتحدثون عنه، ومكانه وزمانه، وفي أي ظروف، ومن ثم فإن التداولية هي دراسة المقاصد السياقية" (جواد ختام، 2016: 17).

لقد شرع المتكلم في المدعو به بجملة اسمية مؤكدة " إني أعوذ بك" التي اشتملت على الداعي المشار إليه بالضمير البارز" ياء المتكلم" في "إني"، والضمير/الفاعل المستتر في الفعل "أعوذ" وعلى المدعو المشار إليه بكاف الخطاب في "بك". ثمة حذف حرف متعلق بالفعل "أعوذ" هو "من". يأتي المعاذ منه في نسق عجيب في أربعة أزواج كل زوجين من مادة واحدة مرة سمي فيها الفاعل، وأخرى لم يسم فيها هي "أضل أو أضل، أزل أو أزل، أظلم أو أظلم، أجهل أو يجهل عليّ". لقد شكل كل زوجين من الناحية الصورية الإيقاعية جناسًا غير تام لاختلاف شكل الحرفين الأول والثاني وضبطهما، وولَّدا في الآن نفسه من الناحية المعنوية اختلافًا دلاليًا على أنه ينبغي أن يرسخ في الذهن " أن ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن، ولما وجد فيه إلا قبيح مستهجن، ولذلك ذم الاستكثار منه والولوع به. ذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها

التجنيس إليه، إذ الألفاظ خدم المعاني، والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته" (الجرجاني، 1997: 16ـ17)فبين " أضل أو أضل" اختلافان: اختلاف في الضبط الشكلي واختلاف في المعنى وكذا بين "أزل أو أزل، وأظلم أو أظلم". لقد جاء هذا الاختلاف في المعنى في الكلمة وأختها من طريق الإسناد ففي" أَضِل، وأَزِل وأَظلِم" أسند كل فعل مباشرة إلى المتكلم/ فاعله فقد تعوذ الداعي باللّه من أن يصدر منه ضلال أو زلل أو ظلم أو جهل، وفي " أُضل، وأُزل، وأُظلم ويجهل عليَّ" أسند كل فعل إلى ما لم يسمَّ فاعله، وعليه يكون المعنى أن الداعي قد تعوذ باللّه من أن يقع عليه ضلال أو زلل أو ظلم أو جهل دون أن يحدد فاعلًا معينًا. ففي كلٍ يتعوذ الداعي من(الضلال، والزلل، والظلم، والجهل) صادرًا منه أو واقعًا عليه.

13. " اللهم رب السموات السبع وما أظللن، ورب الأرض السبع وما أقللن، ورب الشياطين وما أضللن، ورب الرياح وما ذرين، أسألك خير هذه القرية وخير أهلها وخير ما فيها، وأعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها".

إن هذا الخطاب يتنزل في سياق معين هو دخول قرية ما أو بلد ما وهو يتضمن ذكرًا في صدره ودعاء في عجزه. تضمن الذكر توحيد الألوهية المتمثل في علامة الدعاء "اللهم" وتوحيد الربوبية المتمثل في كلمة "رب" مضافة إلى المربوب المخصوص بالذكر المتمثل في "السموات، والأرض، والشياطين، والرياح" وذكر مع كل مربوب وظيفة مخصوصة فـ "السموات وما أظللن، والأرض وما أقللن، والشياطين وما أضللن، والرياح وما ذرين" ثم في نسق رباعي ثنائي بديع انتقل إلى نسق ثلاثي ثنائي بديع آخر، وجاء المربوب المخصوص دالًا على الجمع والتأنيث المدلول عليهما تعضيدًا بنون النسوة المسند إليها الفعل الدال على وظيفة كل مربوب دون أن يقصد إلى ذكر المفعول المستهدف بهذه الوظيفة لأن الغرض هنا من ترك ذكر المفعول" توفير العناية على إثبات الفعل والدلالة على أن القصد من ذكر الفعل أن تثبته لفاعله لا أن تُعلم التباسه بمفعوله" (الجرجاني، 1994: 116)

بعد هذا الإخبار الرباعي المشوب بالمدح والثناء والتمجيد والإقرار بالربوبية، شرع في الدعاء القائم على السؤال والتعوذ في جملتين متقابلتين دلاليًا: الأولى "أسألك خير هذه القرية وخير أهلها وخير ما فيها"، والثانية "وأعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها". ثمة ترتيب بديع في جملة السؤال وجملة التعوذ فقد جاء السؤال عن الخير شاملًا القرية وأهلها وما فيها، وكذلك جاء التعوذ من الشر بحيث شمل القرية وأهلها وما فيها. ولما كانت القرية ودخولها موضوع الخطاب فقد هيمن الضمير الراجع إليها حيث ورد خمس مرات بالإضافة إلى ذكرها صراحة. أما طرفا الخطاب: الداعي والمدعو، فقد أشار الداعي إلى ذاته بفعل النداء اللغوي المتمثل في "اللهم" وفي الضمير المستتر في الفعلين "أسأل، وأعوذ". أما المدعوّ فقد أحيل عليه بـ (كاف المخاطب) في " أسألك، بك" علاوة على ذكره بالاسم الصريح المتمثل في "رب" الوارد أربع مرات مضافًا إلى المربوب المخصوص بالذكر.

14. "اللهم اغفر له وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم نزله ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الخطايا كما نقيت الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارًا خيرًا من داره، وأهلًا خيرًا من أهله، وزوجًا خيرًا من زوجه، وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار".

يتنزل هذا الدعاء في مقام الموت حين يُصلَّى على الميت صلاة الجنازة فثمة داع هو المسلم الحي، ومدعو هو اللّه، ومدعو له هو المسلم الميت، ومدعو به هو كل ما ورد في نصالخطاب. هناك ضميران مستحوذان على هذا الخطاب الدعائي: أولهما ضمير المخاطب المتمثل في "أنت" المستتر وجوبًا الذي مرجعه اللّه والذي يعد فاعلًا لكل أفعال الدعاء الواردة التي بلغت أحد عشر فعلًا، والمتمثل في (تاء المخاطب) المسند إليها الفعل (نقيَّت) الذي جاء مضعفًا على صيغة (فعّل) التي صيَّرته متعديًا، وثانيهما ضمير الغياب البارز المتمثل في "الهاء" الذي مرجعه الميت، وقد بلغ وروده أربع عشرة مرة مما يؤكد أنه موضوع الخطاب. تجدر الإشارة هنا إلى أن ضمير الغيبة يستخدم للإشارة إلى المتحدث عنه الذي يكون غيابه: إما مؤقتًا كمن يغيب عنا لعذر من الأعذار، ثم يعود

إلينا فغيابه مجرد غياب عن الأبصار، أو أبديًا كهذا الميت الذي غيابه كان غيابًا عن الوجود ومن ثم أنشئلأجله هذا الخطاب، ومن ثم لا نجد فيه ضميرًا يشير إلى الداعي؛ لأنه ليس محور الخطاب، فهو هنا لا يدعو لنفسه وإنما يدعو لغيره.

تأمل هذا الاقتران الثنائي البديع في الطلب: (المغفرة والرحمة)، و(المعافاة والعفو)، و(إكرام النزل وتوسيع المدخل)، و(الغسل والتنقية)، والتدرج اللافت في المغسول به (الماء والثلج والبرد)، وفي البدل (الدار والأهل والزوج) واصفًا هذه الثلاثة بالخيرية غير أن الداعي طلب للميت خيرية أزيد في الآخرة لهذه الثلاثة عن طريق التفضيل الذي يعني أن شيئين اشتركا في صفة وزاد أحدهما فيها على الآخر. غير أن الخطاب في خاتمته قد انحرف عن هذا التدرج بأن قدَّم الدعاء بإدخال الميت الجنة على الدعاء بإعاذته من عذاب القبر وعذاب النار اللذين التزم فيهما التدرج، واللذين لم يسوِّ بينهما فإنه لم يقل: (من عذاب القبر والنار)، وإنما قال: (من عذاب القبر ومن عذاب النار) الأمر الذي ينبئ عن الاختلاف بين العذابين.

15ـ" اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيتي بيدك، ماض فيَّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سمَّيت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علَّمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني وذهاب همي".

السياق الذي يتنزل فيه هذا الخطاب سياق زمني نفسي هو أنه يقال عندما يعتري المسلم هم وحزن. يلاحظ على هذا الخطاب سيطرة ضميري الداعي والمدعوّ على نسيجه اللغوي فقد ورد الأول تسع مرات، وورد بهذا

الكم؛ لأن الداعي هنا يدعو لنفسه فكان من الطبيعي أن يهيمن على النسيج الداخلي للخطاب، وورد الثاني سبع عشرة مرة بالإضافة إلى الاسم الصريح المنادى في "اللهم"، وورد بهذا القدر الذي يبلغ ضعف عدد المرات التي ذكر فيها الضمير المشير إلى الداعي؛ لأن مرجع الضمير هو المقصود بهذا الدعاء وهو اللّه سبحانه وتعالى بوصفه المهيمن الذي بيده كل شيء ، فكان من الطبيعي أن يرد بهذه الكثافة المضاعفة.

لقد قدَّم الداعي بين يدي مسألته الإقرار المؤكد بالخضوع والخنوع والاستسلام التام للمخاطَب أو المنادي أو المدعوِّ وهو اللّه عزَّ وجلَّ في علاه، هذه المعاني محايثة لكلمة "عبدك" ولكنها مع هذه المعاني الحافة بها تفيد التشريف هذا المعنى المكتسب من المضاف إليه المتمثل في كاف الخطاب الذي يرجع إلى اللّه تعالى فما أشرف العبودية للّه! هذا الوصف "إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماضٍ فيّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك" ينسحب على كل الخلق من أقرَّ منهم بذلك ومن لم يقرَّ. لقد قدِّم المسند/الخبر على المسند إليه/ المبتدأ في "ماض في حكمك عدل في قضاؤك" مراعاة للفاصلة في خاتمة كل جملة من الجمل الأربعة المتمثلة في (الكاف)، هذا من الناحية الصورية الشكلية. أما من الناحية الدلالية فقد جاء هذا الانحراف عن نسق الجملة الاسمية دالًا على الاختصاص الذي معناه قصر شيء دون غيره على شيء، فقد أثبت المتكلم في خطابنا هذا لحكم اللّه المضاء دون غيره، ولقضائه العدل دون غيره. يقول ابن الأثير في هذا الشأن:"...فقولك "قائم زيد" قد أثبت له القيام دون غيره، وقولك "زيد قائم" أنت

بالخيار في إثبات القيام له ونفيه عنه بأن تقول: ضارب أو جالس أو غير ذلك" (ابن الأثير، 1998: 22/2).

بعد هذا الإقرار المشدَّد المشوب بالاستسلام والخنوع، أخذ الداعي في السؤال ولكنه قبل أن يحدد مسألته استرسل في سؤاله؛ لأنه سؤال بكل اسم للّٰه غير أنهمشروط ومؤطر بأربعة أمور هي أن يكون اسمًا::

1. سمَّى به نفسه.
2. أنزله في كتابه.
3. علَّمه أحدًا من خلقه.
4. استأثر به في علم الغيب عنده.

يتبين لنا من ذلك أن أسماء اللّٰه الحسنى التي سمى بها نفسه تفوق الحصر منها ما هو معروف ويدخل فيها ما أنزله في كتابه، والتسعة والتسعون اسمًا التي وردت في السنة، ومنها ما هو مخصوص به أحد من خلقه، ومنها ما هو مستأثر به تعالى في علم الغيب.

ثم شرع الداعي في تعيين مسألته وهي تتلخص في واحد هو القرآن على أن يُجعل أربعًا هي:

1. ربيع القلب
2. نور الصدر
3. جلاء الحزن
4. ذهاب الهم

إذا أنعمنا النظر في هذا الخطاب وجدناه ثلاثة أقسام: الأول ـ إظهار الاستسلام والخنوع، والثاني ـ السؤال بكل اسم للّٰه مشروط بأربعة أمور، وقد استرسل الداعي في هذين القسمين مما يوحي بأن المسألة ـــ وهي القسم الثالث ـــالتي سيسألها من العظم والجلال بمكان ألا هي القرآن كتاب اللّٰه الذي أنزل فيه أسماءه التي سمَّى بها نفسه.

الخاتمة:

حاولت في هذا البحث أن أقارب خطابًا دينيًا تعبديًا مقاربة تداولية بغية معالجة الخطاب التراثي المتجدد بأدوات بحثية معاصرة. لقد وجدت هذا الخطاب النبوي التعبدي يُستعمل في سياقات متنوعة متباينة الأمر الذي جعل التداولية أنسب المناهج التي يُتوسل بها في تحليله وتشريحه لاسيما وهي منهج يدرس اللغة عند الاستعمال وينفتح على السياق الحافِّ بالخطاب.

النتائج:

يمكن أن أرصد النتائج التي خلصت إليه الدراسة في الآتي:

1. أن الأدعية خطاب محدد صادر من متكلم محدد موجه إلى مخاطب محدد بلفظ محدد في مقام تواصلي محدد لتحقيق غرض تواصلي محدد.
2. أن الأدعية بوصفها خطابًا لم تولها مناهج تحليل الخطاب كبير عناية مقارنة بأنواع الخطاب الأخرى الأدبية وغير الأدبية.
3. أن التداولية باعتبارها منهجًا قد أثبتت نجاعة في اختبار مقولاتها حين طبقت على خطاب الأدعية النبوية.
4. أن السلطة في الأدعية النبوية لا ترجع إلى المتكلم/ الداعي وإنما ترجع إلى المخاطب/ المدعو؛ إذ الدعاء خطاب يتوجه به الداعي متضرعًا قانتًا إلى المدعو/ اللّٰه، راجيًا منه أن يجيب دعاءه.
5. أن مصطلح الدعاء ـ بعد تحريره وتمييزه ـ يختلف اختلافًا بيِّنًا عن كثير من المصطلحات التي يظن أنها مرادفة له كالنداء والسؤال والذكر والأمر والنهي.
6. أن الدعاء من الأفعال الكلامية التي ننجزها باللغة، فهو له صيغة لغوية لا نخبر بها أننا نفعل ولكن بها وقع أننا قد أوقعنا فعلًا.

المصادر والمراجع:

1. ابن منظور " لسان العرب" دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

2. ابن هشام الأنصاري " شذور الذهب في معرفة كلام العرب" مكتبة ومطبعة علي صبيح وأولاده، بدون، 1961.
3. أبو هلال العسكري ابن يعيش "شرح المفصَّل" دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 2001م.
4. "الفروق اللغوية" دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2006م.
5. "النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النحوية المعاصرة" عالم الكتب، إربد، ط1، 2015م.
6. التفتازاني المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم" دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م.
7. جواد ختام " التداولية ـ أصولها واتجاهاتها" دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2016م.
8. حمادي صمود "مقالات في تحليل الخطاب" كلية الآداب، بجامعة منوبة، تونس، ط1، 2008م.
9. خالد ميلاد "الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة" المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001م.
10. السكاكي " مفتاح العلوم" دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 20011م.
11. سيبويه " الكتاب" مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م.
12. ضياء الدين بن الاثير "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر" دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
13. عبد القاهر الجرجاني "دلائل الإعجاز" دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994م.
14. " أسرار البلاغة" دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1997م.
15. عبد الله صولة " الحجاج في القرآن" دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001م.
16. عبد المجيد جحفة "مدخل إلى الدلالة الحديثة" دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2000م.

17.د. محمد الشاوش " أصول تحليل الخطاب ـ في النظرية النحوية العربية" المؤسسة العربية، تونس، ط1، 2001م.
18.مسعود صحراوي " التداولية عند علماء العرب" دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.
19.د. نرجس باديس " المشيرات المقامية في اللغة العربية" مركز النشر الجامعي، تونس، دون طبعة، 2009م.
20.النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقي) " رياض الصالحين" دار السلام، القاهرة، ط1، 2003م.

مجادلة غير المسلمين في القرآن الكريم (الأساليب والخصائص)

د.صلاح إبراهيم عيسى أحمد

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

ملخص البحث:

تناول البحث أساليب جدال القرآن الكريم لغير المسلمين؛ وقد اقتصر على جانب القياس مثل: قياس الخلف؛ والتمثيل ؛ والمناقضة ؛ والقول الموجب؛ ومجاراة الخصم؛ وإظهار تشهي الخصم وتحكمه؛ والتحدي؛ والتسليم ؛ والانتقال. وللقرآن أساليب عديدة غير القياس في جداله لغير المسلمين؛ مما لا يترك مجالا لهم إلا الإذعان للحق.

وتناول البحث أيضا خصائص الجدل القرآني مع غير المسلمين ؛ والذي يتسم بكونه إعجازا قبل أن يكون جدالا. وأنه منهج للهداية؛ وأن حجج القرآن الكريم تفيد اليقين المطلق؛ وأنها تخاطب العقل والوجدان معا ؛ وأنها توصف بالشمول؛ بمعنى أنها تتناول القضية بشكل كلي؛ يشمل جميع أجزاء القضية قديما وحديثا ؛ ويشمل كل جوانبها الظاهرة والباطنة؛ والبعيدة والقريبة؛ والتي تخص الإنسان خاصة؛ والبشر عامة؛ ومعهم الجن والملائكة وجميع المخلوقات.

أهمية البحث : يتعرض الإسلام لهجمة شرسة من الملحدين والمشركين؛ قديما وحديثا؛ للطعن في ثوابته العقدية ؛ وأحكامه الفقهية ؛ والأخلاقية؛ ومنهجه لأسلوب الحياة ؛ ونظرته للكون والخلق؛ والحكمة من وجود الإنسان؛ وعاقبة أمره؛ ونهاية الحياة الدنيا؛ والانتقال للحياة الآخرة في الجنة أو في النار. ولذلك كان لابد من مجابهة تلك الهجمة بأسلوب القرآن الكريم في جدال هؤلاء؛ وسوق الأدلة والبراهين التي لا يقوون على التصدي لها؛ أو مجابهتها. وهذا ما تناوله هذا البحث.

أهداف البحث :

❖- معرفة أساليب غير المسلمين في محاولتهم التعرض لأصول وقواعد الدين.❖- معرفة أساليب القرآن الكريم في مواجهة حججهم وأدلتهم؛ ودحضها .❖- بيان

انهيارهم فكرهم الضال أما براهين القرآن الكريم.❖- بيان أن القرآن الكريم لا يعول على مجرد الانتصار وهزيمة المجادل؛ بقدر ما يحرص على هدايته.

منهج البحث :

اعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي والتحليلي؛ حيث قمت بعرض القضايا محل الجدل؛ ومن ثم أسرد الآيات من القرآن التي تناولت تلك القضايا؛ وأقوم بتحليلها وفق قواعد منطقية. وقمت بعزو الآيات والأحاديث إلى مواقعها.

الدراسات السابقة: ما برح كثير من الباحثين والمؤلفين يتناولون قضية الجدل القرآني مع غير المسلمين في بحوثهم وكتاباتهم؛ مع التطويل أحيانا؛ ومع الاختصار في بعضها؛ إلا أنني سلكت في هذه الورقة مسلكا وسطا بين التطويل والاختصار؛ فمن الدراسات السابقة في هذا الموضوع: كتاب قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، لنديم الجسر؛ وهو عبارة عن حوار مطول بين شاب متشكك في وجود الله وبين عالم شرعي ، فهو شبيه بالعمل الروائي في انسياب مشاهده وأفكاره. يعد هذا الكتاب من أقوى الكتب التي عرضت الأدلة العقلية والفلسفية على وجود الله ، وكشفت عن مواطن الخلل المنهجي في الفكرة الإلحادية . وكتاب الفيزياء ووجود الله، لجعفر شيخ إدريس؛طبعته: مجلة البيان. وهو يتميز بالتركيز على أكثر أسئلة الإلحاد العلمية إلحاحا على الشباب المسلم. وقد خص المؤلف قضية الفيزياء ووجود الله بفصل خاص ، وتناول الموضوع من عدة جهات. عقائد المفكرين في القرن العشرين، لعباس محمود العقاد. وكتاب الإسلام يتحدى، لوحيد الدين خان. وكتاب وجود الله، ليوسف القرضاوي . وكتاب براهين وأدلة إيمانية، لعبد الرحمن حسن حبنكة . وكتاب رحلتي من الشك إلى اليقين، لمصطفى محمود.

نتائج البحث:

❖- الأدلة والبراهين القرآنية على المسائل الغيبية تكون بقياس التمثيل كقياس الغائب على الحاضر. ❖- اهتمام القرآن الكريم بالاستدلال العقلي ؛ ويتجلى ذلك في جدال الملحدين والمشككين الذين يقللون من شأن الدين. ❖- الحجة القرآنية تخاطب العقل والوجدان معا. ❖- الحجة القرآنية قطعية الدلالة؛ لا يتطرق إليها الشك

أو الظن. ❖- الحجة القرآنية تتصف بالشمول والدوام؛ وتصلح لكل زمان ومكان. ❖- جدال القرآن الكريم لغير المسلمين يهدف بالأساس إلى هدايتهم وليس لمجرد الانتصار عليهم. ❖- غير المسلمين جبلوا على العناد والمكابرة في الجدال؛ ولو سلكوا مسلك العلم والعقل لأذعنوا لحجج وأدلة القرآن الكريم.

مقدمة:

يتعرض الإسلام لهجمة شرسة من الملحدين والمشركين؛ قديما وحديثا؛ للطعن في ثوابته العقدية ؛ وأحكامه الفقهية ؛ والأخلاقية؛ ومنهجه لأسلوب الحياة ؛ ونظرته للكون والخلق؛ والحكمة من وجود الإنسان؛ وعاقبة أمره؛ ونهاية الحياة الدنيا؛ والانتقال للحياة الآخرة في الجنة أو في النار. ولذلك كان لابد من مجابهة تلك الهجمة بأسلوب القرآن الكريم في جدال هؤلاء؛ وسوق الأدلة والبراهين التي لا يقوون على التصدي لها؛ أو مجابهتها. وهذا ما تناوله هذا البحث.

أهداف البحث :

1- معرفة أساليب غير المسلمين في محاولتهم التعرض لأصول وقواعد الدين.

2- معرفة أساليب القرآن الكريم في مواجهة حججهم وأدلتهم؛ ودحضها .

3- بيان انهيارهم فكرهم الضال أما براهين القرآن الكريم.

4- بيان أن القرآن الكريم لا يعول على مجرد الانتصار وهزيمة المجادل؛ بقدر ما يحرص على هدايته.

مشكلة البحث:

تتلخص في جدال القرآن الكريم للملحدين والمشركين والمشككين ؛ لكي يثبت لهم صحة قضايا العقيدة والكون والحياة؛ من خلال آيات محكمة يستحيل تطرق الشك إليها؛ أو مجابهتها؛ أو دحضها. متحديا لهم أن يأتوا بمثل القرآن؛ أو بما جاء فيه من أدلة وبراهين. وقد سلك في ذلك مسالك لا يقوى نظار الفلسفة والكلام على مثلها. مع اختصارها ووضوحها.

اعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي والتحليلي؛ حيث قمت بعرض القضايا محل الجدل؛ ومن ثم أسرد الآيات من القرآن التي تناولت تلك القضايا؛ وأقوم بتحليلها وفق قواعد منطقية. وقمت بعزو الآيات والأحاديث إلى مواقعها.

ما برح كثير من الباحثين والمؤلفين يتناولون قضية الجدل القرآني مع غير المسلمين في بحوثهم وكتاباتهم؛ مع التطويل أحيانا؛ ومع الاختصار في بعضها؛ إلا أنني سلكت في هذه الورقة مسلكا وسطا بين التطويل والاختصار؛ فمن الدراسات السابقة في هذا الموضوع:

كتاب قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، لنديم الجسر؛ وهو عبارة عن حوار مطول بين شاب متشكك في وجود الله وبين عالم شرعي ، فهو شبيه بالعمل الروائي في انسياب مشاهده وأفكاره .يعد هذا الكتاب من أقوى الكتب التي عرضت الأدلة العقلية والفلسفية على وجود الله ، وكشفت عن مواطن الخلل المنهجي في الفكرة الإلحادية .. وكتاب الفيزياء ووجود الله، لجعفر شيخ إدريس؛طبعته: مجلة البيان. وهو يتميز بالتركيز على أكثر أسئلة الإلحاد العلمية إلحاحا على الشباب المسلم.وقد خص المؤلف قضية الفيزياء ووجود الله بفصل خاص ، وتناول الموضوع من عدة جهات.

عقائد المفكرين في القرن العشرين، لعباس وكتاب الإسلام يتحدى، لوحيد الدين خان.طبعته: مؤسسة الرسالة ، تقوم فكرة الكتاب على إثبات أحقية الدين أمام الفكر المادي الجديد عن طريق الاعتماد على نفس الأدلة التي يسلكها الفكر الإلحادي في نقد الدين وهي الاستدلال بالنظريات العلمية الحديثة. وكتاب وجود الله، ليوسف القرضاوي ؛طبعته: مكتبة المعارف ، الكتاب مختصر جدا ، وناقش عددا من أسئلة الإلحاد.وهو سهل العبارة أيضا.وكتاب براهين وأدلة إيمانية، لعبد الرحمن حسن حبنكة ؛ طبعته: دار القلم – دمشق؛ وهو يتحدث عن طريقة القرآن في تأسيس الإيمان بوجود الله.

وكتاب رحلتي من الشك إلى اليقين، لمصطفى محمود؛ طبعته: دار المعارف. محمود العقاد. طبعته: مكتبة الأنجلو المصرية. نقد المؤلف تفسيرات الملحدين لنشأة الدين وبين وجه الغلط فيها .

قياس الخلف:

وهو إثبات الأمر بإبطال نقيضه؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ وهذا ثابت عقلا؛ مثل المقابلة بين الوجود والعدم؛ والحياة والموت؛ والباطل والحق؛ قال تعالى. أبطل الله تعالى النقيض الباطل ليثبت النقيض الحق؛ فذلك كالاستدلال على التوحيد بإبطال الشرك؛ فالحس يثبت أن الكون في غاية الإتقان؛ وكمال الصنعة؛ وإحكام النظام؛ دل ذلك على أن خالقه واحد لا شريك له؛ وهذا ما يعرف بدليل التمانع في الخلق والإيجاد؛ وهو يعني أنه إذا امتنع بالحس اختلال نظام الكون ؛ وثبت بالحس دقة صنعه ؛ امتنع أن يكون له أكثر من خالق ؛ لأن تعدد الخالقين يقتضي المغالبة والمنازعة ؛ فيظهر اختلال النظام ؛ وفساد الإتقان؛ وذلك ملاحظ بين الحكام في عالمنا(جعفر شيخ إدريس، 2001م ؛ ص16.)

يقول الباري جل وعلا: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ) (سورة المؤمنون ؛ الآية 91) وهذا مثال يبين أن القرآن الكريم لو كان من عند غير الله لحدث فيه اختلافا كثيرا ؛ فإذا ثبت أنه لا اختلاف فيه؛ ثبت أنه من عند الله تعالى ؛ وليس من عند غيره ؛ ولا في مقدور أحد من الخلق أن يأتي بمثله. وإننا لا نرضى الاختلاف والاختلال في كلامنا ؛ فكيف نرضه لكلامه جل وعلا.

قياس التمثيل:

وهو أن يقيس المستدل الأمر الذي يدعيه على أمر معلوم عند من يخاطبه؛ أو على أمر بدهي لا تنكره العقول ؛ وبين الجهة الجامعة بينهما؛ أو بين الأمر المدعى وبين الأمر المعلوم(السيوطي: 1988م ،357/2، 460/1- 461).

قال تعالى: (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ❖قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ❖الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ❖أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ) سورة يس؛ الآيات 78- 81. يتبين من الآيات المقابلة بين ما لا يمكن إنكاره من المشاهدات والمعلومات كالنشأة الأولى؛ وخروج النار من الشجر الأخضر ؛ وخلق السنوات والأرض ؛ وبين إنكار البعث.وأن الخالق لكل ذلك واحد ؛ فالقادر على خلق المقدم ؛ قادر على خلق التالي؛ وهو النشأة الثانية؛ وهي أهون عليه؛ ولذلك لا يحكم على كل ما لا يقع في دائرة الحواس بأنه غير موجود؛ وأن عدم العلم بالشئ ليس علما بالعدم؛ ولذلك يخاطب الله تعالى منكري البعث يوم القيامة بقوله جل شأنه: (هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ❖ أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ)(سورة الطور ؛ الآيات 14- 15).

وقياس التمثيل يشمل جل أدلة القرآن الكريم على البعث والحياة بعد الموت؛ ويضاف إليه أيضا قياس الغائب على الشاهد بالمقابلة بينهما

(لوحيد الدين خان ، ص39)

المناقضة:

قال تعالى:((الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىَ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ)(ال عمران،الاية183). في الآية الكريمة مثال لأسلوب المناقضة ؛ فالعلة التي توجب الأيمان بالرسل قد وجدت؛ إذن فعلام يعمدون إلى قتلهم !! فدل ذلك على أن ما ذكروه غير صحيح ؛ فهو نقض وارد على معنى كلامهم ؛ وبذا يتحقق ما يهدم كلام الخصم على أي وجه كان.(زاهر بن عواض الالمعى،ط1401/2،1ه،ص15)

القول الموجب:

وهو رد كلام الخصم من فحوى كلامه . بأن تقع صفة في كلام الخصم كناية عن شئ يريده ؛ فتكون حجة عليه ؛ وعلى خلاف ما يريده ؛ فالأعز وقعت في كلام المنافقين يريدون فريقهم ؛ والأذل عن فريق المؤمنين؛ فأثبت المنافقون لفريقهم

إخراج المؤمنين من المدينة ؛ فرد الله تعالى ذلك عليهم؛ وأثبت صفة العزة لغير المنافقين ؛ وأنها لله ولرسوله وللمؤمنين ؛ فيقرر لهم بأنه صحيح ما ذكرتم : ليخرجن الأعز منها الأذل؛ ولكن أنتم الأذل الذين ستخرجون؛ والله ورسوله والمؤمنون هم من سيخرجونكم(معترك الاقران،مرجع سابق،1/462،461). يقول الباري جل وعلا: (يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ)(معترك الاقران، 1/462،461).

مجاراة الخصم:

وذلك بأن يسلم للخصم بعض مقدماته؛ مع الإشارة إلى أنها لا تنتج ما يريده ويقصده؛ بل تؤدي إلى ما يريده المستدل عليه (معترك الاقران، 1/462،461، الاتقان، 1/361، زاهرالالمعى، ط/1404هـ،ص27). قال تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مبين❖ قالت لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ)(سورة ابراهيم،الايات10،11).فالرسل اعترفوا لهم ببشريتهم؛ فكأنهم سلموا لهم بانتفاء الرسالة عن أنفسهم؛ وهو ليس مرادهم؛ إنما أرادوا أن يجاروا الخصم لبيان ما واقع فيه من خطأ بالتسليم لدليلة ؛ مع امتناع الدلالة؛ فالبشرية لا تنافي الرسالة؛ وقد اقتضت سنة الله تعالى أن يكون الرسل من جنس من أرسل إليهم(لعبدالله نعمة، ط1983،2،ص300). قال الله تعالى: (وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ إِذْ جَاءهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَن قَالُواْ أَبَعَثَ اللّهُ بَشَراً رَّسُولاً ❖قُل لَّوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلآئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكاً رَّسُولاً)(سورة الاسراء،الاية 94/95)

إظهار تشهي الخصم وتحكمه:

أن لا يكون للخصم حجة غير مجرد التشهي والتحكم؛ فإن جاءه ما يوافق هواه قبله؛ وإلا أعرض عنه؛ قال تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ)(سورة البقرة،الاية87). وكذلك قد يأخذ الخصم من كتاب الله بما يوافق هواه ويتفق مع مشتهاه؛ ويترك ما عداه؛ وقد غفل حينما أخذ ببعض الكتاب أنه قد أوقع على نفسه الحجة؛ ولزمه الإيمان به جميعا أو تركه جميعا إذ لا يجوز التفريق بين بعض أجزائه؛ قال تعالى: (ثُمَّ أَنتُمْ هَـؤُلاء تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ)(سورة البقرة،الاية 85). قال ابن قيم الجوزية: (فهذا هو الذي تسميه النظار والفقهاء التشهي والتحكم ؛ فيقول أحدهم لصاحبه لا حجة لك على ما ادعيت سوى التشهي والتحكم الباطل ؛ فإن جاءك ما لا تشتهيه دفعته ورددته وإن كان القول موافقا لما تهواه وتشتهيه؛ إما من تقليد من تعظمه أو موافقة ما تريده قبلته وأجزته ؛ فترد ما خالف هواك وتقبل ما وافق هواك)(ابن قيم الجوزية، محمدبن سعد الدمشقى، على بن محمدالعمران، 144/4)

التحدي:

وهو إظهار عجز الخصم؛ وبيان أن ما يدعيه مجرد مكابرة ؛ وهو لا يملك عليه برهانا ولا حجة؛ فتحداهم الله تعالى أن يأتوا بمثله ؛ وهم أهل اللغة والفصاحة والبيان؛ أو أن يأتوا بعشر سور؛ وذلك حينما زعموا أن القرآن من قول البشر؛ قال تعالى: (إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ)(سورة المدثر،الاية25). فيقول الباري جل وعلا: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ)(سورة هود،الاية13). ويقول أيضا: (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن

يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً)(سورة الاسراء،الاية 85).

ثم أنهم خافوا من تحدي الدخول في المباهلة في شأن عيسى عليه السلام ؛ لكي لا يفتضح أمرهم؛ وتبطل حجتهم ؛ وتذل أقدامهم أمام الحق؛ قال تعالى: (فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ)(سورة ال عمران،الاية 61).

إذن يتبين دعواهم بأن القرآن من عند بشر وليس من عند الله باطلة ؛ وقول مردود. لا حجة ولا برهان عليه.

التسليم:

قال تعالى: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ)(سورة المؤمنون،الاية91). الآية الكريمة تقرر أن ليس لله ولد ؛ وليس معه إله؛ فلو كان معه إله آخر لانفرد كل إله بخلقه؛ ولعلا بعضهم على بعض؛ فلا نفذ في العالم حكم؛ ولا جاز أمر؛ ولا انتظم نظام؛ ولفسد العالم؛ وعالم الحس والمشاهدة يبطل ذلك؛ إذن فهو محال؛ وبالتالي يستحيل وجود إلهين أو أكثر ؛ فإذا ثبتت استحالة النتيجة؛ فالمقدمة أيضا مستحيلة. وهذا ما يعرف بدليل التسليم؛ وهو أن يفرض المحال إما منفيا أو مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه؛ ثم يسلم وقوع ذلك تسليما جدليا ؛ ويدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه(الاتقان،360/2،معترك الاقران 463/1،462). وهذا النوع قريب من قياس الخلف؛ إلا أنه ينفرد عنه بالتسليم الجدلي الوارد في الخيال لا في الواقع.

الانتقال:

وهو أن ينتقل المستدل إلى دليل آخر لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الدليل الأول؛ أو أنه فهمها لكنه قصد المعاندة والمغالطة؛ فيأتيه المستدل بدليل آخر لا يملك الخصم أمامه إلا الإذعان والرضوخ(يوسف القرضاوى،وجود الله،ص8)؛ وهو مثل مناظرة إبراهيم عليه السلام مع ذلك الذي حاجه في الله تعالى؛ يقول الباري عز

وجل: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِـي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِـي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)(سورة البقرة،الاية 258). قال ابن الحنبلي: (فلا يخلو حل نمرود ؛ إما أن يكون ما فهم حقيقة الإحياء والإماتة ؛ أو فه إلا أنه قصد المصادمة والمباهتة ؛ وكلاهما يوجب العدول إلى دليل يفضح معارضته ؛ ويقطع حجاجه ؛ ومتى كان الخصم بهذه الصفة جاز لخصمه الانتقال إلى دليل آخر أقرب إلى الفهم وأفلج للحجة)(استخراج الجدل،مرجع سابق، 68/67).

خصائص الجدل في القرآن الكريم مع غير المسلمين:

الإعجاز في الجدل القرآني:

القرآن الكريم معجزة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام الخالدة إلى يوم القيامة؛ وبعد يوم القيامة . (عن أبو داود الحفري بفتح الحاء المهملة والفاء نسبة إلى حفر موضع بالكوفة ثقة عابد وأبو نعيم اسمه الفضل بن دكين عن زر هو ابن حبيش قوله: يقال أي ثم دخول الجنة لصاحب القرآن أي من يلازمه بالتلاوة والعمل وارق أمر من رقي يرقي أي أصعد إلى درجات الحنة يقال رقي الجبل وفيه وإليه رقيا ورقيا أي صعد وفي رواية أبي داود اقرأ وارتق ورتل أي اقرأ بالترتيل ولا تستعجل بالقراءة كما كنت ترتل في الدنيا من تجويد الحروف ومعرفة الوقوف فإن منزلتك ثم آخر آية تقرأها قال المنذري في الترغيب قال الخطابي جاء في الأثر أن عدد آي القرآن على قدر درج الجنة في الآخرة فيقال للقاري أرق في الدرج على قدر ما كنت تقرأ من آي القرآن فمن استوفى قراءة جميع القرآن استولى على أقصى درج الجنة في الآخرة ومن قرأ جزءا منه كان رقيه في الدرج على قدر ذلك فيكون منتهى الثواب ثم منتهى القراءة قوله هذا حديث حسن صحيح وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه)[1] .

---

[1] تحفة الأحوزي؛ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري ؛ أبو العلا ؛ دار الكتب العلمية – بيروت ؛ بدون؛ 187/8.

فالقرآن معجز بلاغة ونظما وعلما؛ وهو يعلو فوق كلام أئمة الفلسفة ؛ وعباقرة البيان. وهو أيضا معجز في جداله للملحدين وأهل الأهواء والملل والنحل؛ وقد سلك في ذلك كل أركان الجدال ؛ وأتى بأرقى البراهين والأدلة التي لا يتطرق إليها شك. قال أبوبكر الباقلاني: (إن المعاني التي تضمنها القرآن في أصل وضع الشريعة والأحكام ؛ والاحتجاجات في أصل الدين ؛ والرد على الملحدين ؛ على تلك الألفاظ البديعة ؛ وموافقة بعضها بعضا في اللطف والبراعة مما يتعذر على البشر ويمتنع)(احمد صقر،ط1997/5،ص42) والفرق بين القرآن وكلام البشر ؛ كالفرق بين الخالق والمخلوق(عدنان الرفاعى،ط/1،ص343)[1]. وما يتضمنه الجدل القرآني من الحجج والبراهين يستحيل مغالبتها؛ لأنها من كلام الله المعجز؛ الذي تفيض له أعين غير المستكبرين من النصارى؛ يقول الباري جل وعلا: (وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) (سورة النّدة،الاية 83). وإذا سمعه المستكبرون والجاحدون؛ قال الله في شأنهم: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ)(سورة فصلت،الاية 26). وإذ سمعه الجن؛ قال الله على لسانهم: (قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً)(سورة الجن،الاية 1).

المطلب الثاني: القرآن الكريم منهج هداية:

الجدل في القرآن الكريم لا يعمد إلى الانتصار على الخصم وإفحامه؛ بل يتجه إلى إرشاده ونصحه؛ وهدايته إلى الحق ؛ والأخذ بيده إلى الصواب من خلال دعوته إلى النظر لما حوله من مظاهر صنع الله في الكون(محمد ابو زهرة،1394ه،ص381) ؛ فهو كتاب هداية لما حوى من جدال المعاندين والملحدين ؛ وهو منهج حماية للمؤمنين لدفع شبهات الملحدين والمشركين والكافرين والمنافقين ؛ لدفع شبهاتهم وضلالاتهم التي ينسجونها ضد الإسلام والمسلمين ؛ ومقارعتهم الحجة بالحجة ؛ والبرهان بالبرهان؛ للهداية ولإخراج الناس من ظلمات الضلال والجهل إلى نور الإيمان والعلم؛ وهو يختلف عن مناهج البشر من الفلاسفة والمناطقة ؛ التي تتسم بطابع التشفي وإشباع غريزة

الانتصار على الخصم؛ وهو يقر أحيانا بما لدى الخصم من حجج أو حقائق ؛ في أدب رفيع ؛ يجاريه فيها ؛ إلى أن يوصله إلى الإيمان والصواب .

أقر الله تعالى في القرآن بما قالته ملكة سبأ؛ باعتبار أن ما قالته حق وصواب؛ قال تعالى: (قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ❖ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ)(سورة النمل،الاية 34/33). فقد أقر القرآن الكريم بقول الخصم؛ وهو أن من عادة الملوك إذا دخلوا مصرا من الأمصار غازين وفاتحين فإنهم يفعلون في ذلك المصر ما قالت؛ وهي إنما تقرر حقيقة وفق ناموس البشر؛ فأقرها القرآن على ما قررت؛ وذلك قبل أن تعلم أن غزو المؤمنين إنما يجعل أذلة أهل المصر أعزة؛ ويفك أسرهم ؛ ويدعوهم إلى التوجه للخالق وليس للمخلوق(محمد على يوسف، 1966ص42).

وقد نجد القرآن الكريم أحيانا يخاطب الخصم باعتباره ند للخصيم في بدئ جداله له؛ يقول تعالى: (قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)(سورة سبا،الاية 24). يسأل الخصم في أدب مقرونا بالتحدي : من الذي يتفضل عليكم بالرزق؟ . وعند الإجابة ينبغي أن تعلموا أن أحدنا هو المصيب؛ وبالتالي هو الذي يكون على هدى؛ وأن الآخر هو المخطئ ؛ وبالتالي هو الذي على ضلال. وهذا الأسلوب كثيرا ما يستنكف عنه البشر ؛ ويحسون أنه يشعرهم بالضعف والهزيمة إذا مارسوا هذا الأسلوب أثناء جدالهم. ولذا فإن الجدل في القرآن يتسم باللين ؛ وبالتي هي أحسن؛ يقول الله تعالى: (ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)(سورة النحل،الاية 125). إلا أن الجدل في القرآن أحيانا قد يتصف بشئ من الغلظة ؛ خاصة مع المكابرين والمعاندين من أهل الكتاب ؛ كاليهود. قال تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)(سورة العنكبوت،الاية 46). استثنى الله تعالى الذين ظلموا من الكتاب من الجدال بالتي هي

أحسن؛ إذ لا يفيد معهم إلا الغلظة في الجدال ؛ ولكن ليس بهدف قهرهم ؛ وإظهار الانتصار عليهم؛ وإنما بهدف هدايتهم ؛ وانتشالهم من براثن الشرك إلى نور الإيمان. فالقرآن الكريم منهج هداية؛ وكتاب خير وصلاح للكافر والضال والمنافق والجاهل.

حجية القرآن الكريم تفيد اليقين المطلق:

قال أبو عبد الله الرازي ؛ وهو أحد أقطاب الفلسفة والكلام: (لقد تأملت الطرق الكلامية ؛ والمناهج الفلسفية ؛ فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ؛ ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ؛ اقرأ في الإثبات: ((الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى))(سورة طه،الاية 5). واقرأ في النفي : ((فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ))(سورة الشورى،الاية 11). ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي)(الحرانى الدمشقى االحنبلى،محمد رشاد سالم،ط1991/2،جامعة بن سعود، ،160/14). وهو يعني بذلك أن حجية القرآن الكريم قطعية في النفي وفي الإثبات . وما دام القرآن الكريم ثابت قطعا أنه كلام الباري جل وعلا؛ وثابت وروده إلينا بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن كل ما جاء فيه من أدلة وبراهين فهي تفيد اليقين المطلق؛ وكل ما ورد فيه من حجج لدحض دعاوى الخصوم فهي أيضا تفيد اليقين المطلق الذي لا يتطرق إليه شك. فأدلة القرآن قطعية الدلالة لأن مرادها تثبيت القواعد العقدية؛ ولما كان الأمر كذلك أدلة القرآن الكريم وبراهينه في جدال الخصوم واضحة المعاني؛ سلسة الأسلوب؛ بينة المقاصد؛ قال تعالى:(أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً)(سورة النساء،لاية 82) . كما أن حجج القرآن لا يستطيع أحد دحضها أو إنكارها إلا إذا كان معاندا ضالا ؛ قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ❖ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)(سورة فصلت،الاية 42/41).

حجية القرآن الكريم تحتكم إلى العقل والوجدان معا:

يقول الله سبحانه وتعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)(سورة الانبياء،الاية 22) . نلاحظ دقة التصوير البياني ؛ وعمق

المقدمات؛ وأنها بدرجة من اليقين يعجز عن مثله أهل الفلسفة والمنطق؛ وقد يستخدمون جمل طويلة ؛ ونظريات معقدة جدا ؛ ثم لا يصلون إلى ما وصل القرآن من وضوح الحجة ؛ ودقة اللفظ ؛ ووضوح الدلالة. قال ابن تيمية في نقده للمنطق الأرسطي: (ولكن فيه تطويل كثير متعب فهو مع أنه لا ينفع في العلم؛ فيه إتعاب الأذهان؛ وتضييع الزمان ؛ وكثرة الهذيان)(ابن تيمية، 1976، ص248).

وكذلك نلاحظ كيف ترد البراهين والحجج من خلال قصة يوسف عليه السلام ؛ وكيف أورد القرآن العظات منها؛ حيث قوبلت أسباب الغواية من حسب ؛ وغلق الأبواب ؛ وأنها امرأة العزيز وهو خادم عندها ؛ قوبلت بالعفاف ؛ والاعتصام بالله ؛ وحفظ الأمانة؛ واتقاء الظلم؛ كل ذلك في مشهد يصور انتصار جند الرحمن على جند الشيطان؛ وكيف صور القرآن الكريم انتصار العفاف والفطرة السليمة ؛ على نداء الغريزة والشهوة؛ قال تعالى: (وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ❖ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ❖ وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوَءاً إِلاَّ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ❖قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ❖وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِن الصَّادِقِينَ)(سورة يوسف، الاية 27/23).

والقرآن الكريم يأتي بالحجج والبراهين التي تخاطب العقل؛ وتتغلغل في الوجدان؛ فتوثر فيهما معا في لحظة واحدة ؛ وهو ما يتعذر على النظار والمفكرين والفلاسفة ؛ فإذا ظهرت عندهم واحدة توارت واضمحلت الأخرى؛ أما كلام الله تعالى يجمع بينهم في نظم محكم؛ وعقد مترابط؛ لا يتطرق إليه شك ؛ ولا يأتيه باطل لا من بين يديه ؛ ولا من خلفه؛ فقد أحكمت آياته من لدن حكيم خبير قال تعالى: (الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ)(سورة هود، الاية 1). فهو لا يتعارض مع نتائج العقل إذا كانت صحيحة؛ بل إنه يحث على إعمال العقل والتفكر

والتدبر.. قال تعالى : (كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ)(سورة ص، الاية 29).

شمول حجة القرآن الكريم :

شمول حجة القرآن الكريم؛ يكمن في صدق تلك الحجة ؛ وقوتها؛ وهي وإن كانت قد خاطبت أمم بعينها؛ في عصور غابرة ؛ إلا أنها ما زالت تخاطب كل الناس عبر كل العصور؛ وذلك هو الإعجاز في شمول حجة القرآن ؛ وهو ما يؤدي إلى بقائها؛ فكل ما كان حجة ودليلا وبرهانا لقوم في زمان؛ فهو كذلك لكل قوم عبر الأزمان إلى قيام الساعة؛ ويستحيل دحضها أو إثبات بطلانها؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه ؛ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة)(محمدبن اسماعيل البخارى،ط1987/3،مصطفى ديب البا،1905/4). ولذلك لا يتجرأ أحد في أي زمان على أن يحاول التشكيك فيما جاء في القرآن الكريم من حجج وأدلة وبراهين ؛ مهما أوتي من علم؛ وقد لاحظ الكثير من الملحدين والمشركين ثبوت ما جاء في القرآن الكريم؛ من خلال علمهم واكتشافاتهم في الكون ؛ مما دعا بعضهم للإيمان والدخول في الإسلام ؛ يقول الباري عز وجل : (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)(سورة فصلت، الاية53)

خاتمة:

نتائج البحث:

1. الأدلة والبراهين القرآنية على المسائل الغيبية تكون بقياس التمثيل كقياس الغائب على الحاضر.
2. اهتمام القرآن الكريم بالاستدلال العقلي ؛ ويتجلى ذلك في جدال الملحدين والمشككين الذين يقللون من شأن الدين.
3. الحجة القرآنية تخاطب العقل والوجدان معا.
4. الحجة القرآنية قطعية الدلالة؛ لا يتطرق إليها الشك أو الظن.
5. الحجة القرآنية تتصف بالشمول والدوام؛ وتصلح لكل زمان ومكان.
6. جدال القرآن الكريم لغير المسلمين يهدف بالأساس إلى هدايتهم وليس لمجرد الانتصار عليهم.
7. غير المسلمين جبلوا على العناد والمكابرة في الجدال؛ ولو سلكوا مسلك العلم والعقل لأذعنوا لحجج وأدلة القرآن الكريم.

التوصيات:

1. أوصي باستنباط جميع أنواع الأدلة والبراهين من القرآن الكريم في جدال غير المسلمين.
2. جدال غير المسلمين ينبغي أن يكون الحكمة والموعظة الحسنة.
3. أوصي بإتباع الأساليب العلمية والعقلية في جدال الملحدين والمنكرين .
4. ينبغي الحرص على هداية غير المسلمين عند مجادلتهم؛ وأن لا يكون هم المجادل هو التشفي والانتصار عليهم.
5. الحرص على التدرج في الجدال كما فعل إبراهيم عليه السلام.
6. أوصي بالصبر والاحتمال عند مجادلة غير المسلمين؛ وعدم اليأس من إقناعهم ؛ ومن ثم دعوتهم للهداية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1) صحيح البخاري ؛ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ؛ ط3/ 1987م ؛ دار ابن كثير – بيروت ؛ تحقيق:د. مصطفى ديب البغا.
2) تحفة الأحوزي؛ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري ؛ أبو العلا ؛ دار الكتب العلمية – بيروت ؛ بدون.
3) الإتقان في علوم القرآن ؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي؛ ضبطه وصححه وخرج آياته محمد سالم هاشم ؛ دار الكتب العلمية ؛ بيروت – لبنان.
4) معترك الأقران في إعجاز القرآن؛(إعجاز القرآن ومترك الأقران)؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت- لبنان؛ ط1/1988م .
5) استخراج الجدال من القرآن الكريم؛ عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب الجزري السعدي العبادي ؛ أبو الفرج ؛ ناصح الدين ابن الحنبلي ؛ تحقيق : الدكتور زاهر بن عواض الألمعي ؛ مطابع الفرزدق التجارية ؛ ط2/1401هـ .
6) مناهج الجدل في القرآن الكريم؛ الدكتور زاهر عواض الألمعي؛ ط/1404هـ ؛ مكتبة
7) بدائع الفوائد ؛ ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي ؛ أبو عبد الله شمس الدين؛ تحقيق : علي بن محمد العمران؛ طبعة مجمع الفقه الإسلامي – جدة ؛ دار عالم الفوائد.
8) إعجاز القرآن للباقلاني؛ أبوبكر الباقلاني؛ محمد بن الطيب؛ تحقيق : السيد أحمد صقر؛ دار المعارف – مصر؛ ط5/ 1997م.
9) المعجزة الكبرى؛ م. عدنان الرفاعي؛ دار الخير؛ سوريا - دمشق ؛ ط1/2006.

10) المعجزة الكبرى؛ محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد ؛ أبو زهرة ؛ دار الفكر العربي ؛ 1394هـ .
11) درء تعارض العقل والنقل ؛ ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي؛ أبو العباس ؛ تقي الدين ابن تيمية؛ تحقيق : محمد رشاد سالم ؛ ط1991/2م ؛ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؛ الرياض .
12) الرد على المنطقيين؛ ابن تيمية؛ دار المعرفة ؛ دار ترجمان السنة؛ باكستان ؛ 1976م .
13) الفيزياء ووجود الله، مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين؛ لجعفر شيخ إدريس ؛طبعته: مجلة البيان؛ ط2001/1م.
14) الإسلام يتحدى، مدخل علمي إلى الإيمان؛ لوحيد الدين خان ؛ تعريب: دكتور ظفر الإسلام خان؛ مراجعة: دكتور عبد الصبور شاهين؛ ؛طبعته: مؤسسة الرسالة؛.
15) عقيدتنا في الخالق والنبوة والآخرة، لعبد الله نعمة ؛طبعته: مؤسسة عز الدين؛ ط1983/2.
16) وجود الله، ليوسف القرضاوي ؛طبعته: مكتبة المعارف .
17) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، لمحمد علي يوسف ؛طبعته: منشورات دار مكتبة الحياة؛ 1966م.

حقوق اللقيط الشرعية والمدنية

دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصيةالسوداني 1991م

د. جمال الطاهر حسن أحمد

الأستاذ المساعد بكلية الآداب جامعة الخرطوم

المستخلص :

اللقيط هو طفل مجهول الهوية نبذه أهله أو ضاع منهم والتقاطه فرض عين إن خشي عليه الهلاك وإن لم يخش عليه الهلاك فالتقاطه فرض كفاية و يجب الإشهاد على الإلتقاط وعلى ما مع اللقيط من مال مراعاة لمصلحة اللقيط وحفظا لحريته ونسبه وماله من الضياع ، فإن وجد اللقيط ميتا وجب غسله وتكفينه ودفنه في مقابر المسلمين وإن وجد حيا حكم بإسلامه مطلقا سواء أكان الواجد مسلما أم ذميا وسواء وجد في مسجد أو كنيسة أو بيعة ، وميراث اللقيط لورثته إن وجدوا وإلا جعل في بيت المال .

فرق الفقهاء بين التبني وادعاء النسب ، فالتبني محرم لأنه يقتضي إلحاق ولد الغير بالنفس وفي هذا تغيير للأوضاع الشرعية الثابتة، وأما ادعاء النسب فهو إظهار للنسب بعد أن كان مجهولا، ولذلك يلحق اللقيط بمن ادعى نسبه إذا كان المدعي رجلا مسلما حرا بغير خلاف ولا يشترط لذلك البينة ، وإن ادعته امرأة فإن كانت خلية قبل قولها بغير بينة وإن كانت ذات زوج لم تقبل دعواها إلا ببينة لأن في ذلك إلحاق ضرر بزوجها .

أن المولودَ مِن الزنى إذا لم يكن مولوداً على فراش يدعيه صاحبه، وادعاه الزاني، أُلحِقَ به فإن استطعنا أن نتعرف على نسبه إما بادعاء أبيه له، أو بوسائل أخرى جازمة، فإن نسبه يثبت إلى الزاني بلا شك، بل يجب على ولي الأمر أن يبحث في أنساب أبناء الزنى بالطرق المختلفة بشرط

كونها جازمة، ثم إلحاقهم بآبائهم، خاصة مع توفر الوسائل العلمية التي تؤكد ذلك، رعاية لمقصد الشرع من حفظ الأنساب، وإلحاقها بأصحابها.

فإن لم يفعل ولي الأمر هذا، فالواجب على من انتسب إليه ولد بهذا الطريق أن يضمه إليه ويلحقه به، ولا تكمل توبته إلا بذلك.

Abstract

The phenomenon of abandoned children, or foundlings, has abounded recently. It resembles, nowadays, a calamity that demands a thorough study addressing picking a foundling to save its life, and determining its Sharia and civil rights, specially it's right to lineage and endeavors to clarify it.

Jurists (fiqh scholars) distinguish between adopting and lineage claiming. Giving a foundling the adopter's name is prohibited in Sharia, because it leads to attach a child of others to oneself. On the other hand, linage claiming as an act of revealing an ambiguous lineage is different in judgment, originally and implicitly, from adopting (naming a foundling after one's name).If the bastard child is not given birth in a claimed marriage bed and the adulterer claimed it, it has to be added to him. In addition, if we can reveal the child's linage by father's claim or other accredited means,the adulterer paternity has to be confirmed then. Moreover, the ruler, aiming to attain Sharia objective addressing prevention of lineage and attach descendants to it, has the right to seek adding foundlings to their parents using certified means, as scientific means confirming paternity are available.

If the ruler did not do this, we believe that whomever a child appended to, by these accredited ways, he should add it to himself, and we believe that his penance would not be complete otherwise.

مقدمة :

لا شك أن من المستحدثات في واقعنا المعاصر سواء في السودان أو خارجه مسألة اللقطاء أو (مجهولي الأبوين) ونسبة لتفاقم الأمر وكثرة الأعداد كان لا بد من دراسة تبين أحكامهم من حي الحقوق والواجبات الشرعية منها والمدنية ، خاصة مسألة النسب وما يترتب عليها من التزامات .

فالنسب من المهمات التي اعتنت بها الشريعة وهو لحمة شرعية بين الأب وابنه تنتقل من سلف إلى خلف ويترتب عليها كثير من الأحكام كالرضاع والنكاح والحضانة والنفقة والميراث وغيرها من الأحكام .

فإثبات النسب فيه حق للّٰه تعالى وحق للولد وحق للأب ويترتب عليه من الأحكام ما به صلاح حياة الانسان وقوام مصلحته ، وقد جعلت الشريعة وسائل بها يثبت النسب منها الفراش وهو الزوجية القائمة عند ابتداء الحمل وهو مما أجمعت عليه الأمة وهو مذهب جميع الفقهاء .

ولكن وقع خلاف بين الفقهاء في استلحاق ولد الزنا بأبيه لو أقر بأبوته أو قامت عليه بينة ونظراً لأهمية الموضوع وأثره على الأمة جمعاء ختصة بعد كثرة اللقطاء كان لا بد من بحث فقهي قانوني يحسم الجدل والخلاف في هذه المسألة المهمة .

فكان هذا البحث فتحاً للباب في البحث في هذا الموضوع الحيوي المؤثر على مجموع الأمة سائلا اللّٰه تعالى أن يجعله له خالصاً ويتقبله بفضله وينفع به.

تعريف اللقيط :

1- **تعريف اللقيط لغة** :فعيل بمعنى مفعول أي ملقوط كقتيل وجريح وطريح ، مشتق من اللقط وهو أخذ شيء من الأرض ، والتقط الشيء لقطه

كما في قوله تعالى (فالتقطه آل فرعون) واللقيط اسم للطفل الملقى أو الطفل المأخوذ والمرفوع عادة ، فكانت تسميته لقيطا باعتبار العاقبة لأنه يلقط عادة أي يؤخذ ويرفع، وتسمية الشيء باسم عاقبته أمر شائع في اللغة كما قال تعالى على لسان أحد صاحبي السجن (إني أراني أعصر خمرا) فسمى العنب خمرا، وقال تعالى(إنك ميت وإنهم ميتون)وسمى الحي الذي يحتمل الموت ميتا باسم العاقبة(معجم مقايس اللغة،262/5،بدائع الصنائع،247/2) ، فاللقيط هو من طرح صغيراً لأول ما يولد، ويقال له لقيط: إذا أخذ، ومنبوذ: ما دام مطروحاً(ابن حجر،192/1) ، وقيل: هو طفل يوجد ملقي على الطريق، لا يُعرف أبواه(عون المعبود،82/8).

2ـ تعريف اللقيط في الفقه:

أ)تعريفه في الفقه الحنفي:

قال في المبسوط: اللقيط لغة: اسم لشيء موجود، فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح بمعنى المقتول والمجروح، وفي الشريعة: اسم لحي مولود طرحه أهله خوفا من العيلة أو فرارا من تهمة الريبة(المبسوط،146/6) .

- وقال صاحب اللباب شرح الكتاب: اللقيط لغة: ما يلقط أي يرفع من الأرض ثم غلب على الصبي المنبوذ باعتبار مآله؛ لأنه يلقط، وشرعا: مولود طرحه أهله خوفا من العيلة وفرارا من التهمة(اللباب فى شرح الكتاب،55/2) .

وجاء تعريفه في بدائع الصنائع كالآتي : في اللغة: فهو فعيل من اللقط وهو الملقوط وهو الملقي، وأما في العرف فنقول: هو اسم للطفل المفقود و هو الملقى أو الطفل المأخوذ والمرفوع عادة فكان تسميته لقيطا باسم العاقبة لأن

يلقط عادة أي يؤخذ و يرفع، وتسمية الشيء باسم عاقبته أمر شائع في اللغة(بدئع الصنائع، 290/5) .

ب)تعريفه في الفقه المالكي:

عرفه ابن عرفة بقوله :" صغير آدمي لم يعلم أبواه ولا رقه(حدود بن عرفة،ص612) ، وقال القرافي :" اسم للطفل الذي يوجد مطروحا(مواهب الجليل، 80/6، الذخيرة، 129/9) ،واللقيط: هو الصبي الصغير غير البالغ(المدونة الكبرى، 263/4، بداية المجتهد، 1117/1) .

ج)تعريفه في الفقه الشافعي:

قال في مغني المحتاج (فاللقيط: هو صغير منبوذ في شارع أو مسجد أو نحو ذلك لا كافل له معلوم ولو مميزا لحاجته إلى التعهد، وإن أفهم التعبير بالمنبوذ اختصاصه بغير المميز فإن المنبوذ هو الذي ينبذ دون التمييز ونبذه في الغالب إما لكونه من فاحشة خوفا من العار أو للعجز عن مؤنته، وخرج بالصبي البالغ لاستغنائه عن الحفظ، ويعتبر المجنون كالصبي وإنما ذكروا الصبي؛ لأنه الغالب)(مغنى المحتاج، 417/2). وأما في كفاية الأخيار: اللقيط: كل صبي ضائع لا كافل له ولا فرق بين المميز وغيره، وفي المميز احتمال للإمام، والمعتمد الأول لاحتياجه إلى التعهد، ويقال له: دعي ومنبوذ، فقولنا: كل صبي خرج به البالغ لأنه مستغن عن الحضانة والتعهد فلا معنى لأخذه وقولنا ضائع المراد به المنبوذ(كفاية الاخيار، 431/1).

د)تعريفه في الفقه الحنبلي:

جاء تعريفه في المغني: وهو الطفل المنبوذ، واللقيط بمعنى الملقوط (المغنى 403/6، احمد بن حنبل، 203/2، العمدة 259/1) ،وأما في زاد المستقنع فقد جاء تعريفه بأنه: طفل لا يعرف نسبه ولا رقه، نبذ أو ضل(زاد المستقنع

450/1) ، وقال صاحب الروض المربع: لغة: بمعنى ملقوط، واصطلاحا: طفل لا يعرف نسبه ولا رقه، نبذ أي طرح في شارع أو غيره أو ضل(الروض المربع 450/1) ، وجاء في منار السبيل أنه:(طفل يوجد لا يعرف نسبه ولا رقه نبذ في شارع أو غيره أو ضل الطريق ما بين ولادته إلى سن التمييز فقط - على الصحيح-)(منار السبيل 325/1) ، ونص صاحب الإقناع على تعريفه بأنه: (طفل لا يعرف نسبه ولا رقه نبذ أو ضل إلى سن التمييز، وقيل: والمميز إلى البلوغ وعليه الأكثر)(الاقناع 405/2).

ملخص التعريفات : ومما يلاحظ على ما تقدم من تعريفات ما يلي :

1) اتفقت على أن اللقيط طفل صغير دون التمييز، فيخرج بذلك البالغ العاقل لعدم حاجته إلى الرعاية والكفالة .
2) كما اتفقت على أن اللقيط لا يعرف أهله ولا نسبه ، فيخرج بذلك من عرف أهله ، وكذلك من عرفت أمه بأن يكون ولد زنا مثلا فلا يعد لقيطا .
3) اتفقت التعريفات على أن اللقيط محتاج إلى الإلتقاط والأخذ، لحاجته إلى الرعاية والقيام بما يحتاج إليه من نفقة وحضانة ونحو ذلك .
4) فرق بعض التعريفات بين اللقيط والمنبوذ باعتبار أن المنبوذ يطلق على ولد الزنا خاصة كما سئل الإمام مالك عمن قال لرجل: يا منبوذ ، فقال: لا يعلم منبوذ إلا ولد الزنا(ابن عرفة ،ص613).

ومما سبق يمكن أن نتوصل إلى تعريف جامع للقيط: فهو **طفل حديث الولادة نبذه أهله، أو صغير ضائع، سواء كان ذكرا أو أنثى.**

عمر اللقيط:

من التعاريف السابقة للقيط يتضح أن عمر اللقيط عند أصحاب المذاهب كالتالي:

- عند الحنفية: أن النبذ يكون بعد الولادة، وذلك لعلة: الفقر، أو تهمة الزنا.
- عند المالكية: أنه الصغير إلى وقت البلوغ.
- عند الشافعية: أن النبذ يكون للصغير سواء كان مميزا أو غير مميز، قال الرملي: يجوز التقاط الصبي المميز لأن فيه حفظا له(نهاية المحتاج، 8445/5) .
- عند الحنابلة: أنه الطفل إلى سن التمييز، وقيل إلى البلوغ، وهو الصحيح عندهم حتى أنهم قالوا: إذا التقط رجل وامرأة معا من له أكثر من سبع سنين: أقرع بينهما ولم يخير بخلاف الأبوين(الانصاف، 432/6) .

والذي يظهر من جملة الأقوال السابقة بعد النظر فيها - والله أعلم: أن اللقيط يكون عمره ما بين ولادته إلى البلوغ.

حكم رفع اللقيط:

المتتبع لأقوال الفقهاء عند تناولهم لأمر رفع اللقيط يلخص أقوالهم في حالتين:

الأولى: إذا خاف عليه الهلاك أو غلب على ظنه موته إن تركه فحكمه أن التقاطه فرض عين إذا لم يوجد مع الملتقط غيره وهو مذهب عامة الفقهاء (تبين الحقائق297/3، الذخيرة، 131/9، اسنا المطالب، 496/2، المغنى، 374/6، المحلى 273/8) ،قال ابن حزم (ولا إثم

أعظم من إثم من أضاع نسمة مولودة في الإسلام صغيرة لا ذنب لها حتى تموت جوعا وبردا أو تأكله الكلاب هو قاتل نفس عمدا بلا شك)(ابن حزم،ج8ص273).

الثانية إذا لم يخش عليه الهلاك وفي هذه الحالة مذهبان**الأول**: أنه فرض كفاية وهو قول الجمهور فإذا قام به واحد سقط فرضه عن الباقين، وان لم يقم به أحد أثموا جميعا، إذا بلغهم أمره وعلموا به،وان لم يعلم به إلا واحد لزمه أخذه(امدونة الكبرى 263/4،مغنى المحتاج 417/2،ابى شجاع 192/1،اللبابن57/2،كفاية الاخيار431/1،المغنى 403/6،ابن حنيل 302/2،الاقناع 405/2) ،وفي المدونة الكبرى: أن التقاطه من فروض الكفايات(المدونة الكبرى 263/4) ، و في مغني المحتاج: وأخذه فرض كفاية :لقوله تعالى: **﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾(سورة المائدة،الاية 32)** ، إذ بإحيائها يسقط الحرج عن الناس فإحياؤهم بالنجاة من العذاب، ولأنه آدمي محترم فوجب حفظه كالمضطر إلى طعام غيره بل أولى لأن البالغ العاقل ربما احتال لنفسه فلو لم يعلم بالمنبوذ إلا واحد لزمه أخذه فلو لم يلتقطه حتى علم به غيره فهل يجب عليهما كما لو علما معا أو على الأول فقط أبدى ابن الرفعة فيه احتمالين قال السبكي والذي يجب القطع به أنه يجب عليهما(مغنى المحتاج 417/2). وفي كفاية الأخيار: فأخذ اللقيط فرض كفاية لقوله تعالى: **﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى﴾(سورة المائدة ،الاية 2)** ، ولأنه آدمي له حرمة فوجب حفظه بالتربية وإصلاح حاله كالمضطر وهذا أولى، لأن البالغ ربما احتال لنفسه، فإن التقط من هو أهل للحضانة سقط الإثم وإلا أثم وعصى كل من علم به من أهل تلك الناحية

بإضاعة نفس محترمة(كفاية الاخيار 431/1). وفي كتب المذهب الحنبلي: أن التقاطه فرض كفاية، لقول الله تعالى: **﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى﴾** ، ولأن فيه إحياء نفسه فكان واجبا كإطعامه إذا اضطر وإنجائه من الغرق، ووجوبه على الكفاية إذا قام به واحد سقط عن الباقين فإن تركه الجماعة أثموا كلهم إذا علموا فتركوه مع إمكان أخذه(المغنى 403/6، ابن حنبل 203/2، زاد المستنقع، 450/1، الاقناع 405/2).

أما المذهب **الثاني** فهو القائل بأن التقاطه مندوب لا فرض كفاية وهو عند الحنفية، وذلك:

1) لما في إحرازه من إحياء النفس فإنه على شرف الهلاك وإحياء الحي بدفع سبب الهلاك عنه، قال تعالى: **﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعا﴾(سورة المائدة ،الاية 32)** .
2) ولما في تركه من ترك الترحم بالصغار قال - صلى الله عليه وسلم- : **«من لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا فليس منا»(ابوداود 703/2، الالبانى 1149/1، المبسوط 146/6)** .
3) وفي رفعه إظهار الشفقة وهذا من أفضل الأعمال بعد الإيمان، والدليل ما روي عن الحسن البصري: "أن رجلا التقط لقيطا فأتى به عليا - رضي الله تعالى عنه- فقال: هو حر ولأن أكون وليت من أمره مثل الذي وليت منه أحب إلى من كذا وكذا "فقد استحب علي - رضي الله عنه- مع جلالة قدره أن يكون هو الملتقط له فدل على أن رفعه أفضل من تركه.- فإن قيل؟ ما معنى هذا الكلام وكان متمكنا - أي الإمام علي- من أخذه بولاية الإمامة؟والجواب أن إحياءه كان في

التقاطه حين كان على شرف الهلاك ولا يحصل ذلك بالأخذ منه بعد ما ظهر له حافظ ومتعهد فلهذا استحب ذلك مع أنه لا ينبغي للإمام أن يأخذه من الملتقط إلا بسبب يوجب ذلك لأن يده سبقت إليه فهو أحق به باعتبار يده(المبسوط 146/6) .

الإشهاد على الالتقاط:

الذي يظهر أنه ينبغي للملتقط أن يعلنعن التقاطه بكل وسيلة ممكنة، وذلك لعدة أسباب منها :

1. أن يصل خبره إلى أهله إن كان قد ضاع منهم، لان القصد حفظ النسب.
2. الخوف من أن يسترق، لان الأصل الحرية.
3. استحقاق الإنفاق عليه من مال اللقيط، أومن بيت المال، وعدم ضمانه بدون خلاف.

ولقد اختلف الفقهاء في حكم الإشهاد على اللقيط إلى قولين:

1. **القول الأول**: قول للحنابلة و للمالكية: أنه مسنون ومستحب، كما في الروض المربع: ويسن الإشهاد عليه(الروض المربع 405/1) ، وجاءفي الإقناع قوله: ويستحب للملتقط الإشهاد عليه وعلى ما معه(الاقناع 405/2) ، وقالفي شرح منتهى الإرادات: وكذا لقيط يسن لمن وجده إن يشهد على وجدانه لئلا يسترقه(منتهى الارادات 383/2) ، وجاء في الكافي في فقه ابن حنبل أن وفي الإشهاد عليه وجهان:**أحدهما**: لا يجب كما لا يجب في اللقطة، **والثاني**: يجب لأن القصد به حفظ النسب والحرية فوجب كالإشهاد في النكاح(ابن

حنبل 203/2) ، وقال في الشرح الكبير: وهل يجب الإشهاد عليه؟ فيه وجهان: أحدهما: لا يجب كما لا يجب الإشهاد في اللقطة، والثاني: يجب لأن القصد بالإشهاد حفظ النسب والحرية فاختص بوجوب الشهادة كالنكاح وفارق اللقطة فإن المقصود منها حفظ المال فلم يجب الإشهاد فيها كالبيع(الشرح الكبير 407/6) .

2. **القول الثاني**: الشافعية وقول للمالكية وقول للحنابلة: أن الإشهاد واجب لأنه يحفظ به النسب، ولخشية الاسترقاق(المهذب، 303/2، مغنى المحتاج، 417/2،كفاية الاخيار، 431/1،المدونة الكبرى، 263/4، ابن حنبل، 203/2، الشرح الكبير، 407/6)، وقال في المهذب: ويجب الإشهاد على اللقيط لأنه يحفظ به النسب فوجب الإشهاد عليه كالنكاح(المهذب، 303/2).

وقال في مغني المحتاج: ويجب الإشهاد عليه أي التقاطه في الأصح وإن كان ظاهر العدالة خوفا من أن يسترقه، والثاني لا يجب اعتمادا على الأمانة كاللقطة، وأجاب الأول بأن الغرض منها: المال والإشهاد في التصرف المالي مستحب، ومن اللقيط: حريته ونسبه فوجب الإشهاد كما في النكاح، وبأن اللقطة يشيع أمرها بالتعريف ولا تعريف في اللقيط، ويجب الإشهاد أيضا على ما معه تبعا له، وقيد الماوردي وجوب الإشهاد عليه وعلى ما معه بالملتقط بنفسه أما من سلمه الحاكم له فالإشهاد مستحب له فقط قال شيخنا وهو ظاهر(مغنى المحتاج، 417/2) .

وجاء في كفاية الأخيار: أن عليه أن يأتي باللقيط إلى الإمام، ولو لم يكن حاكم فليشهد فإذا أنفق بلا إشهاد ضمن لتركه الاحتياط، وقيل: لا يضمن فإن أشهد لم يضمن على الأصح(كفاية الاخيار، 431/1) .

والذي يظهر- والله أعلم- هو القول الثاني القائل **بالوجوب، وذلك: لحفظ النسب، ولخشية الاسترقاق، مع ضرورة الإعلان عنه حتى يسمع أهله به إن كان قد ضاع منهم.**

الملتقط أحق من غيره بإمساك اللقيط:

الملتقط الذي توفرت فيه الشروط أحق من غيره بإمساك اللقيط، فليس لغيره الحق في انتزاعه من يده، لأنه كان سببا في إحيائه بالتقاطه حين كان على شرف الهلاك، فلا ينبغي للإمام أو غيره أن يأخذه من الملتقط إلا بسبب يوجب ذلك،ولأنه مباح والمباح يكون لمن سبقت يده إليه(عبد الكريم زيدان، 420/9) ،وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به» (ابو داود ج 3071/2، البيهقى، 142/6، الطبرانى، 76/2، ضعفه الالبانى والارناؤوط).

ولاء اللقيط :

اختلف الفقهاء في مسألة ولاء اللقيط على قولين:

القول الأول: اللقيط لا يوالي أحدا، وهو قول مالك والشافعي وأصحابهما، قال مالك:(الأمر عندنا في المنبوذ أنه حر، وأن ولاءه لجماعة المسلمين، هم يرثونه ويعقلون عنه)(القرطبى، 234/9) ، واستدلوا على هذا بقوله - صلى الله عليه وسلم - :(وإنما الولاء لمن أعتق)(كتاب العتق،رقم 8) ، فنفى الولاء عن غير المعتق.

القول الثاني: اللقيط يوالي من شاء، وهو قول عطاء، وابن شهاب وطائفة من أهل المدينة، وأبي حنيفة وأصحابه وأكثر الكوفيين، وروي عن علي - رضي الله عنه - :(المنبوذ حر، فان أحب أن يوالي الذي التقطه والاه، وإن أحب أن يوالي غيره والاه؛، وهو حر) ، بل له ـ عند أبي حنيفة ـ أن ينتقل بولائه حيث شاء، ما لم يعقل عنه الذي والاه، فإن عقل عنه جناية لم يكن له أن ينتقل عنه بولائه أبداً ، قال السرخسي في توجيه ذلك والتفريق بين ولاية اللقيط الاختيارية وولاية العبد المعتق الحتمية:(فإن قيل: هو بالالتقاط والتربية قد أحياه فينبغي أن يثبت له عليه الولاء كما يثبت للمعتق بالإعتاق الذي هو إحياء حكما (قلنا)هذا ليس في معنى ذلك لأن الرقيق في صفة مالكية المال هالك والمعتق محدث فيه لهذا الوصف واللقيط كان حيا حقيقة ومن أهل الملك حكما فالملتقط لا يكون محييا له حقيقة ولا حكما فلا يثبت له عليه ولاء ما لم يعاقده عقد الولاء بالبلوغ)(المبسوط، 213/10).

أرى - والله أعلم - أن الأرجح في المسألة هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني بناء على ما ورد من ذلك عن السلف الصالح رضي الله عنهم ، ولأن في ذلك مصلحة اللقيط، فيصير الولاء عصبة له تنوب عن عصبة أقاربه، وقد أشار إلى هذا قوله صلى الله عليه وسلم:(الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب)(الحاكم وابن ماجة ،والبيقهى) .

ميراث اللقيط

و من المسائل المتفرعة عن الولاء مسألة الميراث، وقد اختلف الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: أنه لا توارث بينه وبين ملتقطه، وهو قول الجمهور، واستدلوا بما سبق ذكره من أدلة على عدم صحة الولاء.

القول الثاني: أن ميراثه لملتقطه عند عدم نسبه، وقد نسبه ابن القيم إلى إسحاق بن راهويه، وقد رأينا أنه قول كثير من الفقهاء على اعتباره مولى، وقد رجح هذا القول ابن القيم، واستدل له بالقياس على ميراث المعتق، ومن وجوه الشبه التي ذكرها:

1. أن إنعام الملتقط على اللقيط بتربيته والقيام عليه والإحسان إليه ليس بدون إنعام المعتق على العبد بعتقه فإذا كان الإنعام بالعتق سببا لميراث المعتق مع أنه لا نسب بينهما فكيف يستبعد أن يكون الإنعام بالالتقاط سببا له مع أنه قد يكون أعظم موقعا وأتم نعمة.
2. أن الملتقط ساوى المسلمين في مال اللقيط وامتاز عنهم بتربية اللقيط والقيام بمصالحه وإحيائه من الهلكة، فمن محاسن الشرع ومصلحته وحكمته أن يكون أحق بميراثه.

قال ابن القيم بعد ذكره لهذه الوجوه:(وإذا تدبرت هذا وجدته أصح من كثير من القياسات التي يبنون عليها الأحكام والعقول أشد قبولا له فقول إسحاق في هذه المسألة في غاية القوة، والنبي - صلى الله عليه وسلم - كان يدفع الميراث بدون هذا كما دفعه إلى العتيق مرة، وإلى الكبر من خزاعة مرة، وإلى أهل سكة الميت ودربه مرة، وإلى من أسلم على يديه مرة، ولم يعرف عنه صلى الله عليه وسلم شيء ينسخ ذلك، ولكن الذي استقر

عليه شرعه تقديم النسب على هذه الأمور كلها، وأما نسخها عند عدم النسب فمما لا سبيل إلى إثباته أصلا) (ابن القيم، 84/8) .

والذي يبدو والله أعلم أن الأقوى في المسألة هو القول الثاني بناء على ما ذكر من أدلة، زيادة على أن مصالح اللقيط مرتبطة بهذا، بل إن فيه تشجيعا على التقاط اللقيط وعدم التفريط فيه.

نسب اللقيط :

أولاً لابد من بيان الفرق بين التبني وادعاء نسب اللقيط وهو الإقرار بنسبه، فالتبني هو: اتخاذ الشخص ولد غيره ابنا له، وهو بخلاف الإقرار بالنسب، لأن الإقرار لا ينشئ النسب وإنما هو طريق لإثباته وظهوره فهو إقرار الأب أو الأم بالبنوة دون ذكر السبب، فالإقرار تصحيح للنسب بعد أن كان مجهولا، أما التبني فهو تصرف منشئ لنسب، ولأن البنوة التي تثبت بالتبني تتحقق ولو كان للمتبنى أب معروف، أما البنوة التي تثبت بالإقرار فلا تتحقق إلا إذا لم يكن للولد أب معروف (الفقه الاسلامى وادلته، 695/7) ، فالتبني محرم ولا يجوز لمسلم أن يتبنى لقيطا بأن يجعله ابنا له وهو يعلم أباه الحقيقي، أما الإقرار بنسب اللقيط وادعاء كونه ابنا له ـ على التفصيل الآتي ـ فليس من قبيل التبني المحرم لأن المدعي يقر بأن اللقيط ابنه حقيقة ، وقد كان التبني معمولا به قبل الإسلام فأبطله الله تعالى بقوله (وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله)(سورة الاحزاب، الاية5) ، قال ابن كثير رحمه الله(هذا أمر ناسخ لما كان في ابتداء الإسلام من جواز ادعاء الأبناء الأجانب ـ وهم الأدعياء ـ ، فأمر تبارك

وتعالى برد نسبهم إلى آبائهم في الحقيقة ، وأن هذا هو العدل والقسط والبر " ثم ذكر ما أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال (إن زيد بن حارثة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كنا ندعوه إلا زيد بن محمد حتى نزل القرآن (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله)(ابن كثير، 466/3، البخارى حديث رقم4782) .

قال القرطبي: (رفع الله حكم التبني ومنع من إطلاق لفظه، وأرشد بقوله إلى أن الأولى والأعدل أن ينسب الرجل إلى أبيه نسبا، فيقال: كان الرجل في الجاهلية إذا أعجبه من الرجل جلده وظرفه ضمه إلى نفسه، وجعل له نصيب الذكر من أولاده من ميراثه، وكان ينسب إليه فيقال: فلان بن فلان، وقال النحاس: هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من التبني، وهو من نسخ السنة بالقرآن، فأمر أن يدعوا من دعوا إلى أبيه المعروف، فإن لم يكن له أب معروف نسبوه إلى ولائه، فإن لم يكن له ولاء معروف قالوا له :" يا أخي " يعني في الدين)(الجامع لاحكام القران119/14).

اتفق الفقهاء على حق اللقيط في النسب بشرط أن يكون نسبا صحيحا، لا مجرد دعوى لحرمة التبني في الشريعة الإسلامية،وذلك الثبوت للنسب يكون بأحوال متعددة :

المطلب الأول :

إذا ادعى نسب اللقيط شخص واحد ينفرد بدعواه ، فإن كان المدعي رجلاً مسلماً حراً لحق به نسبه عند عامة الفقهاء، قال ابن قدامة (بغير خلاف بين أهل العلم إذا أمكن أن يكون منه)(المغنى 391/6،تبين الحقائق 398/3،الذخيرة 135/9،روضة الطالبين 437/5) ، وهو ما

ذهبت إليه السوابق القضائية (النسب الثابت بالإقرار الصريح أو الضمني أو البينة لا يقبل النفي خاصة وأن الشارع متشوف لثبوت النسب)(مجلة الاحكام القضائية، استئناف رقم1986/109) واختلف الفقهاء في اشتراط البينة لقبول هذا الادعاء على مذهبين :

الأول: لا يشترط البينةوهو مذهب الشافعية والحنابلة ومقتضى الاستحسان عند الحنفية واختيار أشهب من المالكية حيث قال: يلحق بمجرد الدعوى لعدم المنازع (ابن عابدين 315/3،بدائع الصنائع 199/6، البناية 755/6،روضة الطالبين 435/5،اسى المطالب 502/2،مغنى المحتاج 427/2،مطالب اولى النهى 258/4،الذخيرة 135/9) ودليلهم أن الإقرار محض نفع للطفل لاتصال نسبه ولا مضرة على غيره فقبل كما لو أقر له بمال وأن المدعي يخبر بأمر محتمل الثبوت، وكل من أخبر عن أمر والمخبر به محتمل الثبوت يجب تصديقه تحسينا للظن بالمخبر، إلا إذا كان في تصديقه ضرر بالغير .

الثاني :

يشترط قيام البينة لقبول ادعاء النسب، وهو مذهب المالكية، ومقتضى القياس عند الحنفية(الذخيرة135/9، الزرقانى على خليل، 119/7، حاشية البنائى 119/7، الشرح الكبير126/4، حاشية حلبى 398/3،بدائع الصنائع 199/6، البناية 755/6) وزاد المالكية يشترط أن يكون لدعواه وجه كمن عرف أنه لا يعيش له ولد فزعم أنه رماه لأنه سمع الناس يقولون: إذا طرح عاش، ونحو ذلك مما يدل على صدقه، ودليلهم أن المدعي يدعي أمرا جائز الوجود والعدم فلابد لترجيح أحد

الجانبين على الآخر من مرجح وذلك بالبينة ولا توجد هنا ، ثم إن هذا الادعاء يتضمن إبطال حق ثابت وهو حق الملتقط في اليد والحفظ، وما لعامة المسلمين من الولاء فلا يقبل من غير بينة .

والمذهب الأول أرجح لأن في ذلك تحقيق مصلحة ظاهرة للقيط وهو أولى من مراعاة حق الملتقط وحق العامة ، لأن النسب من المصالح الملحة للفرد وهو من الضرورات التي راعتها الشريعة المطهرة وإلحاق اللقيط بمن يدعي أنه أبوه يحقق هذا المعنى وتلك المصلحة وذلك لأن هذا الإقرار مصلحة محضة للطفل لاتصال نسبه، ولا مضرة على غيره فيه، وفي هذه الحالة إن كان المقر به هو ملتقطه ترك في يده، وإن كان غيره فله أن ينتزعه من الملتقط لأنه قد ثبت أنه أبوه فيكون أحق بولده كما لو قامت به بينة.

نسب اللقيط في القوانين السودانية :

عدت السوابق القضائية الإقرار ولو لم يكن صريحاً سبباً فيثبوت النسب كمجرد قبول التهنئة بالمولود صراحة، أو دلالة بعدم ما يبين رفضها وذكرت أنه يعدّ إقرارا من الوالد بنسب المولود(مجلة الاحكام القضائية 1989 ،قضية ارث رقم 1988/56) .

ثم إن في إثبات النسب نظرا من جانبين، من جانب اللقيط بشرف النسب والتربية والصيانة عن أسباب الهلاك وغير ذلك، وجانب المدعي بولد يستعين به على مصالحه الدينية والدنيوية ، وتصديق المدعي في دعوى ما ينتفع به ولا يتضرر به غيره بل ينتفع به لا يقف على البينة، وأضافوا أيضاً أن في إقامة البينة على النسب مما يعسر، ولو لم نثبته بالاستلحاق لضاع كثير من الأنساب لذلك أجاز قانون الأحوال الشخصية السوداني للعام 1991م

إثبات النسب بالإقرار أو الشهادة حتى ولو لم يثبت فراش الزوجية وذلك لما جاء في قرار المحكمة العليا في مبادئ حكمها رقم 1998/75م (عدم ثبوت الفراش لا يعني رفض الدعوى وإنما ينبغي البحث عن الوسيلة الثانية للإثبات بالإقرار، وأن ثبوت النسب بالإقرار لا يقتضي توفر أقل مدة الحمل) وجاء تسبيب المحكمة العليا في قرارها ما يلي (فإن النسب وفق أحكام المادة 96من قانون الأحوال الشخصية يثبت بالفراش أو الإقرار أو الشهادة وبما أن الطرفينمتصادقان حول تاريخ الزواج والدخول وشهادة الميلاد تبين تاريخ الولادة فإن الثبوتبالفراش غير وارد لأن المدة من الزواج وحتى الولادة لا تصل ستة أشهر أقل مدة الحملولهذا ما كان ينبغي الخوض وإضاعة الوقت والجهد في بحث الفراش ولكن عدم ثبوت الفراشلا يعني رفض الدعوى وإنما ينبغي البحث في الوسيلة الثانية للإثبات بالإقرار وثبوتالنسب بالإقرار لا يقتضي توفر أقل مدة الحمل فإن الإقرار إذا استوفى شروطه الواردةبالمادة 101 من قانون الأحوال الشخصية فإن النسب يثبت حتى ولو كان الطفل في الشهرالأول من ولادته .... والفقهاء يرون التساهل في إثبات النسب إحياء للولد حتى أنهم يقولون أنالشخص إذا أومأ برأسه بما يدل علي التأييد اعتد به ولو لم يكن اخرس عليه فإن نسبالمولود ثابت بالإقرار)(مجلة الاحكام القضائية 1999 ،قرارالنقض رقم1998/75) .

ولو استخرج أحد للقيط شهادة ميلاد أو رقم وطني أو غيرها من المستندات الرسمية ونسبه في هذه المستندات إلى نفسه أصبحت حجة في مواجهته،ولو استخرجها غيره فعلم بهذه المستندات ولم ينكرهافلا يجوز له الطعن فيها إلا بالتزوير أمام محكمة مختصة كما نصت على ذلك السوابق

القضائية من أن (شهادة الميلاد الصادرة من مصلحة الإحصاء تعد ورقة رسمية لا يصح الطعن فيها إلا بالتزوير ولنفي محتوياتها لا بد من إقامة دعوى قضائية لأن ما ثبت بالسجل لا ينسخ إلا بحكم قضائي) وجاء في حيثياتها ما يلي (ثبت منالوقائع أن الطاعنة ولدت ولداً في 1980/6/12م وسجلته في السجلات الرسمية بمصلحةالإحصاء في شهادة الميلاد رقم 986515/ص 7424 مسلسل 689 ونسبته إلى المطعون ضدهباعتباره أباً شرعياً – وشهادة الميلاد ورقة رسمية صادرة من جهة رسمية وأن ما اثبتبها يعتبر حجة ولا يقبل الطعن إلا بالتزوير وبهذا تكون حجة في نسبة الولد إلىالمطعون ضده إذا علم بهذا التسجيل وسكت – جاء في باب الإقرار في المرافعات للشيخمعوض وفي الأصول القضائية للشيخ قراعة أنه إذا قيل لشخص هذا ابنك وكان مثله يولدلمثله وسكت – يعتبر سكوته إقراراً بالنسب – ومن هذا نقول أن من حق المطعون ضده أنيرفع دعوى بنفي الواقعة التي نسبت إليه لأن سكوته بعد علمه بنسبة الولد إليه فيالسجلات الرسمية يعتبر إقراراً منه بالنسب وبما أن ما ثبت في السجلات الرسمية لاينسخ إلا بحكم قضائي)(المحكمة العليا قضية نفى نسب 1982/70).

المطلب الثاني: إن كان المقر كافراً غير مسلم فقد اختلف الفقهاء فيه على قولين:

القول الأول: يلحق به، ومن الأدلة على ذلك:

1. أنه أقوى من العبد في ثبوت الفراش فإنه يثبت له بالنكاح والوطء في الملك.

2. أنه أقر بنسب مجهول النسب يمكن أن يكون منه، وليس في إقراره إضرار بغيره فيثبت إقراره كالمسلم.

وأما إلحاق اللقيط بدين الملتقط غير المسلم فقد اختلف أصحاب هذا القول في على رأيين:

أ) يلحق به من النسب لا في الدين ولا حق له في حضانته وهو قول أحمد وأحد قولي الشافعي ومن الأدلة على ذلك:

1. أن هذا حكم بإسلامه فلا يقبل قول الذمي في كفره كما لو كان معروف النسب.
2. أنها دعوى تخالف الظاهر فلم تقبل بمجردها كدعوى رقه.
3. أنه لو تبعه في دينه لم يقبل إقراره بنسبه لأنه يكون إضرارا به فلم تقبل كدعوى الرق.
4. أن مجرد النسب بدون اتباعه في الدين فمصلحة عارية عن الضررفقبل قوله فيه.
5. أنه لا يجوز قبوله فيما هو أعظم الضرر والخزى في الدنيا والآخرة.

ب) يتبعه في دينه ، إلا أنه يحال بينه وبينه، وهو أحد قولي الشافعي، لأن كل ما لحقه في نسبه يلحق به في دينه كالبينة.

القول الثاني: لا يلحق به لأنه محكوم بإسلامه، وهو قول أبي ثور.

الترجيح:

نرى أن الأرجح في المسألة هو البحث والتحري عن حقيقة انتسابه إلى هذا الكافر بالطرق الشرعية، فإن ظهر أنه والده سلم إليه ليربيه كما

يرى، فلا يحال بينه وبينه، ويضاف إلى هذا البحث عن سبب خروجه من يده ورميه ليصبح لقيطا.

أما الإسلام، فإن الشرع لم يأمرنا بالدعوة إلى الإسلام بهذا الأسلوب، وهو أن نحرم الأبناء من آبائهم، وإنما أمرنا بالدعوة، وأن نكون مواضع قدوة، ونحسب أن هذا السلوك سيكون منفرا، للأب والابن على حد سواء.

المطلب الثالث:إن كان المقر أنثى فقد اختلف الفقهاء في ذلك على على قولين:

القول الأول: أنه دعواها تقبل ويلحقها نسبه ولو بغير بينة، وهو رواية عن أحمد، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وقول أشهب من المالكية(الذخيرة 135/9،اسى المطالب 502/2روضة المطالب 428/5،المغنى 394/6) ، وعلى هذا فإنه يلحق بها دون زوجها لأنه لا يجوز أن يلحقه نسب ولد لم يقر به، ومثل ذلك ما لو ادعى الرجل نسبه، فإنه لا يلحق بزوجته ومن الأدلة على ذلك:

1) أن في قصة داود وسليمان عليهما السلام حين تحاكم إليهما امرأتان كان لهما ابنان فذهب الذئب بأحدهما، فادعت كل واحدة منهما أن الباقي ابنها وأن الذي أخذه الذئب ابن الأخرى فحكم به داود للكبرى وحكم به سليمان للأخرى بمجرد الدعوى منهما(البخارى،حديث رقم 6769،وحديث رقم 1720).
2) أنه يمكن أن يكون منها كما يمكن أن يكون ولد الرجل بل أكثر لأنها تأتى به من زوج ووطء بشبهة ويلحقها ولدها من الزنى دون الرجل.
3) أنها أحد الأبوين فيثبت النسب بدعواها كالأب.

4) أن إمكان البينة لا يمنع قبول القول كالرجل فإنه تمكنه البينة أن هذا ولد على فراشه.

القول الثاني: أنه لا يلحق بها إن كان لها زوج لم يقر بنسبه، أما إن لم يكن لها زوج، فإنه تقبل دعواها، وهو رواية عن أحمد، وهو وجه لأصحاب الشافعي، وذلك لإفضائه إلى إلحاق النسب بزوجها بغير إقراره ولا رضاه أو إلى أن امرأته وطئت بزنا أو شبهة وفي ذلك ضرر عليه فلا يقبل قولها فيما يلحق الضرر به.

القول الثالث: اشتراط البينة في ثبوت نسبه منها، وهو قول الثوري والشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي، وهو رواية عن الإمام أحمد(البناية 758/6،حاشية الحلبى 299/3،الذخيرة 135/9،اسى المطالب 502/2،روضة الطالبين 428/5،المغنى 394/6) ، بل نقل ابن المنذر الإجماع على ذلك، فقال(أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن النسب لا يثبت بدعوى المرأة)(ابن حنبل ج2،ص3) ، واستدلوا على ذلك بأنها يمكنها إقامة البينة على الولادة فلا يقبل قولها بمجرده كما لو علق زوجها طلاقها بولادتها.

والأرجح في المسألة والعلم عند الله تعالىهو التحري في مدى صحة الدعوى، بالطرق التي ذكرناها، فإن صدقت دعواها سلم ابنها إليها رضي زوجها، أو لم يرض، لأنه لا يحق لأحد أن يحول بين الابن وأمه بأي سبب.

وقد نظر بعض الفقهاء هنا إلى الضرر الذي قد يصيب أولياء المرأة بسبب ادعائها لابنهاكما نقل الكوسج عن أحمد في امرأة ادعت ولدا: إن كان لها إخوة أو نسب معروف لا تصدق إلا ببينة، وإن لم يكن لها دافع لم

يحل بينها وبينه لأنه إذا كان لها أهل ونسب معروف لم تخف ولادتها عليهم، ويتضررون بإلحاق النسب بها لما فيه من تعييرهم بولادتها من غير زوجها وليس كذلك إذا لم يكن لها أهل(المغنى 44/6) ، وهو نظر مقاصدي جميل، ولكن لا ينبغي أن نهمل الضرر الحاصل لابنها، أو الحاصل لها، ولعله أهم من الضرر الحاصل لأوليائها.

المطلب الرابع: لو أقر بنسبه شخصان :

لو ادعاه شخصان وليس لأحدهما بينة أو كانت لهما بينتان تعارضتا وتساقطتا، وذكر أحدهما علامة في جسد اللقيط، فهنا اختلف الفقهاء في ترجيح دعواه على مذهبين :

المذهب الأول : الواصف أولى به، وهو مذهب الحنفية والحنابلة ودليلهم :

أن الدعوتين متى تعارضتا يجب العمل بالراجح منهما ، وقد ترجح أحدهما بالعلامة ، لأنه إذا وصف العلامة ولم يصف الآخر دل على أن يده سابقة فلا بد لزوالها من دليل(تبين الحقائق 298/3،بدائع الصنائع 199/6،الانصاف 445/6) .

واعتبار العلامة له أصل في الشرع قال الله تعالى (إن كان قميصه قدّ من قبل فصدقت وهو من الكاذبين) ، قال الكاساني (حكى الله تعالى عن الحكم بالعلامة عن الأمم السالفة في كتابه العزيز ولم يغير عليهم ...فصار الحكم بالعلامة شريعة لنا مبتدأة) (بدائع الصنائع 199/6).

المذهب الثاني : لا يقدم من وصف العلامة : وهو مذهب الشافعية واختيار أبي بكر وابن قدامة من الحنابلة ودليلهم :

1- لأن ذلك لا يرجح به في سائر الدعاوى سوى الالتقاط في المال ، واللقيط ليس بمال، فعلى هذا يضيع نسبه، لأنه لا دليل لأحدهم أشبه من لم يدع نسبه أحد .

والأول أظهر لأن ذكر العلامة وإن لم يكن بينة قاطعة إلا أنها مرجح قوي تؤيد من ذكرها ، وذلك أولى من إهمالها وما يتبع ذلك من سقوط الدعوى وضياع نسب اللقيط.

ثبوت نسب اللقيط بالعلاقة غير الشرعية:

فقد اختلف الفقهاء في حكم ثبوت النسب بالعلاقة غير الشرعية، وهي الزنا على قولين:

القول الأول: ثبوت نسب ابن الزنا لأمه دون أبيه، وهو قول جمهور العلماء، بل اتفقت على القول به المذاهب الفقهية المختلفة، حتى اعتبر عند بعضهم من الإجماع الذي لا يرقى إليه شك، قال ابن عبد البر:(فنفى أن يلحق في الإسلام ولد الزنى، وأجمعت الأمة على ذلك نقلا عن نبيها - صلى الله عليه وسلم - وجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كل ولد يولد على فراش لرجل لاحقا به على كل حال إلى أن ينفيه بلعان على حكم اللعان)(التمهيد 183/8)

وسننقل هنا بعض النصوص المثبتة لهذا القول من المذاهب الفقهية المختلفة، والمبينة لأسباب القول بعدم الثبوت:

قال الجصاص:الزانية لا نسب لولدها من قبل الأب إذ ليس بعض الزناة أولى به لحاقه به من بعض، ففيه قطع الأنساب ومنع ما يتعلق بها من الحرمات في المواريث والمناكحات وصلة الأرحام وإبطال حق الوالد على

الولد وما جرى مجرى ذلك من الحقوق التي تبطل مع الزنا وذلك قبيح في العقول مستنكر في العادات ولذلك قال النبي - صلى الله عليه وسلم - :(الولد للفراش وللعاهر الحجر) لأنه لو لم يكن النسب مقصورا على الفراش وما هو في حكم الفراش لما كان صاحب الفراش بأولى بالنسب من الزاني وكان ذلك يؤدي إلى إبطال الأنساب وإسقاط ما يتعلق بها من الحقوق والحرمات(الجصاص 295/3) .

وقد نص الإمامية على أن النسب يثبت مع النكاح الصحيح ومع الشبهة ولا يثبت مع الزنا فلو زنى فانخلق من مائه ولد على الجزم لم ينتسب إليه شرعا(شرائع الاسلام 225/2) .

قال في شرح النيل:إن ولد الزنى لا يلحق بأبيه في الإسلام أي لا يلحق بمن زنى بأمه في الإسلام إن زنى في الإسلام بها وسماه أبا لأن الولد بحسب الظاهر من مائه ، قال - صلى الله عليه وسلم - :الولد للفراش وللعاهر الحجر، والعاهر: الزاني(شرح النيل 492/15) .

وقد ذكر ابن القيم أن لهذا القول زيادة على الحديث السابق دليلان من السنة هما:

1- عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (لاَ مُسَاعَاة في الإِسلامِ، مَن سَاعى في الجَاهِلِية فَقَد لَحِقَ بِعَصبَتِهِ، وَمَن ادعى وَلَداً مِن غَيرِ رشدَةٍ، فَلاَ يَرِثُ وَلاَ يُوَرثُ)(الحاكم 380/4، البيهقى 259/6، ابوداود 279/2، احمد 362/1) ، والمساعاة هي الزنى، وكَان الأصمعي يجعلُها في الإماء دون الحرائر، لأنهن يسعين لمواليهن، فيكتسِبنَ لهم، وكانَ عليهن ضرائبُ مقررة، فأبطل النبي -

صلى الله عليه وسلم - المساعاة في الإسلام، ولم يُلحق النسب بها، وعفا عما كان في الجاهلية منها، وألحق النسبَ به [4].

2- روي حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده (أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ، قضى أن كُل مستلحَقَ استُلحِقَ بعد أبيه الذي يُدعى له، ادعاه ورثتُه، فقضى أن كُل مَن كَانَ مِن أمَةٍ يملِكُها يومَ أصابَها فقد لَحِقَ بمن استلحقَه، وليس له مما قُسِمَ قَبله من الميراث، وما أَدرَكَ مِن ميراثٍ لم يُقسم، فله نصيبُه، ولا يُلحق إذا كان أبوه الذي يُدعى له أنكرَه، وإن كان مِن أمةٍ لم يملكها، أو من حُرة عَاهَرَ بها، فإن لا يُلحَق ولا يرثُ، وإن كان الذي يُدعى له هو ادعاهُ، فهو من ولدِ زنية مِن حرة كان أو أمة)، وفي رواية: (وهو ولد زنى لأهل أمه من كانوا حرةً أو أمة، وذلك فيما استلحق في أولِ الإسلام، فما اقتسم مِن مال قبل الإسلام، فقد مضى)(الدارمى 483/2، البهقى 260/6، ابوداود 289/2، ابن ماجة 917/2، احمد 253/6).

القول الثاني: أن المولودَ مِن الزنى إذا لم يكن مولوداً على فراش يدعيه صاحبه، وادعاه الزاني، أُلحِقَ به، وهو قول إسحاق بن راهويه، والحسن البصري، فقد قال في رجل زنى بامرأة، فولدت ولداً، فادعى ولدَها: يُجلد ويلزمُه الولد، وهو قول عروة بن الزبير وسليمانَ بن يسار فقد روي عنهما أنهما قالا: أيُّما رجل أتى إلى غلام يزعم أنه ابن له، وأنه زنى

4قال في عون المعبود:« إن أهل الجاهلية كانت لهم إماء يساعين وهن البغايا اللواتي ذكرهن الله تعالى في قوله(ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء) إذا كان سادتهن يلمون بهن ولا يجتنبوهن فإذا جاءت إحداهن بولد وكان سيدها يطؤها وقد وطئها غيره بالزنا، فربما ادعاه الزاني وادعاه السيد، فحكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالولد لسيدها، لأن الأمة فراش السيد كالحرة ونفاه عن الزاني» عون المعبود: 252/6.

بأمه ولم يَدعِ ذلك الغلامَ أحد، فهو ابنُه، واحتج سليمان، بأن عمر بن الخطاب كان يُلِيطُ أولادَ الجاهلية بمن ادعاهم في الإسلام(البيهقى 263/10، الموطا 740/2).

وقد انتصر لهذا القول ابن القيم، فقال:وهذا المذهبُ كما تراه قوة ووضوحاً، وليس مع الجمهور أكثرُ مِن (الولد للفراش)وصاحبُ هذا المذهب أولُ قائل به، والقياسُ الصحيح يقتضيه، ومن الأدلة التي ذكرها ابن القيم لذلك:

أ- أن القياس يدل عليه، فالأبَ أحدُ الزانيين، وقد وُجِدَ الولدُ مِن ماء الزانيين، وقد اشتركا فيه، فلماذا يلحق بأمه، وينسب إليها،وترثه ويرثُها، ويثبت النسب بينه وبين أقارب أمه مع كونها زنت به، ، ويمنع من لحوقه بالأب إذا لم يدعِهِ غيرُه.

ب- حديث جريج للغلام الذي زنت أمُّه بالراعي حيث قال له: من أبوك يا غلام؟ قال: فلان الراعي، فهذا القول من الغلام يدل على صحة النسب للزاني، قال ابن القيم:وهذا إنطاق من الله لا يُمكن فيه الكذبُ.

ج- عدم صحة حديث المساعاة الذي استدلوا به، قال ابن القيم:ولكن في إسناد هذا الحديث رجل مجهول، فلا تقوم به حجة، وسببه يمنع الاستدلال به على هذا، فقد كان قوم في الجاهلية لهم إماء بغايا، فإذا ولَدَت أمةُ أحدهم وقد وطئها غيرُه بالزنى، فربما ادعاه سيدها، وربما ادعاه الزاني، واختصما في ذلك، حتى قام الإسلام، فحكم النبيُّ - صلى الله عليه وسلم - بالولد للسيد، لأنه صاحب الفراش، ونفاه على الزاني، أما الحديثُ الثاني فهو صحيح في الدلالة لكنه ضعيف في

الثبوت، قال ابن القيم:)لكن فيه محمد بن راشد، ونحن نحتج بعمرو بن شعيب، فلا يُعلل الحديثُ به، فإن ثبت هذا الحديثُ، تعينَ القولُ بموجبه، والمصير إليه، وإلا فالقولُ قول إسحاق ومَن معه)(زاد المعاد 429/5).

الترجيح:

نرى أن الأرجح في المسألة هو ثبوت نسب ابن الزنا لأمه وأبيه، ونرى أن سبب ثبوت نسبه لأمه شرعا هو دليل ثبوت نسبه لأبيه، لأنه من كليهما حصل الزنا، فلا معنى لثبوته من أحدهما ونفيه عن الآخر، ثم تعليل ذلك بكونه من زنا.

فإذا انتفت هذه العلة، والتي بها يعتقد الإجماع على عدم ثبوت نسب ابن الزنى من الزاني، بقي أن نبحث عن علة ثبوت نسبه لأمه، وهي ـ كما مر معنا ـ تتلخص في كون نسبته إليها محققة، فهي التي ولدته، ولا شك في نسبه منها بخلاف ابن الزنا، فقد ينتسب لهذا الزاني أو ذاك، فلذلك ينفى عنهم جميعا لعدم التحقيق، فالعلة إذن من نفي نسب ابن الزنا عن الزاني هي عدم التحقق من صحة نسبته لا كونه ابن زنا.

فلذلك إذا انتفت هذه العلة، واستطعنا أن نتعرف على نسبه إما بادعاء أبيه له، أو بوسائل أخرى جازمة، فإن نسبه يثبت إلى الزاني بلا شك.

وليس في النصوص ما ينفي هذا، أما قوله - صلى الله عليه وسلم - :(الولد للفراش)فهو بناء على الأصل، وحرص منه - صلى الله عليه وسلم - على إثبات الأنساب، ولكن حديثنا هنا على امرأة ليست فراشا، ولذلك كان عمر - رضي الله عنه - يلحق الأنساب التي لا فراش لها،

قال ابن عبد البر:(وقد ظن أن عمر بن الخطاب كان يليط أولاد الجاهلية بمن ادعاهم كان هناك فراش أم لا، وذلك جهل وغباوة وغفلة مفرطة، وإنما الذي كان عمر يقضي به أن يليط أولاد الجاهلية بمن ادعاهم إذا لم يكن هناك فراش)(التمهيد 193/8).

وعلة ذلك هي حاجة الولد لنسب ينتمي إليه، فإن كان الفراش نسبا، فهو أشرف الأنساب، فلذلك إذا تنازع الزاني وصاحب الفراش قدم صاحب الفراش، لكن في حال عدم التنازع، فإن الولد لأبيه سواء كان صاحب الفراش أو غيره، ودليل ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال هذا الحديث في حال ممارسته القضاء عند التنازع.

هذا عن الدليل الذي نراه كافيا لإثبات نسب ابن الزنى، ولا نرى الاكتفاء بالثبوت عند الادعاء، لقلة من يدعي ابن الزنا، بل نرى لولي الأمر أن يبحث في أنساب أبناء الزنى بالطرق المختلفة بشرط كونها جازمة، ثم إلحاقهم بآبائهم، خاصة مع توفر الوسائل العلمية التي تؤكد ذلك، رعاية لمقصد الشرع من حفظ الأنساب، وإلحاقها بأصحابها.

وقد يقول البعض بأن في هذا فتحا لمفسدة الفواحش، ونقول إجابة عن ذلك: بل هو سد لهذه المفسدة، وسد لأخطر آثارها، أما كونه سدا للمفسدة، فإن الرجل إن علم بأن زناه قد يلاحقه بابن ينسب إليه قد يفتضح به أمره ربما يرعوي عن الفاحشة، فإن فعلها اجتهد في الوسائل التي تمنع حصول الحمل، فيكون ذلك درءا لمفسدة أخرى.

ثم إن الذين يعترضون بهذا لماذا يحملون المرأة، وهي طرف في هذه الخطيئة جريرة ما فعلت وحدها، وينزهون الرجل، فوصمة العار تبقى في المرأة طول الدهر، وليس من ذلك شيئ للرجل .

أما كونها سدا لأخطر آثارها، فهو أن أخطر آثار الزنى هو اختلاط الأنساب، وإنتاج المشردين الذين قد يصبحون عالة على المجتمع، ويكون المجتمع سبب ما يحصل لهم، فكيف نرجو من ولد ندعوه ابن زنا، ونحرمه من أبسط حقوقه، وهو النسب، أن يرضى عن مجتمع ينظر إليه، وكأنه هو الخطيئة بعينها، مع أنه لا علاقة له بها، ولا إثم له فيها.

فلذلك كان أكبر ما يقدم لهؤلاء المظلومين والمشردين والباحثين عن أصولهم هو تمكينهم من ذلك، بل توفير ذلك لهم، فينتسبون إلى آبائهم، ويعولهم آباؤهم شاءوا أم أبوا، أما الاكتفاء برعايتهم رعاية مادية، فإن ذلك لا يسد الجوع الذي في نفوسهم لمعرفة جذورهم، ولا يلامون في ذلك فهو جبلة كل إنسان.

فإن لم يفعل ولي الأمر هذا، فإنا نرى أن الواجب على من انتسب إليه ولد بهذا الطريق أن يضمه إليه ويلحقه به، ولا تكمل توبته إلا بذلك.

إثبات النسب بالقيافة :

تعرف القيافة لغة بأنها من تتبع الأثر من القائف للتعرف على صاحبه ولمعرفة شبه بالشبه كشبه شخص بأبيه وأخيه(ابن منظور 293/9، الفيروزبادى 188/3) ، كما قال تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) فهو علم يوحى به من الله تعالى يستدل به من شكل الإنسان وهيئته على نسبه فيعرف القائف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود وإلحاقه

بمن يشبهه عند الاشتباه زذلك بما منح الله القائف من علم وخبر(الجرجانى فى التعريفات ص171،والقضايا الطبية المعاصرة ص344) .

وتعتبر القيافة من وسائل إثبات النسب الشرعية واستدل لها الفقهاء بالآتي:

أ- حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال : ألم تري أن مجززا نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض(البخارى حديث رقم6770،ابوداوؤد حديث رقم 2268/2267،ابن ماجة حديث رقم 2349)

ب- قال جمهور العلماء من المالكية والشافعية وأحمد(القرافى 125/3،ابن حزم 435/9،البهوتى 408/5،الشافعى 28/8_29) بجواز الأخذ والاعتماد على القيافة استدلالاً بحديث عائشة رضي الله عنها السابق ، ووجه الدلالة في إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الشارع الحكيم متشوف لاتصال الأنساب وعدم انقطاعها قال النسائي (بأن الجاهلية تقدح في النسب بسبب اختلاف اللون ولأنها تعتمد بقول القائف لذلك سر النبي صلى الله عليه وسلم بقول المدلجي عندما قضى بإلحاق نسب أسامة بزيد وإنما جاء الحديث زجر لهم بالطعن في النسب)(النسائى 81/7_82،الشوكانى 137/4،القرافى ص821) ، قال ابن عقيل الحنبلي (الحنابلة اعتبروا القيافة علم صحيح أي يقضى به في الآثار والأنساب) (القرطبى 258/10_259،الفايز ص177) ، وكذلك حكم الشافعي ببقوله (أن النبي صلى الله عليه وسلم قد رضيه علما يجوز

أن يكون حكماً ما سره ما سمع منه لنهاه أن يعود له لأنه قد يخطئ في غيره)(الشافعى 263/6) .

وذهب الحنفية إلى أنه لا يصح الاعتماد على القيافة في إثبات النسب لأنها من قبيل الظن والتخمين(السرخسى ج70/17).

والذي يظهر أن القيافة وترجيحاً لقول الجمهور في جواز الأخذ بها أنه يمكن الأخذ بها في إثبات الأنساب لكنها تكون قرينة تحتاج إلى تعضيد آخر وتقبل إثبات العكس .

إثبات النسب بواسطة البصمة الوراثية بال (**Deoxyribo NucleicAcid**) (**DNA**) :

من المعلوم أن كل خلية في جسم الكائن الحي تتكون من غشاء أو غلاق خارجي يحتوي بداخله على مادة سائلة تسمى (السايتو بلازما) وفي وسط الخلية توجد النواة وهي تتكون من جسيمات صغيرة تمسى (الكروموسومات) عددها (46) كروموسوم ناتجة من اتحاد الخلية الذكرية مع الخلية الأنثوية فتنتقل الصفات الوراثية نصفها من الأب ونصفها من الأم فهذه البنية الجينية أسهمت بشكل فعال في إثبات النسب(ابى البصل 694/2،ناطق محمد جواد 1990،ص679_694).

ونتائج البصمة الوراثية تكاد تكون قطعية لإثبات النسب بواسطة العينات التي تؤخذ للتحليل المختبري (الدم – المني – اللعاب – العرق – البول – الشعر – الجلد) ، ونتائج الفحص النووي للحمض من الناحية الفقهية أقوى بكثير من القيافة العادية .

واحتج كثير من الفقهاء المعاصرين بالبصمة الوراثية كوسيلة من وسائل إثبات النسب قياساً على القيافة التي محصلتها خبرة ومعرفة شخصية

، فكذا الحمض النووي يعتمد على قول خبراء أهل دراية واختصاص وبناء على أدلة محسوسة من خلال فحوصات معملية(العبيدى ص207،عمر بن محمد السبيل، مجلة المجمع الفقهى 2002،ص59_60) .

ووقد أقر المجمع الفقهي حالات يجوز فيها اعتماد البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب وأكد المجمع أنه لا بد من الحيطة والحذر والسرية مع التأكيد على أنه لا يجوز تقديمها على النصوص والقواعد الشرعية، وأكد المجمع كذلك على عدم جواز تقديم البصمة الوراثية في نفي النسب الثابت المستقر لأن ذلك سيعرض الآباء والأمهاتمن الشكوك والظنون وما سيتبع ذلك من قطيعة الأرحام وعقوق الوالدين وتشريد الأبناء(مجلة الفقه الاسلامى2002،الدورة 16) ، بل تجوز في إثبات النسب في بعض الحالات الآتية :

أ) حالات التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها .

ب) حالات اشتباه المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية الطفل وكذلك الاشتباه في أطفال الأنابيب .

ت) حالات ضياع الأطفال واختلاطهم وتعذر معرفة أهلهم، أو بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب ، أو وجود جثث لم يتمكن من التعرف على هويتها أو التحقق من هويات أسرى الحرب والمفقودين(المجمع الفقهى الاسلامى 2001،مجلة الرافدين عدد2010،43م).

وبرى الشيخ سليمان الأشقر أن مجال العمل بالبصمة الوراثية يكون في إثبات أو نفي بنوة من لم نثبت له بالطريق الشرعي الصحيح (كحالة

الشخص مجهول النسب) إن ادعى هو أنه ابن فلان فأراد المقر له أو ورثته التأكد من صحة ذلك ، خاصة أنه أمكن بالطرق التقنية المستجدة إثبات الأبوة بنسبة من الصحة يكاد ينعدم معها احتمال الخطأ(محمد سليمان الاشقر، الكويت 13_15اكتوبر1998) .

الخـاتمـة

وفي الختام أحمد الله تعالى إذ يسر وأعان على إتمام هذا البحث الموجز ، وستتناول هذه الخاتمة أبرز وأهم النتائج التي توصل إليها البحث :

أولاً : اللقيط هو طفل مجهول الهوية نبذه أهله أو ضاع منهم .

ثانياً : التقاط اللقيط فرض عين إن خشي عليه الهلاك ولم يوجد أحد غير الملتقط ، فإن وجد غيره ولم يخش عليه الهلاك فالتقاطه فرض كفاية .

ثالثاً : يجب الإشهاد على الإلتقاط وعلى ما مع اللقيط من مال مراعاة لمصلحة اللقيط وحفظا لحريته ونسبه وماله من الضياع .

رابعاً : للملتقط شروط منها : الإسلام ـ إن لم يحكم بكفر اللقيط ولا إسلامه ـ والتكليف والعدالة والحرية ، ويصح التقاط العبد والمحجور عليه للسفه ، ولا يشترط في الملتقط الذكورة ولا الغنى .

خامساً : إذا تزاحم الملتقطين ، فإن كان ذلك قبل الالتقاط فالأمر فيه للحاكم ، وإن كان بعد الأخذ ولم يكن واحد منهما أهلا للالتقاط نزع منهما أوممن ليس بأهل ، وإن تساويا يقر اللقيط بيد من ترجحت يده بأسبقية أو بغنى أو حرية ، وإلا أقرع بينهما عند عدم الترجيح .

سادساً : إن وجد طفل لقيط ميتا وجب غسله وتكفينه ودفنه في مقابر المسلمين بلا خلاف ، وإن وجد حيا حكم بإسلامه مطلقا سواء أكان الواجد مسلما أم ذميا وسواء وجد في مسجد أو كنيسة أو بيعة .

سابعاً : اتفق العلماء على أن اللقيط حر ولو التقطه عبد ، ولا يقبل إقراره على نفسه بالرق .

ثامنا : الأصل أن نفقة اللقيط في ماله ، فإن لم يكن له مال فنفقته في الأموال العامة المرصدة للقطاء من الوقف عليهم أو الوصايا لهم ، فإن لم يوجد كانت نفقته في بيت المال ، فإن تعذر كلف الإمام من حضره من المسلمين بنفقته ولا يلزم بها الملتقط .

تاسعاً : الولاية على نفس اللقيط للسلطان ، وله أن يأذن للملتقط بالإنفاق على اللقيط، وليس للملتقط ولاية على مال اللقيط إلا فيما يتعلق بالحفظ والتربية .

عاشراً : حكم اللقيط في جناية العمد كحكم سائر المكلفين من حيث ثبوت القصاص أو سقوطه وعدم تحمل العاقلة للدية وإنما يتحملها اللقيط في ماله ، وأما الجناية الموجبة للمال مما تحمله العاقلة فإن بيت المال يتحمل مثل هذه الديات .

حادي عشر : إذا وقعت جناية عمد على اللقيط فإن الإمام مخير بين استيفاء القصاص وأخذ الدية أو الصلح على مال وليس له العفو مجانا لأنه ولي اللقيط ، وإذا وقعت جناية توجب المال فأرشه لورثته إن وجدوا و إلا كانت لبيت المال .

ثاني عشر : ميراث اللقيط لورثته إن وجدوا وإلا جعل في بيت المال .

ثالث عشر : إن كان الملتقط ظاهر العدالة فله السفر باللقيط من البادية إلى الحضر ، لأن أنفع للقيط ، وليس له السفر به من الحضر إلى البادية ولا من مدينة إلى أخرى ولا من بادية إلى بادية ، وإن كان الملتقط مستور الحال فمصلحة اللقيط تقتضي عدم السفر به احتياطا لنسبه وماله .

رابع عشر : فرق الفقهاء بين التبني وادعاء النسب ، فالتبني محرم لدلالة النصوص الصحيحة الصريحة بذلك ولأنه يقتضي إلحاق ولد الغير بالنفس وفي هذا تغيير للأوضاع الشرعية الثابتة ، وأما ادعاء النسب فهو إظهار للنسب بعد أن كان مجهولا.

خامس عشر : يلحق اللقيط بمن ادعى نسبه إذا كان المدعي رجلا مسلما حرا بغير خلاف ولا يشترط لذلك البينة ، وإن ادعته امرأة فإن كانت خلية قبل قولها بغير بينة وإن كانت ذات زوج لم تقبل دعواها إلا ببينة لأن في ذلك إلحاق ضرر بزوجها .

وإن ادعاه ذمي أو عبد يلحق به نسبا لا في الكفر ولا في الرق، لأن في إثبات نسب اللقيط مصلحة راجحة له ودفعا لضرر ظاهر يلحق به .

سادس عشر : إذا ادعى أكثر من شخص نسب اللقيط يقدم من كانت له بينة، فإن كان لكل منهم بينة تقدم أرجح البينات وإلا تساقطتا وعرض اللقيط ومن ادعاه على القافة ليعمل بما يحكم به .

فإن لم يكن لمدعي نسب اللقيط بينة أو تعارضت البينات وتساقطت فيستوي في سماع الدعوى المسلم والذمي والحر والعبد ، فإن ذكر أحدهما

علامة في جسد اللقيط يقدم على الآخر ، وإن ادعته امرأتان يلحق بمن لها بينة وإلا عرضوا على القافة كالرجال.

قائمة المراجع

القرآن الكريم وتفاسيره:

1. القرآن الكريم
2. تفسير القرآن العظيم لابن كثير. دار المعرفة بيررت 1982
3. الجامع لأحكام القرآن. محمد بن أحمد القرطبي –دار إحياء التراث ط2سنة1966.

مراجع الحديث الشريف وشروحه

1. سنن أبي داود – سليمان بن الأشعث السجستاني – دار الفكر .
2. سنن ابن ماجه –محمد بن يزيد القزويني – دار الفكر .
3. سنن الترمذي ـ محمد بن عيسى الترمذي ـ دار الفكر بيروت 1980
4. شرح صحيح مسلم – يحيى بن شرف النووي – دار الفكر .
5. صحيح البخاري ـ محمد بن إسماعيل البخاري ـ المكتبة العصرية بيروت
6. صحيح مسلم – مسلم بن الحجاج النيسابوري –مكتبة الرشد الرياض
7. فتح الباري بشرح صحيح البخاري – أحمد بن حجر العسقلاني – دار الفكر .
8. المصنف – عبد الرزاق بن همام الصنعاني –المكتب الإسلامي .

مراجع المذهب الحنفي

1. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع – أبو بكر بن مسعود الكاساني – دار الكتب العلمية.
2. البناية في شرح الهداية ـ محمود بن أحمد العيني ـ دار الفكر
3. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق – عثمان بن علي الزيلعي – دار الكتاب الإسلامي.
4. تكملة شرح فتح القدير – أحمد بن قودر (قاضي زادة)- دار الفكر .
5. رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) –محمد أمين ابن عابدين –دار إحياء التراث العربي.

6. المبسوط – محمد بن أبي سهل السرخسي –دار المعرفة .

مراجع المذهب المالكي

1. التاج والإكليل – محمد بن يوسف المواق- دار الفكر - ط3 – 1992.
2. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير – محمد بن عرفة الدسوقي – دار إحياء الكتب العربية.
3. الخرشي على مختصر خليل – محمد الخرشي – دار صادر.
4. الذخيرة ـ أحمد بن إدريس القرافي ـ دار الغرب الإسلامي .
5. شرح حدود ابن عرفة – محمد الأنصاري – وزارة الأوقاف المغربية .
6. شرح الزرقاني على مختصر خليل – محمد عبد العظيم الزرقاني – دار الفكر .
7. الفواكه الدواني – أحمد بن غنيم النفراوي – دار المعرفة .
8. مواهب الجليل بشرح مختصر خليل –محمد بن محمد الحطاب – دار الفكر .

مراجع المذهب الشافعي

1. أسنى المطالب شرح روض الطالب – زكريا الأنصاري –دار الكتاب الإسلامي .
2. روضة الطالبين وعمدة المفتين –يحيى بن شرف النووي –المكتب الإسلامي
3. المجموع شرح المهذب ـ للنووي ـ دار الفكر
4. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج –محمد الخطيب الشربيني –دار الفكر.

5. المهذب في الفقه ـ لأبي اسحق إبراهيم بن علي الشيرازي ـ مطبعة عيسى الحلبي

مراجع المذهب الحنبلي

1. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف – علي بن سليمان المرداوي – دار إحياء التراث العربي.
2. حاشية الروض المربع – عبد الرحمن بن محمد النجدي –الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء – الرياض .
3. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ـ مصطفى الرحيباني ـ
4. معونة أولي النهى شرح المنتهى ـ محمد بن أحمد الفتوحي
5. المغني – عبد الله بن أحمد بن قدامة – دار الكتب العلمية .

مراجع المذهب الظاهري

1. المحلى بالآثار – علي بن أحمد بن سعيد بن حزم –دار الفكر .

المعاجم اللغوية ومراجع المصطلحات

2. التعريفات – علي بن محمد الجرجاني – دار الكتاب العربي .
3. التوقيف على مهمات التعاريف – محمد عبد الرؤوف المناوي –دار الفكر المعاصر .
4. الكليات أيوب بن موسى الكفوي – مؤسسة الرسالة .
5. معجم مقاييس اللغة – أحمد بن فارس بن زكريا – دار إحياء التراث العربي.
6. المغرب في ترتيب المعرب – ناصر الدين المطرزي – مكتبة أسامة بن زيد

مراجع أخرى:

1. الإجماع لابن المنذر ـ دار الدعوة الطبعة الثالثة 1402هـ
2. الفقه الإسلامي وأدلته ـ د. وهبة الزحيلي ـ دار الفكر الطبعة الثانية .
3. النظريات الفقهية ـ د. محمد الزحيلي ـ دار القلم والدار الشامية ـ الطبعة الأولى 1993
4. نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية ـ د. نزيه حماد ـ دار القلم والدار الشامية ـالطبعة الأولى

علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع وتطبيقاتها الفقهية

د. محمد بن خليفه راشد المديني
أستاذ الفقه المساعد بقسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب ـ جامعة الملك فيصل

المستخلص

عرض هذا البحث لعلاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع من حيث بيان أوجه العلاقة بينهما، ومن ثَمَّ بيان مسالك تحقيق تلك العلاقة، وأخيراً إسقاط تلك الأوجه على طائفة من المسائل في مختلف أبواب الفقه الإسلامي.

يهدف إلى الربط بين الجانب التأصيلي والجانب التطبيقي لعلاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، بعد تحرير أوجه تلك العلاقة؛ حتى يتسنى إسقاطها على ماصدقات تلك العلاقة من المسائل في مختلف أبواب الفقه الإسلامي.

وقد اشتمل البحث على تمهيدٍ تناول التعريف بمصطلحَي المقاصد وسد الذرائع في اللغة، ومن حيث المعنى اللقبي، بالإضافة إلى مبحثين أساسيين تناول الأول منهما في مطلبين: أوجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، ومن ثَمَّ مسالك تحقيق تلك العلاقة، كما تناول المبحث الثاني: إسقاط تلك الأوجه على المسائل الفقهية المتنوعة.

اتبعت في بحثي هذا على المنهج الاستقرائي التحليلي، واتخذت في دراسة مسائله إجراءات اشتملت في عرض كل مسألة بادئ ذي بدء على تصويرٍ للمسألة، ثم أقوال العلماء في المسألة، انتهاء ببيان وجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع في كل مسألة.

خلص البحث إلى نتائج أبرزها:

- علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع تتمثل في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن سد الذرائع في ذاته مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

الأمر الثاني: أن سد الذرائع يحمي مقاصد الشريعة ويحافظ عليها.

الأمر الثالث: أن سد الذرائع راجع إلى اعتبار مآلات الأفعال، واعتبار المآلات مقصد شرعي.

- إن لاعتبار الذرائع آثارا في المسائل التطبيقية في كافة أبواب الفقه الإسلامي.
- تتحقق هذه العلاقة من خلال عدد من المسالك، أبرزها: النص، والاجتهاد.

الكلمات المفتاحية:المقاصد، الذرائع، النص، الاجتهاد.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على معلم الناس الخير نبينا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:فإن مما يثري تراثنا الفقهي العميق ربطه بأصوله، ومن ثَمَّ إسقاط نتائج هذا الربط وآثاره على المسائل الفقهية المتناثرة في بطون الأبواب الفقهية؛ليُشكِّل هذا العمل بنياناً مرصوصاً يتمادى أثره، وتعمّ فائدته، وقد اخترت أن أقطف من ثمار هذا البستان الخصيب ثمرةً وَسَمْتُها بـ"علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع وتطبيقاتها الفقهية"؛ لما للمقاصد والذرائع من أهمية بالغة في ضبط عجلة الاجتهاد، ومعالجة النوازل عبر الزمان، فالله تعالى أسأل التوفيق والسداد إنه خير مسؤول وأكرم مجيب.

أهداف البحث:

- معرفة مدى صلة مقاصد الشريعة بسد الذرائع.
- بيان أثر علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع على الأحكام الفقهية.
- تتجلى أهمية الموضوع في جملة من الأمور أهمها ما يلي:
- أن معرفة وجه العلاقة بين المقاصد وسد الذرائع تجعل المجتهد يوفق بين هذين الموضوعين المهمين، وتمنعه من الاضطراب في بيان أحكام الشرع.
- خطورة الإقدام على سد الذرائع في بيان أحكام النوازل من غير نظر في موافقته لمقاصد الشرع، فكل اجتهاد خالف مقصد الشارع فهو باطل، ولا مخرج لهذا إلا بمعرفة وجه العلاقة بينهما.
- للكتابة في هذا الموضوع المهم أسباب أُجملها فيما يلي:
- إبراز وجه العلاقة بين مقاصد الشريعة وسد الذرائع مع بيان تطبيقات فقهية في ذلك.

- حاجة الأمة في هذا العصر إلى ضبط الاجتهاد، وذلك بربط مقاصد الشريعة بالأصول المتمثلة في سد الذرائع؛ حتى يصبح المجتهد قادراً على معالجة النوازل.

لم أجد من تناول موضوع هذا البحث على المنحى الذي سرت عليه فيه، وهو إبراز وجوه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، وتطبيق تلك الوجوه على التطبيقات الفقهية المختلفة، ومن ثمَّ بيان مسالك تحقيق تلك العلاقة.

منهج البحث:

- جمعت المادة العلمية من خلال مطالعة كتب أهل العلم وخاصة ما له صلة بالموضوع من كتب المقاصد والأصول، ثم رتبتها كما هو واضح في الخطة.
- في المسائل التطبيقية أذكر المسألة مبيناً صورتها وأقوال العلماء فيها، ثم أعقبها ببيان وجه سد الذريعة فيها على ضوء مقاصد الشريعة.
- قمت بعزو النقولات إلى أصحابها، بذكر مصادرها، وكذلك عزو الآيات إلى سورها، وتخريج الأحاديث مع الحكم عليها إن كانت في غير الصحيحين.

التعريف بالمقاصد لغة وباعتبار المعنى اللقبي:

المقاصد لغة:المقاصد في اللغة جمع مقصد بفتح الصاد من الفعل الثلاثي (ق ص د)، فتقول: قصد الشيء يقصِده قصداً ومقصداً. والمقصد بكسر الصاد اسم المكان. ومادة (قصد) في اللغة لها عدة معانٍ منها:

أولاً- الاعتماد والأَمُّ وإتيان الشيء والتوجه (ابن دريد2،1987/374، ابن سيدة المرسي 2000، 185/6).

ثانياً- الاعتدال والتوسط وعدم مجاوزة الحد. يقال: قصد في الأمر قصداً، إذا توسط وطلب الأسدَّ ولم يجاوز الحد، والقصد في المعيشة عدم الإسراف والتقتير(الفراهيدي د.ت، 793، الفيومي د.ت، 192).

ثالثاً- استقامة الطريق(العمراني14،2000/177).

مقاصد الشريعة باعتبار المعنى اللقبي:**بالنظر في كتب العلماء المتقدمين الذين كان لهم اهتمام خاص بالمقاصد لم أقف – حسب اطلاعي - على تعريف محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة، إلا أنني وجدت إشارات وتعبيرات لها تعلق بذلك؛ ولعل السبب يرجع إلى وضوح المعنى وشيوعه الذي قد يغني أحياناً عن تعريفه، لكن العلماء المتأخرين اعتنوا بتعريف مقاصد الشريعة، وتعددت أنظارهم في تعريف هذا العلم، ويطول الكلام بسردها مع شرحها ومناقشتها، مما يخرج الأمر عن كونه مدخلاً للبحث وليس مقصوداً لذاته، ولعلي أكتفي بذكر تعريف واحد مع بيان مفرداته.**

عرّف اليوبي مقاصد الشريعة بقوله: (هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد)(اليوبي1430ه، 38).

التعريف بسد الذرائع لغة وباعتبار المعنى اللقبي:

سد الذرائع لغة: سد الذرائع مركب إضافي من (سد) و(ذرائع).

والسد لغة الإغلاق، وكل حاجز بين الشيئين فهو سد (ابن فارس1979، 66/3)، قال ابن منظور في لسان العرب: (السَّدُّ: إِغلاق الخَلَلِ ورَدْمُ الثَّلْمِ) (ابن فارس1979، 207/3) ،والذرائع لغة: جمع ذريعة، وهي الوسيلة إلى الشيء(ابن منظور1414ه، 96/8) ، وقد تذرع فلان بذريعة أي توسل(الفيومي د.ت، 208/1) ، وسد الذرائع في اللغة: منع الوسائل، وحسم مادتها.قال في شرح الكوكب المنير ومعنى سدها: المنع من فعلها(ابن النجار1997، 434/4).**التعريف بسد الذرائع باعتبار المعنى اللقبي:**اختلفت ألفاظ العلماء في بيان معنى سد الذرائع، إلاّ أنني سأذكر منها تعريفاً واحداً؛ حتى لا يخرج الأمر من كونه مدخلاً للبحث وليس مقصودا لذاته:عرّف الشاطبي- رحمه الله- سد الذرائع بقوله: (منع الجائز، لئلا يتوسل به إلى الممنوع)(الشاطبي1997، 564/3).والعلماء الذين عرفوا بسد الذرائع باعتباره مصطلحاً ولقباً على علم خصوه بما يفضي إلى الفساد، قال ابن تيمية - رحمه الله- : (والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم)(ابن

تيمية1987، 172/6). وبناء على هذا الاعتبار إذا أطلق مصطلح سد الذرائع كان المقصود منه منع الوسائل المفضية إلى الفساد، ولا يدخل في هذا فتح الذرائع، ويشهد لهذا إطلاق بعض العلماء عليه لفظ منع الذرائع كالباجي - رحمه اللّه- في الإحكام(الباجي1415ه، 695/2)، وانطلاقاً مما سبق يمكن أن يُعرف سد الذرائع بأنه: (العلم الذي يبحث في الوسائل المباحة في ذاتها ويتوصل بها إلى فعل المحظور).

علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائعومسالك تحقيق تلك العلاقة

وفيه مطلبان:المطلب الأول:أوجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع

وفيه ثلاثة فروع:الفرع الأول:الوجه الأول: سد الذرائع مقصد من مقاصد الشريعة:

يتضح وجه العلاقة بين مقاصد الشريعة وسد الذرائع في أن سد الذرائع في ذاته يعدّ مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ قال ابن عاشور - رحمه اللّه- : (فمقصد سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم)(ابن عاشور2004، 337/3) ؛ ذلك أن الشريعة الإسلامية أتت لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فكل نهي من الشارع يتضمن تعطيل مفسدة أو تقليلها، وذلك مقصد شرعي، وحين نتأمل في عبارة سد الذريعة ندرك أن تلك الذريعة قد قام دليل الشرع على سدها عند إفضائها إلى المفسدة؛ وذلك دليل على أن سدها مقصد شرعي(الفوائد البهية ص44). ومن النصوص الشرعية الدالة على ذلك قوله تعالى:(ولا تسبوا الذين يدعون من دون اللّه عدواً بغير علم.....الخ)(سورة الانعام 108) ، فنهى سبحانه وتعالى المسلمين عن سب آلهة المشركين؛ لكونه ذريعة إلى سب اللّه عز وجل، فكان النهي عن ذلك مقصداً شرعياً، مع كون السب غيظاً وحمية للّه وإهانة لآلهتهم - ؛ لكونه ذريعة إلى سبهم اللّه تعالى (ابن قيم الجوزية1991، 110/3).

سد الذرائع حماية لمقاصد الشريعة:

إن النظر في سد الذرائع مآله اليقين بكونه يحمي مقاصد الشريعة ويحافظ عليها؛ ذلك أنه سد للوسائل المفضية إلى تعطيل المقاصد وتضييعها(نور الدين الخادمي2001، 54) ، وإبقاء الذرائع على إباحتها مع إفضائها إلى مفسدة مناقضٌ للمقصد الشرعي في تعطيل المفاسد وتقليلها، وهو أمر قرره أهل العلم واستدلوا عليه من الكتاب والسنة، قال ابن تيمية- رحمه اللّه- : (فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد

وتقليلها) (ابن تيمية 15،312/1995) ، ومن هنا فإن حكمة الشارع من التشريع تأبى فتح الذرائع المناقضة لمقاصده، ويدل على هذا أدلة شرعية، منها:

- منع النبي ﷺ عن قتل المنافقين، حيث علّل ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»(البخاري1422ه، 154/6) ؛ ذلك أن تحدُّث الناس بذلك موجب لتنفيرهم عنه وعن الإسلام، ومن مقاصد الشارع تأليف الناس وترغيبهم في الإسلام، وعدم تنفيرهم عنه، ولما كان قتل المنافقين من ذرائع التنفير عن الإسلام منع منه النبي ﷺ، محافظة وحماية للمقصد الشرعي.

قال ابن القيم: (كان يكف عن قتل المنافقين - مع كونه مصلحة - ؛ لئلا يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمداً يقتل أصحابه، فإن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل)(ابن قيم الجوزية1991، 111/3).

سد الذرائع يرجع إلى اعتبار مآلات الأفعال التي هي مقصد من مقاصد الشريعة:

إن سد الذرائع راجع إلى اعتبار مآلات الأفعال، واعتبار مآلات الأفعال مقصد من مقاصد الشرع، ووجه كونه من مآلات الأفعال: أن الذرائع التي تمنع هي التي يُتوصل بها أو يفضي العمل بها إلى المفاسد التي قصد الشارع دفعها، أو إلى تفويت المصالح التي قصد الشرع تحصيلها، فبالنظر إلى ما يؤول إليه الأخذ بالذرائع من مفاسد، وتفويت مصالح شرعية، يكون الحكم فيها سد تلك الذريعة، وهذا هو اعتبار مآلات الأفعال.

إذن فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً؛ لأن المجتهد لا يحكم على أفعال المكلفين إقداماً أو إحجاماً إلا بعد النظر في مآل ذلك الفعل، سواء أكان مشروعاً في أصله لما فيه من استجلاب المصلحة، بيد أن له مآلاً خلاف ذلك، أم كان غير مشروع في أصله لمفسدة تنشأ عنه، بيد أن له مآلاً خلاف ذلك، فلا يخفى ما في هذا الصنيع من صعوبات تقف أمام المجتهد، فيمضي فيه متسلحاً بأدوات اجتهاده؛ ليجري اجتهاده على مقاصد الشريعة(الشاطبي 1997، 194/4).

ومن النصوص الدالة على أن اعتبار مآلات الأفعال مقصد شرعي من السنة النبوية: قول النبي ﷺ لأم المؤمنين عائشة- رضي الله عنها- : لما سألته عن الكعبة بقولها: ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»(البخاري1422ه، 2/2، 969/146) ، فلما كان هدم الكعبة ذريعة مفضية إلى تنفير من هم حديثو عهد بالإسلام من قريش عن دينهم، ترك ذلك النبي عليه الصلاة والسلام مراعاة لما يؤول إليه الفعل، فدل على أن اعتبار مآلات الأفعال مقصد شرعي، ولا يتم ذلك إلا بسد الذرائع المؤدية إلى المقصود الفاسد.

مسالك تحقيق علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع

من خلال ما تقدّم بيانه في أوجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، بدا واضحاً أن مبدأ سد الذرائع أقرّته الشريعة الإسلامية في وجه الأفعال أو التصرفات التي تتحقق فيها المفسدة المحضة؛ فهذه هي النظرة المقاصدية التي تتميز بها شريعتنا الغراء، بمعنى إعطاء الوسائل حكم الغايات، فالغاية المشتملة على مفسدة محضة تحاصرها الشريعة من كل جانب؛ فتحرم حتى الوسائل المؤدّية إليها، حماية لمقاصد الشريعة من أن تعكر صفوها المفاسدُ، وهذا هو مفهوم سد الذريعة، وفي المقابل فإن الشريعة تحفّ الغايات المشتملة على مصالح محضة بأجنحة الحفظ والرعاية؛ فتقرر حتى الوسائل المؤدّية إليها، وهذا هو مفهوم فتح الذريعة، وأخيراً ثمّة من الغايات ما لا يتميز فيها وجه المفسدة من المصلحة إلا بعد إمعان نظر واجتهاد، وهذا القسم مجاله رحب وفضاؤه فسيح، فيخضع لحذق المجتهد ودقة اجتهاده بتوفيق من الله عز وجل.

وبناء على هذه التوطئة الوجيزة، يمكن الحديث في هذا المطلب عن مسالك العلاقة بين مقاصد الشريعة وسد الذرائع، من خلال فرعين:

المسلك الأول: النص:

إن الأعمال أو التصرفات لا تخلو إما أن تتحقق فيها المصلحة المحضة، أو تتحقق فيها المفسدة المحضة، أو يدور الأمر فيها بين المصلحة والمفسدة، فما تمحضت فيه المفسدة من الأعمال أو التصرفات فقد نصّ الشرع على تحريمه وتحريم الوسائل المؤدية إليه، فترك الصلاة - على سبيل المثال- حرام، فيحرم كذلك كل ما يؤدّي إلى

تركها، كالانشغال عنها بالبيع ونحو ذلك، وهذا النوع من الوسائل، أعني: الوسائل التي تؤدّي إلى مفسدة قطعاً، نصّ الشرع على وجه الحكمة في تحريمه وعلاقته بمقاصد الشريعة في الأعم الأغلب، فالشارع حين حرّم البيع بعد الأذان الثاني لصلاة الجمعة، نصّ على هذا التحريم بشكل جلّي بأدوات التحريم المقرّرة في اللسان العربي، فقال الله تعالى (وذروا البيع) وهذا فعل أمر يقتضي وجوب ترك البيع في ذلك الوقت، كما بيّن عز وجل وجه الحكمة والنظرة المقاصدية في هذا الأمر، حين قال: (ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون)، فالخيرية تتحقق في ترك البيع وكل ما يشغل عن الصلاة في ذلك الوقت، وإن كانت تلك التصرفات من قبيل المباحات من حيث الأصل، فهذا هو المقصود بالمسلك الأول من مسالك تحقيق علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، وهو النص على هذه العلاقة في المصادر النقلية للشريعة، أي: في نصوص الكتاب والسنة، وقد جاء في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي: (والذرائع أنواع: الأولى: مجمع على منعها، وهي المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أو المؤدّية إلى المفسدة قطعاً أو كثيراً أو غالباً، سواء أكانت الوسيلة مباحة أم مندوبة أم واجبة، ومن هذا النوع العقود التي يظهر منها القصد إلى الوقوع في الحرام بالنص عليه في العقد)(مجلة المجمع، العدد التاسع 5/3) ولنمضِ فيما يأتي في بيان تطبيقات هذا المسلك في نصوص الكتاب والسنة:

أولاً: تطبيقات المسلك الأول في نصوص القرآن الكريم:

سأتطرق في هذا المقام لتطبيق واحد من نصوص القرآن الكريم:

- قول الله تعالى: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم): فقد نهى الله تعالى عن سبّ الذين يعبدون غير الله تعالى؛ لأن ذلك سيكون وسيلة لأن يسبّوا الله تعالى ودينه القويم، فالنظرة المقاصدية من هذا المنع تجلّت في النظر إلى مآل هذه الوسيلة، وهو الوقوع في المحظور من خلال التسبُّب في قيام الذين يعبدون غير الله تعالى بسبّ الله تعالى، ولا يخفى ما في ذلك من تجنٍّ وتعدٍّ على مقصد من مقاصد الشريعة، وهو حماية ذات الله تعالى ودينه من أن يُمَسَّا بسوء من قِبل أهل

الشرك، وهذا المقصد تبدو علاقته جليّة لذي عين من خلال الوجه الثالث من أوجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع والتي تقدّم بيانها، وهو النظر في مآل الوسيلة التي تؤدّي إلى الوقوع في المحظور، من حيث أن الآية الكريمة قد نصّت على هذه العلاقة، من غير حاجة إلى اجتهاد في استنباط وجه العلاقة بين هذا المقصد الشرعي السامي وسد الذريعة، قال ابن القيم- رحمه الله- : (فحرم الله تعالى سب آلهة المشركين - مع كون السب غيظاً وحمية لله وإهانة لآلهتهم - ؛ لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز؛ لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز)(ابن قيم الجوزية1991، 110/3).

ثانياً: تطبيقات المسلك الأول في نصوص السنة النبوية:

سأتطرق في هذا المقام لتطبيقين من نصوص السنة النبوية، تقدّم الحديث عنهما في بيان أوجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، ودعت المناسبة لبيانهما في هذا المقام أيضاً:

التطبيق الأول:

منع النبي ﷺ عن قتل المنافقين، حيث علل ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»؛ ذلك أن تحدث الناس بذلك موجب لتنفيرهم عنه وعن الإسلام، ومن مقاصد الشارع تأليف الناس وترغيبهم في الإسلام، وعدم تنفيرهم عنه، ولما كان قتل المنافقين من ذرائع التنفير عن الإسلام منع منه النبي ﷺ، محافظة وحماية للمقصد الشرعي، قال ابن القيم: (كان يكف عن قتل المنافقين - مع كونه مصلحة - ؛ لئلا يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمداً يقتل أصحابه، فإن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل)(ابن قيم الجوزية1991، 111/3)، فقد نصّ النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث على وجه العلاقة بين المقصد الشرعي وسد الذريعة، وهو حماية هذا المقصد من أن يُمسَّ بسوء من قِبل أهل

السوء، وهذا هو الوجه الثاني من أوجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع التي تقدّم الحديث عنها.

التطبيق الثاني:

منع النبي صلى الله عليه وسلم هدم الكعبة وإعادة بنائها، وذلك في قوله ﷺ لأم المؤمنين عائشة- رضي الله عنها- : لما سألته بقولها: ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»، فلما كان هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام ذريعة مفضية إلى تنفير من هم حديثو عهد بالإسلام من قريش وافتتانهم عن دينهم، ترك ذلك النبي عليه الصلاة والسلام مراعاة لما يؤول إليه الفعل، فدل على أن اعتبار مآلات الأفعال مقصد شرعي ولا يتم ذلك إلا بسد الذرائع المؤدية إلى المقصود الفاسد، وقد نصّ النبي صلى الله عليه وسلم على وجه العلاقة بين المقصد الشرعي وسد الذريعة في الحديث نفسه.

فهذا هو المسلك الأول من مسالك تحقيق علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، وهو النص على وجه العلاقة في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ولننتقل بعد ذلك إلى بيان المسلك الثاني لتحقيق هذه العلاقة، وهو الاجتهاد، وذلك في المطلب الثاني.

المسلك الثاني: الاجتهاد:

تقدم في توطئة هذا المطلب أن ثمة غايات تحتاج إلى اجتهاد الحُذّاق من أهل العلم؛ لتمييز وجه المفسدة فيها من المصلحة، وقد تجتمع كلمة أهل الاجتهاد على كون غايةٍ ما مشتملةً على مفسدة أو مصلحة، وقد تفترق رؤاهم حول ذلك، فمن عَدَّها مشتملةً على مفسدة، حَكَم بسدّها، إعمالاً لمقاصد الشريعة في سدّ الذرائع المؤدّية إلى المحظورات، وفي المقابل من عَدَّ جانب المصلحة فيها أرجح، حَكَم بفتحها؛ بناء على حكمها من حيث الأصل، وهو الإباحة، فهذا هو المقصود بهذا المسلك من مسالك تحقيق علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، وهو الاجتهاد في تحديد العلاقة بينهما، قال القرافي- رحمه الله- : (اعلم أن الذريعة هي الوسيلة للشيء، وهي ثلاثة أقسام: منها ما أجمع الناس على سدّه، ومنها ما أجمعوا على عدم سدّه،ومنها ما اختلفوا فيه)(القرافي د.ت، 3/ 266) ، وقد جاء في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بيان النوع الثالث من أنواع الذرائع: (

والثالثة: مختلف فيها: وهي التصرفات التي ظاهرها الصحة، لكن تكتنفها تهمة التوصل بها إلى باطن محظور؛ لكثرة قصد ذلك منها. وضابط إباحة الذريعة: أن يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادراً، أو أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته. وضابط منع الذريعة: أن يكون من شأنها الإفضاء إلى المفسدة لا محالة قطعاً أو كثيراً، أو أن تكون مفسدة الفعل أرجح مما قد يترتب على الوسيلة من المصلحة)(مجلة المجمع، العدد التاسع 5/3).

ولنمضِ فيما يأتي في بيان جانب من تطبيقات هذا المسلك.

تطبيقات المسلك الثاني:

سأتطرق في هذا المقام لتطبيق واحد من فقه الأسرة:

ميراث المرأة المطلقة طلاقاً بائناً في مرض موت الزوج:

اختلف الفقهاء في توريث المطلقة في هذه الحالة؛ بناء على النظر في مقاصد الشريعة، فقد أقرَّ اجتهاد المالكية والحنابلة بتوريث المطلقة في هذه الحالة، وإن كان الطلاق بائناً؛ سداً لذريعة حرمان الزوجة من الميراث، وكذا تحقيقاً لعلاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع من خلال مسلك الاجتهاد، وقد تجلّت العلاقة في هذه المسألة من خلال حماية مقاصد الشريعة من أن تُنتَهك، فتوريث الزوجة من زوجها فيه مقاصد شرعية ليست بخافية؛ وهو من حقوق الزوجية الثابتة لكلا الطرفين، فأي وسيلة ترمي إلى منع تحقيق هذا المقصد، فحريٌّ سدُّها والمنع منها، ومن تلك الوسائل الطلاق في مرض الموت، فيقع الطلاق دون آثاره المتعلقة بالإرث في الاجتهاد المالكي والحنبلي، مع تقييد الحنابلة إرثها بعدم زواجها من غير زوجها المطلِّق (الازهري المالكي د.ت، 642- 643،الصاوي د.ت،501/1، الحنبلي190،2004- 191). ، بينما قرّر اجتهاد الشافعية عدم توريثها في هذه الحالة؛ لأنهم نظروا للمسألة من منظور مخالف للاجتهاد المالكي والحنبلي، فالطلاق مباح، وقد صدر من صاحب الحق فيه وهو بحالة طبيعية من حيث قواه العقلية، فلا عبرة لقصده، وحسابه على الله تعالى(الخطيب الشربيني3،294/1994) ، فمن خلال هذا التطبيق تجلّى للعيان المسلك الثاني من مسالك تحقيق علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع، وهو الاجتهاد، وقد رأينا كيف اختلفت الرؤى حول هذه المسألة بناء على عدم تمحض المفسدة فيما تؤول إليه الوسيلة فيها، وهي الطلاق في مرض الموت، وهذا المسلك يختلف - كما هو

ظاهر - عن سابقه، أي: النص، لأن النص يحسم مادة الخلاف، بخلاف الاجتهاد القائم على الخلاف أصلاً، وهذا - أعني الاجتهاد - باب واسعٌ وميدان رحبٌ، فضاؤه فسيح وقاعه عميق، وفي كلٍّ خيرٌ، ولكل مجتهد نصيب. والله تعالى أعلم

تطبيقات فقهية لأوجه علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع

وفيه خمسة مطالب:

تطبيقات فقهية في أبواب العبادات:

وفيه نعرض لمسألة واحدة:مسألة إطالة الغرة في الوضوء:

أولاً: صورة المسألة: المراد بالمسألة أن الإنسان إذا أراد أن يطيل غرته وهي الشعر الذي في مقدمة الرأس، بغرض إيصال الماء إليها في الوضوء؛ للحصول على مزيد من الثواب، فهل يُعدّ هذا الصنيع من قبيل إسباغ الوضوء المحمود شرعاً، أم أن فيه مجاوزةً لما حدّه الشرع في الوضوء؟

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة: اختلف العلماء في حكم إطالة الغرة في الوضوء على قولين:

القول الأول: أن ذلك مستحب، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل»(البخاري1422ه، 1/39، 1/ 216) ، وإليه ذهب الجمهور(ابن عابدين1992، 1/ 130، الجويني2007، 1/75، العمراني2000، 1/ 134 ابن قدامة1968، 1/78، البهوتي د.ت، 1/ 103).

القول الثاني: أن ذلك لا يشرع؛ لقوله تعالى: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) **ولقوله عليه الصلاة والسلام:** (وحد حدوداً فلا تعتدوها)(الطبراني د.ت، 22/ 222، البيهقي 10،2003/ 21). وإليه

ذهب المالكية(أحمد جاد 20،2005، أحمد الدردير د.ت، 1/ 103) ، وهو رواية عند الحنابلة(المرداوي د.ت، 1/ 168).

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجه الثاني من أوجه العلاقة التي تقدّم الحديث عنها، وهو: " سد الذريعة حماية لمقاصد الشريعة"، وذلك بالنظر إلى القول الثاني وهو عدم مشروعية إطالة الغرة؛ لأن القول بها ذريعة إلى غسل القدمين إلى الفخذين، واليدين إلى الكتفين، وهذا لا ريب من الغلو الممقوت، ولم يُعلم من النبي صلى الله عليه وسلم ولا من أحد من أصحابه فعله(ابن قيم الجوزية د.ت/181/1) ،فلا يخفى إذن ما في سد هذه الذريعة من حماية لمقاصد الشريعة في الوقوف عند حدود الشارع، والابتعاد عن الغلو والتعمق في الدين.

تطبيقات فقهية في أبواب المعاملات المالية:

وفيه نعرض لثلاث مسائل:

المسألة الأولى: البيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة:

أولاً: صورة المسألة: أن ينشغل المكلّف بالتبايع والتجارة بعد الأذان الثاني للجمعة، وهو الذي يكون بين يدي الإمام بحيث إذا انتهى منه المؤذن شرع الإمام في الخطبة.

ثانياً:أقوال العلماء في المسألة:الأصل في البيع المشروعية في كل وقت وحين، وكذلك سائر الأعمال الجائزة شرعاً، أما إذا أدّى ذلك إلى ترك واجب فإنه يمنع عنه؛ ولهذا لا خلاف بين أهل العلم في عدم مشروعية البيع وكل ما يُشغل المرء عن حضور الجمعة أو أي من الواجبات الشرعية، والدليل فيه قوله تعالى:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) (سورة الجمعة، الآية: 9) ، فنهى سبحانه وتعالى عن البيع حين ينادى للجمعة، ويُقاس على البيع كل ما يُشغل المرء عن حضور الجمعة.

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجه الأول من أوجه العلاقة بينهما، وهو أن سد الذرائع في ذاته يُعدّ مقصداً من مقاصد الشريعة، وبإسقاط هذا الوجه على مسألتنا يمكن القول: بأن حضور الجمعة وسماع الخطبة والذكر والصلاة غاياتٌ تحقّق مقاصد الشريعة، فكذلك كل الوسائل التي تحقق تلك الغايات، ومنها المنع من كل فعل يُشغل عن تحقيق تلك الغايات، كالبيع ونحوه، وهذا المنع هو بعينه سد الذرائع، فكان سد الذرائع من هذا الوجه مقصداً من مقاصد الشريعة، وهذا ضرب من ضروب التنبيه على العلة كما يقول الأصوليون فتكون علة النهي عن البيع كونه مانعاً من الجمعة وشاغلاً عن المشي إليها(الزركشي1994، 256/7).

المسألة الثانية: مسألة بيع الطعام قبل قبضه.

أولاً: صورة المسألة: أن يشتري المرء طعاماً من شخص ما، وقبل أن يقبضه ويحوزه إلى ملكه يعمد إلى بيعه إلى طرف آخر.

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة: هذاالبيع مما منع منه أهل العلم، قال في معالم السنن: (أجمع أهل العلم على أن الطعام لا يجوز بيعه قبل القبض)(الخطابي 1932،3/135) ، ومستند الإجماع فيه نهيه ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه كما في قوله ﷺ«من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه»(البخاري1422ه، 68/3، مسلم د.ت، 1162/3).

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجه الثالث من أوجه العلاقة بينهما، وهو " سد الذريعة يرجع إلى اعتبار مآلات الأفعال التي هي مقصد من مقاصد الشريعة "، وبإسقاط هذا الوجه على مسألتنا يمكن القول: بأن بيع الطعام قبل قبضه من أنواع المعاملات التي منع منها الشرع؛ سداً لذريعة الربا، قال ابن رشد- رحمه الله- : (والصور التي يعتبرها مالك في الذرائع في هذه البيوع هي أن يتذرع منها إلى...وذكر منها: (أو يبيع الطعام قبل أن يستوفي)(ابن رشد2004، 161/3) ، ووجه الذريعة فيها أنه (إذا باعه المشتري قبل القبض وتأخر المبيع في يد البائع فكأنه باعه

دراهم بدارهم)(ابن بطال2003، 349/4). وبيانه: أن بيع الطعام من حيث الأصل مباح، ولكن بيعه قبل قبضه قد يؤول إلى الربا، وذلك بأن يبيع المشتري الطعام من آخر بثمن أزيد فيكون كمن باع نقداً بنقد أزيد منه وهذا هو الربا، فكان سد ذريعة هذا النوع من التبايع محققاً للمقصد الشرعي، من خلال منع ما يؤول إليه من الربا.

المسألة الثالثة: بيع السلاح وقت الفتنة:

أولاً: صورة المسألة: أن يُقدم المرء على بيع السلاح بأنواعه المختلفة من سيوف ومسدسات وبنادق وقنابل ونحوها، وذلك في زمن الفتنة والاقتتال بين الناس، فهل يجوز مثل هذا النوع من البيع في مثل هذه الحالات أو لا؟

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة: اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه يكره البيع ويصح إذا وقع، وإليه ذهب الحنفية(الكاساني 233/1986،5، الزيلعي1313ه، 296/3) والشافعية (الماوردي270/1999،5)، والحجة فيه: أنه بيع استوفى شروطه وأركانه، وانتفى فيه الموانع فكان صحيحاً بهذا الاعتبار.

القول الثاني: أن البيع باطل، وإليه ذهب المالكية(البخاري1422ه، 231/6، مواهب الجليل 254/4)(البخاري 231/6، مواهب الجليل 254/4.) والحنابلة(المرداوي د.ت،4/ 327، البهوتي د.ت، 3/ 181) ، والحجة فيه: أنه بيع يفضي إلى التهارج وإراقة الدماء، وانعدام الأمن، وذلك مصادم لمقاصد الشريعة من المحافظة على النفس وإشاعة الأمن والاستقرار في المجتمع، وكل ما خالف قصد الشارع فهو باطل.

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجه الثالث من أوجه العلاقة بينهما، وهو " سد الذريعة يرجع إلى اعتبار مآلات الأفعال التي هي مقصد من مقاصد الشريعة "، وبإسقاط هذا الوجه على مسألتنا يمكن القول: إن بيع السلاح من حيث الجملة جائز، ويستعان به على استتاب الأمن في المجتمعات، وردع الجناة والمفسدين في الأرض ففي هذا القدر تحقيق لمقاصد الشرع من المحافظة على الدين

والنفس والعقل والنسل والمال، ولكن ماذا لو تخلّفت المعاني الآنفة في حالة ما، وذلك كحالة نشوب الفتن والاقتتال بين الناس؟وللجواب على هذا السؤال يمكن القول: إن انتشار السلاح في هذه الحالة يؤول إلى مفاسد كبيرة منها إزهاق الأرواح، وسفك الدماء، واختلال الأمن العام، وبيع السلاح ذريعة إلى انتشار السلاح، وانتشاره آيل إلى الاقتتال به، فوجب النظر في مآلات الأفعال ومراعاتها بالمنع من بيع السلاح وقت الفتنة الذي هو ذريعة مفضية إلى مآلات سيئة من قتل النفوس وهتك الحرمات، فتختل مقاصد الشريعة في حفظ النفس والمال وغيرهما، وهذه المآلات إذا تحققت ناقضت مقاصد الشريعة في حفظ النفس والمال والعرض فوجب سد كل ذريعة تؤدي إلى الفساد ومناقضة مقاصد الشرع، فمن هذا المنطلق تجلّت علاقة مقاصد الشريعة بسد هذه الذريعة.

تطبيقات فقهية في أبواب فقه الأسرة:

وفيه نعرض لمسألتين:المسألة الأولى: نكاح المحلل:

أولاً: صورة المسألة:

(أن يطلق الرجل امرأته ثلاثاً فيتزوجها رجل آخر شريطة أن يطلقها بعد وطئها لتحل لزوجها الأول)(ابن الاثير1،1979/431. محمد رواس قلعجي1988، 413).

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

هذا النكاح لا خلاف بين أهل العلم في عدم جوازه وأن فاعله داخل تحت اللعنة(القرطبي 4،1988/386،ابن قدامة7،1968/180)، والحجة فيه قوله ﷺ: «لعن الله المحلل، والمحلل له»(السجستاني د.ت، 2/227، الالباني6،1985/ 307).

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجه الثاني من أوجه العلاقة بينهما، وهو: "سد الذريعة حماية لمقاصد الشريعة " وبإسقاط هذا الوجه على مسألتنا يمكن القول: إن نكاح المطلقة ثلاثا بقصد حلّها لزوجها الأول مما يناقض مقاصد الشرع في النكاح، كالسكن، والتوالد، والتعفف؛ إذ إن تحقيق هذه المعاني أو الغايات موقوف على البقاء، والدوام على النكاح(الكاساني1986،

188/3) ، وأما نكاح المحلل فلا يخفى على ذي عين أنه ذريعة إلى التحايل على الإخلال بهذه المقاصد الشرعية، وعليه منع منه الشرع؛ حماية لتلك المقاصد، فبهذا يتضح أن سد الذريعة هنا يحمي مقاصد الشرع في النكاح.

المسألة الثانية: الخطبة على خطبة رجل آخر.

أولاً: صورة المسألة: قال الإمام مالك رحمه الله- : «وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى، والله أعلم، لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه:أن يخطب الرجل المرأة، فتركن إليه، ويتفقان على صداق واحد معلوم، وقد تراضيا. فهي تشترط عليه لنفسها. فتلك التي نهى أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه، ولم يعنِ بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره، ولم تركن إليه، أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس»(مالك2،1985/523).

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

لا خلاف بين العلماء في أنه لا يجوز للرجل أن يخطب على خطبة أخيه إذا أجابوه وحصل بينهم الركون، قال النووي- رحمه الله- : (وأجمعوا على تحريمها إذا كان قد صرح للخاطب بالإجابة ولم يأذن ولم يترك)(النووي1392ه، 197/9). والحجة فيه حديث ابن عمر- رضي الله عنه- : أن النبي ﷺ نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب»(البخاري1422ه، 19/7،مسلم د.ت، 1032/2).

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجهين الثاني والثالث من أوجه العلاقة بينهما، وذلك على النحو الآتي:

أما إسقاط الوجه الثاني على مسألتنا وهو " سد الذريعة حماية لمقاصد الشريعة " فيمكن القول: إن من مقاصد الشرع إقامة الأسرة وصلاحها، ولا يكون ذلك إلا مع وجود الزوجة، والخاطب الثاني لَمّا أقدم على الخطبة، فقد عاق سير الخاطب الأول في سبيل إنشاء أسرة يبتغي فيها الخير والصلاح، ومن هناتجلّى للعيان تفويت مقصد الشرع من تلك الخطوة، فكانت محرمة. وأيضا فإن الرجل إذا خطب امرأة، وركنت إليه

ظهر وجه لصلاح منزله، فيكون تخبيته عما يتوقعه وإعاقته عمّا يبتغيه إساءة معه وظلماً عليه وتضييقاً به(الدهلوي2،2005/192). ومن هنا سد الشارع هذه الذريعة حماية لمقاصد الشرع في إشاعة هذه المعاني العظيمة الجليلة بين المسلمين.

وأما إسقاط الوجه الثالث على مسألتنا وهو " سد الذريعة يرجع إلى اعتبار مآلات الأفعال التي هي مقصد من مقاصد الشريعة " فيمكن القول: إن من مقاصد الشرع شيوع الألفة والمحبة والتوادد بين المسلمين، والخطبة على الخطبة لا ريب تؤدّي إلى تخلّف هذه المعاني العظيمة؛ لما تؤول إليه من الضغائن والبغضاء والأحقاد في قلب الخاطب الأول تجاه الثاني، فبالنظر إلى هذه المآلات المناقضة لمقاصد الشرع، سدّ الشرع هذه الذريعة؛ تحقيقاً لمقاصده.

تطبيقات فقهية في أبواب الجنايات:

وفيه نعرض لمسألة واحدة:مسألة قتل الجماعة بالواحد:

أولاً: صورة المسألة:أن تقدم جماعة على قتل شخص واحد عمداً عدواناً، سواء كان قتلهم إياه بمحدد أو مثقل، أو ألقوه من شاهق، أو في بحر، أو جرحوه جراحات مجتمعة أو متفرقة(النووي1991، 9/159).

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:للعلماء في المسألة قولان:

القول الأول: أنهم يقتلون به، وإلى هذا ذهب جمهور أهل العلم من فقهاء الأمصار ومنهم الأئمة الأربعة(ابن رشد الحفيد2004،4/182، الكاساني1986، 7/238، ابن قدامة1968، 8/289). والحجة لهم أن الله تعالى شرع قتل القاتل؛ لقتله ولو اشترك فيه أكثر من شخص كان حكمهم جميعاً واحداً وهو القتل، وأيضا فإن القصاص بالقتل إنما شرع لتحقيق مقصد الشارع وهو الحياة كما قال تعالى﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:179)، وهذا المقصد مراع في قتل الجماعة بالواحد.

القول الثاني: أنهم لا يقتلون به وإنما يقتل فرد منهم، وإلى هذا ذهب أحمد في رواية(ابن قدامة8،1968/290)، وأهل الظاهر(ابن حزم د.ت،11/171). والحجة لهم انعدام المماثلة فهم يرون أنه لا بد من ذلك ؛ لثبوتها في الكتاب والسنة فمن الكتاب قوله

تعالى:﴿ وَكَتَبْنَا فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾(المائدة:45) ، ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث)، وذكر منها:(النفس بالنفس)(البخاري1422ه، 5/9). وهذا يقتضي المماثلة.

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجه الأول من أوجه العلاقة بينهما، وهو أن سد الذرائع في ذاته يُعدّ مقصداً من مقاصد الشريعة، وبإسقاط هذا الوجه على مسألتنا يمكن القول:إن الله تعالى شرع القصاص لتحقيق مقصد الإبقاء على الحياة، وزجر كل من تسوّل له نفسه الإقدام على إزهاق النفس البريئة، وإن قتل الجماعة بالواحد هو في ذاته تحقيقٌ لهذا المقصد؛ (لأن القتل لا يوجد عادة إلا على سبيل التعاون، والاجتماع فلو لم يجعل فيه القصاص لانسد باب القصاص؛ إذ كل من رام قتل غيره استعان بغير يضمه إلى نفسه ليبطل القصاص عن نفسه، وفيه تفويت ما شرع له القصاص، وهو الحياة)(الكاساني7،1986/238) ، قال في نهاية المطلب:(ولو لم نقتل الجماعة بالواحد، لم نمنع الجناةَ التعاونَ على الجناية، ويصير ذلك ذريعةً عامة ممكنةً مُفضيةً إلى الهرْج)(الجويني2007، 33/16)، وبهذا يتضح وجه سد الذريعة في هذه المسألة وهو ألا يتذرع المجرمون بالجماعة إلى القتل، لإسقاط القصاص، ومن ثَمَّ الإخلال بمقصد الشرع وهو الحياة، فقتل الجماعة بالواحد هو في ذاته مقصدٌ عظيم، وهو حياةٌ للآخرين، ونشرٌ للأمن بين الآمنين.

تطبيقات فقهية معاصرة:

وفيه نعرض لمسألتين:المسألة الأولى: نكاح المسيار:

أولاً: صورة المسألة: أن يعقد الرجل على امرأة عقداً شرعياً مستوفٍ الشروط والأركان، تتنازل فيه المرأة برضاها عن بعض حقوقها الزوجية كالنفقة أو السكنى ونحو ذلك، وهو من الأنكحة المستحدثة.

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة: كون هذا النكاح من الأنكحة المستحدثة فقد اختلف العلماء المعاصرون فيه، ولهم فيه أقوال أهمها قولان:

القول الأول: أن زواج المسيار لا يجوز، (اسامة الاشقر1420، 179، عبد الملك1423، 120) ، والحجة فيه أنه ذريعة إلى فساد، كما أنه يؤثر سلباً على تكوين الأسرة، ويكون في غالب أحواله سراً فلا يجوز.

القول الثاني: أنه جائز، (اسامة الاشقر1420، 125، عبد الملك1423 ، 112)، والحجة فيه أنه عقد استوفى أركان النكاح وشروطه، فجاز.

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجهين الثاني والثالث من أوجه العلاقة بينهما، وذلك على النحو الآتي:

أما إسقاط الوجه الثاني على مسألتنا وهو " سد الذريعة حماية لمقاصد الشريعة " فيمكن القول: إن زواج المسيار من الأنكحة التي تتنازل فيها المرأة عن بعض حقوقها الواجبة كالسكنى، والنفقة، وربما تذرع به الرجل إلى إهانة المرأة، بإخفائه عن أهله، أو يهين المرأة بتهديدها بالطلاق في حال أقدمت على المطالبة بشيء من حقوقها الواجبة التي كانت قد تنازلت عنها، وهذه الحقوق هي في ذاتها غايات ومقاصد شرعية يتشوّف الشرع إلى تحقيقها في عقود النكاح، فلما كان التنازل عنها مخالفاً لمقاصد الشرع، بات لزاماً منع هذا النوع من النكاح حمايةً لمقاصد الشريعة. **وأما إسقاط الوجه الثالث على مسألتنا وهو " سد الذريعة يرجع إلى اعتبار مآلات الأفعال التي هي مقصد من مقاصد الشريعة " فيمكن القول:** إن الرجل قد يتذرع بهذا النوع من النكاح في تضييع حق المرأة الأولى بالذهاب إلى الثانية، ومعاشرتها دون علم الأولى، فضلاً عما يترتب على هذا النوع من النكاح من تفكك الأسرة، وضياع الأولاد، وعدم حصولهم على تربية إسلامية صحيحة؛ بسبب تشتت الوالدين، وغير ذلك من السلبيات والأضرار الناجمة عن زواج المسيار، ومن هنا ونظراً إلى هذه الاحتمالات السيئة التي قد يؤول الأمر إليها فيما بعدُ، فإنه يمنع منه ويسد(عبد الملك1423 ، 121) ،إعمالاً لقاعد سد الذرائع.

المسألة الثانية: التورّق المصرفي المنظم:

أولاً: صورة المسألة: أن يشتري شخص من البنك بضاعة بالأقساط، ثم يوكّل البنك في بيعها نقداً.

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة: هذه المعاملة محرمة، وتسمى: التورق المصرفي المنظم، وقد صدر قرارٌ من " المجمع الفقهي الإسلامي" بتحريمه، في الجلسة المنعقدة في الفترة 19- 1424/10/23هـ،(موقع الاسلام 5515/5، ومجلة البحوث الإسلامية 324/73) والمعنى فيه أن التزام البنك في بيع السلعة بالوكالة لمشترٍ آخر يجعل هذا النوع من المعاملة شبيهة بالعينة، كما أن مثل هذه المعاملة تؤدي إلى الإخلال بشرط القبض، كما أن صورتها في الواقع أنه تمويل نقدي بزيادة من البنك للمستورق.

والقول الآخر في هذه المسألة: هو جواز هذا النوع من المعاملة، وقد نسب إلى بعض لجان الفتوى والمراقبة في بعض المصارف(مجلة البحوث الإسلامية 324/73) ، والمعنى لهم أن هذا النوع من التعامل قد استوفى شروط الصحة من الملك والقبض، وتوكيل المشتري بصورة صحيحة، فلم يكن هناك مانع منه(مجلة البحوث الإسلامية 326/73).

ثالثاً: وجه سد الذريعة في المسألة على ضوء مقاصد الشريعة:

تتجلّى علاقة مقاصد الشريعة بسد الذريعة في هذه المسألة من خلال الوجه الثالث من أوجه العلاقة بينهما، وهو " سد الذريعة يرجع إلى اعتبار مآلات الأفعال التي هي مقصد من مقاصد الشريعة "، وبإسقاط هذا الوجه على مسألتنا يمكن القول: إن الشارع نهى عن بيع العينة وهو أن يبيع شخص شيئاًلغيره بثمن مؤجل ثم يشتريه قبل قبض الثمن بثمن نقد أقل من ذلك القدر(طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية ،112، فتاوى يسألونك 446/6) ، وهو محرم كما نهى عن بيع الشيء قبل قبضه، والتورق المصرفي المنظم ذريعة يتوصل بها إلى أخذ المال بفائدة؛ ذلك أن صاحب السلعة يشتري من البنك سلعة بالتقسيط ثم ينوب البنك عن المشتري ببيع تلك السلعة نقداً معجلاً بأقل من الثمن الأول، لطرف آخر، فكأن البنك قام بتمويل العميل مع زيادة من المستورق، وأيضا فما دام أن البنك هو الموكل ببيع السلعة لطرف آخر فإن القبض الشرعي للسلعة معدوم، ومن هنا كان حرياً المنع من التورق المصرفي المنظم؛ نظراً لما يؤول إليه من الربا، ولئلا يتوصل به إلى بيعتين في بيعة(مجلة البحوث الإسلامية 315/73- 317).

الخاتمة:

الحمد لله على توفيقه لإتمام هذا البحث، وأساله تعالى مزيد التوفيق والسداد، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد.

النتائج :

- مقاصد الشريعة هي: المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد.
- سد الذريعة بمعناه اللقبي: العلم الذي يبحث في الوسائل المباحة في ذاتها ويتوصل بها إلى فعل المحظور.
- علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع تتمثل في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن سد الذرائع في ذاته مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

الأمر الثاني: أن سد الذرائع يحمي مقاصد الشريعة ويحافظ عليها.

الأمر الثالث: أن سد الذرائع راجع إلى اعتبار مآلات الأفعال، واعتبار مآلات الأفعال مقصد من مقاصد الشرع.

- إن لاعتبار الذرائع آثارا في المسائل التطبيقية في كافة أبواب الفقه الإسلامي، وقد ورد في البحث نماذج من المسائل التطبيقية من أبواب الفقه المختلفة، مع بيان وجه سد الذريعة في المسألة وأثر علاقة المقاصد به في المسألة المبحوث فيها.
- تتحقق علاقة مقاصد الشريعة بسد الذرائع من خلال عدد من المسالك، أبرزها: النص، والاجتهاد.

التوصيات :

- أوصي الباحثين بالدخول في هذا الميدان ميدان علاقة المقاصد بسد الذرائع وتناولها بشكل أوسع في مختلف أبواب الفقه.
- يمكن تناول الموضوع في بيان أثر سد الذرائع في النوازل الفقهية في ضوء مقاصد الشريعة.

هذا وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

1) القرآن الكريم.
2) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
3) ابن النجار، شرح الكوكب المنير ،تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان،ط(2)، 1997م.
4) ابن بطال، شرح صحيح البخاري ، مكتبة الرشد، الرياض،ط(2) 2003م.
5) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ، دار الكتب العلمية،بيروت، ط(1)، 1987م.
6) ـــــــــــــــــــــــــ، مجموع الفتاوى ، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 1995م.
7) ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار ، دار الفكر، بيروت.
8) ابن دريد الأزدي، جمهرة اللغة دار العلم للملايين، بيروتط(1)، 1987م.
9) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر: 2004 م.
10) ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط(1)، 2000 م.
11) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار ، دار الفكر، بيروت،ط(2)، 1992م.
12) ابن عاشور ،محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004 م.
13) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق:عبد السلام هارون، دار الفكر1979م.
14) ابن قدامة، المغني ، مكتبة القاهرة، تاريخ النشر: 1968م.

15) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ،تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت،ط (1)، 1991م.

16) ـــــــــــــــــــــــــــــــــ، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.

17) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت،ط(3)، 1414 هـ.

18) أحمد الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، دار الفكر، بيروت.

19) أحمد جاد، مختصر العلامة خليل، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث/القاهرة، ط(1)، 2005م.

20) الأزهري المالكي، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني ، المكتبة الثقافية، بيروت.

21) أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ، دار النفائس، الأردن، ط (1)، 1420هـ.

22) الألباني، إرواء الغليل ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (2)، 1985م.

23) الباجي، إحكام الفصول ، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط (2) 1415هـ

24) البخاري، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن الناصر،دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)ط(1)، 1422هـ.

25) البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع ، دار الكتب العلمية، بيروت.

26) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ (المحقق: محمد عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنات الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م

27) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب ، دار المنهاج،ط(1)، 2007م.

28) الخطابي، معالم السنن ، المطبعة العلمية، حلب،ط(1)، 1932 م.
29) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1994م.
30) الدهلوي، الشاه ولي اللّٰه ، حجة اللّٰه البالغة، دار الجيل، بيروت، ط(1)، 2005م.
31) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ، دار الكتبي،ط(1)، 1994م.
32) الزيلعي، تبيين الحقائق ، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ط(1)، 1313ه.
33) السِّجِسْتاني، أبي داود ، سنن أبي داود المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
34) الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: مشهورآل سلمان، دار ابن عفان،ط(1)، 1997م.
35) الصاوي المالكي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير ، دار المعارف.
36) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير،(المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي دار النشر: مكتبة ابن تيمية - دار الصميعي - الرياض / الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1994 ط(1)، 2001 م.
37) عبد الملك بن يوسف بن محمد المطلق، زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية ، دار ابن لعبون للنشر والتوزيع، الرياض 1423ه.
38) العمراني، البيان، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة،ط(1)، 2000 م.
39) الفراهيدي، كتاب العين ، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال.
40) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، المكتبة العلمية – بيروت.
41) القرافي، الفروق، عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.
42) القرطبي، أبي الوليد بن رشد ، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(2)، 1988 م.
43) الكاساني، بدائع الصنائع ، دار الكتب العلمية،بيروت، ط(2) ، 1986م.
44) مالك بن أنس الأصبحي، موطأ الإمام مالك ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985 م.

45) الماوردي، الحاوي الكبير ، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1999م.

46) محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء - حامد صادق قنيبي، دار النفائس، ط(2) 1988 م.

47) المرداوي ،الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي، دار إحياء التراث العربي،ط(2).

48) مسلم، صحيح مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

49) المقدسي الحنبلي، دليل الطالب لنيل المطالب دار طيبة، الرياض، ط(1)، 2004م.

50) نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط(1)2001م.

51) النووي، روضة الطالبين ،تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت،ط(3)، 1991م.

52) ــــــــــــــــــــــ، شرح صحيح مسلم ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(2)، 1392هـ.

53) اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط (2) 1430هـ دار ابن الجوزي- الرياض.

واقع وسائل التواصل الاجتماعي فى تنشيط الطلب على الفعاليات الترفيهيه فى المملكة العربية السعودية

عيد بن قعدان العتيبي
جامعة حائل كلية الاداب والفنون
أ. مساعد قسم االسياحة والفعاليات

الملخص:

نظرا لما أصبحت عليه وسائل التواصل الاجتماعي كاحدى ابرز الوسائل القادرة على إيصال مضمونها لعدد كبير من المستفيدين في نفس الوقت. ولها مجالاً واسعا للدخول إلى عالم مؤسسات الأعمال بشكل عام والمؤسسات المنظمة للفعاليات الترفيهيه بشكل خاص وقد أتاحت التكنولوجيا والمتمثلة بشبكة الاتصالات عبر الانترنت وما يرافقها من مستلزمات مادية في أن تكون أرض خصبة وواسعة للاستخدام والتفاعل والتأثير الواضح على ميول ورغبات الجمهور المستهدف .ينطلق البحث من كونه يهدف الى محاولة للنهوض في الاهتمام والاعتماد على فعالية وسائل االتواصل الاجتماعي فى عملية الطلب وزيادة الاهتمام على الفعاليات الترفيهية المختلفة وابضاح ابرز تلك الوسائل المستخدمة من قبل الجهات المنظمة للفعالية ومعرفة مدى إدراك القائمين على تلك المؤسسات اهمية تفعيل والتركيز على مختلف وسائل التواصل الاجتماعي لزيادة حجم الطلب على الخدمات الترفيهية المقدمة للقطاعات المستهدفة وعليه فالبحث حاول تحديد منهجية تضمنت الاهداف والمفاهيم المرتبطة بواقع وسائل التواصل الاجتماعي ولتحقيق ذلك تم صياغة عدة فروض أساسية وذلك لقياس العلاقة بين مختلف وسائل وادوات التواصل وبين طبيعة ونوعية الخدمات التي تطرحها المؤسسات إلى عملائها، سيساعد هذا البحث العاملين في تلك المؤسسات على إدراك والمفاضلة بين تلك الوسائل وتحديد التأثير الأفضل بما يتناسب وطبيعة العمل في قطاع الترفيه في المملكة العربية السعودية. وقد توصل الباحث من خلال البيانات المختلفة إلى بعض النتائج والتي قد تكون ذات فائدة في مجال تنشيط االطلب على الفعاليات الترفيهية .

كلمات مفتاحيه: الفعاليات، الترفيه ،التواصل الاجتماعي ، الطلب .

المقدمة :

يؤثر التقدم المتسارع فى تكنولوجيا الاتصالات وبشكل كبير على جوانب كثيرة من حياتنا. وكلما ازداد هذا التقدم كلما أثر في تغيير نمط حياة الأشخاص. ومع الاعتماد المتزايد على الإنترنت، أصبح استخدام منصات التواصل الاجتماعي جزءا أساسيا للتواصل اليومي واستقبال المعلومات لكثير من الأشخاص في العالم. فهناك من يستخدم مواقع التواصل الاجتماعي كوسيلة للترفيه وتقضية الوقت، وربما لإضاعة الوقت، وآخرون أدركوا مدى قوة وسائل التواصل الاجتماعي، فاستخدموها بشكلها الفعال.وأسهمت زيادة مستخدمي ,وسائل التواصل إلى اتساع المجالات التطبيقية لاستخدامها ولا سيما في المجالات الاقتصادية والتي تتميز بتتبع الوضع الاقتصادي العام للدول ومؤسساتها وشركاتها العامة والخاصة ، وكذلك إلى ممارسة النشاطات الاقتصادية المختلفة من خلال تنفيذ الأعمال و متابعتها والتحقق الفوري من نتائجها المختلفة وأثرها في الأسواق المحلية والعالمية وذلك لتحسين عمليات التبادل التجاري وعمليات عرض الخدمات وتقصي نتائج مداولتها من تسويق و تحسين عمليات بيع الفعاليات الترفيهية وزيادة الفعالية التبادلية البينية من حيث التعامل مع مختلف مزودي الخدمات الترفيهيه .

ونظرا لسرعة انتشار وسائل التواصل الاجتماعي في كافة أنحاء العالم ، فأنه لا سبيل أمام الشركات المنظمة للفعاليات السياحية إلا الدخول على شبكات الإنترنت والتفاعل مع السوق العالمي المفتوح . ومستقبل وسائل التواصل الاجتماعي في العالم أصبح واعدا . وذلك لما في استخدام تلك الوسائل من مزايا تنعكس على زيادة الكفاءة الإدارية في المنظمات فانخفاض التكلفة على مقدمي الفعالية ومتلقيها ، وزيادة فرص الاختيار بالنسبة للمستفيد وفرص التسوق بالنسبة لمقدم الفعاليات الترفيهية لا بد أن يتيح فرصا جديدة أمام المنظمات للاستفادة من التقنيات الحديثة إن توسع في استخدام وسائل التواصل الاجتماعي يدل على مدى وعي المستخدمين و درجة مواكبتهم

للتطورات التكنولوجية في العالم ، وذلك في سبيل الوصول إلى ثقافة تساهم في تحقيق التقدم الاقتصادي و التنمية الاجتماعية .

أهمية البحث :

لقد غيرت وسائل التواصل الاجتماعي الكثير من ملامح واساليب واليات التسويق وتنشيط المبيعات والتاثير على الطلب العام والخاص التقليدية تعتبر وسائل التواصل الاجتماعي من ابرز الوسائل التفاعلية التى تشهد تطورا كبيرا وتسارعا في العالم اليوم، بحيث أصبحت ضرورة من ضروريات العمل في التبادل التجاري ، وقد امتد هذا التطور ليشمل مختلف المؤسسات ، ونتيجة لذلك فأن أهمية البحث تتجسد في محاولة الباحث في التعرف على واقع استخدام وسائل الاتصال الاجتماعي في المؤسسات السياحية والترفيهية داخل المملكة العربية السعودية ، ومدى تفهم الأوساط التجارية والقائمين والعاملين بالؤسسات المنظمة لقطاع الترفيه لطبيعة التطور في استخدام الاتصالات االاجتماعية واثرها على تنشيط الطلب الكلي على الخدمات السياحية وتحديدا المتعلقة بالترفيه

يمكن تحديد الاطار العام لمشكلة البحث من المؤشرات الاولية التي توصل اليها الباحث من خلال الاستطلاع الاولي الذى اجري على عينة الدراسة لمجموعة من العاملين فى مؤسسات تنظيم الفعاليات الترفيهية ومراجعة الادبيات التي تناولت موضوع وسائل التواصل الاجتماعي ومن هنا تكمن مشكلة البحث اولا من عدم معرفة المؤسسات العاملة في قطاع الترفيه الطرق الامثل فى استخدام وسائل التواصل الاجتماعي ثانيا القلق من حيث عدم قدرة وسائل التواصل الاجتماعي على تحقيق العوائد المادية المرغوب فى تحقيقها ثالثا ما زال هناك اعتماد على وسائل تسويق واعلام تقليدية سابقة.

يهدف هذا البحث إلى ما يلي :

1. الوقوف على مفهوم الواقع العملي لوسائل التواصل الاجتماعي .
2. التعرف على واقع وسائل التواصل الاجتماعي في المؤسسات المنظمة للفعاليات الترفيهية فى السعودية .

3. تحديد المصاعب والمعوقات التي تواجه تطبيق وسائل التواصل الاجتماعي في القطاع المستهدف.

يعد مجتمع الدراسة في هذا الموضوع جميع المؤسسات السياحية المنظمة لقطاع الترفيه في المملكة العربية السعودية

في ظل تحديد مشكلة البحث ومعرفة أهمية البحث ولتحقيق الأهداف وضعت هذه الفرضيات على النحو التالي:-

الفرضية الأولى: لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين وسائل التواصل الاجتماعي وبين زيادة الطلب على الفعاليات الترفيهية .

الفرضية الثانية: لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين الأهمية النسبية لعناصر وسائل التواصل الاجتماعي وبين ما يتم تقديمه للجهات المستفيدة.

اعتمد البحث في معالجة بحثه على الجوانب والأسس النظرية المعدة من المصادر الحديثة في هذا الجانب، أما الجانب التطبيقي فقد اعتمد البحث على المقابلات الشخصية و طرح استمارة استبيان على (100) مستفيد من الخدمات االترفيهية من فئات وأعمار مختلفة من داخل المملكة العربية السعودية. وتحليل الاستمارة إحصائيا للوقوف على أهم النتائج المتعلقة لعينة البحث و اختبار الفرضيات للوقوف على صحتها من عدمها، وباستخدام برنامج SPSS

الإطار النظري: رؤية 2030 في الترفيه: بناء صناعة ترفيهية:

اتخذت المملكة بالفعل خطوات لجعل طموحات رؤية 2030 في الترفيه حقيقة واقعة و ملموسة. لذلك كشفت عن خططها لبناء "مدينة ترفيهية" بجنوب الرياض تضم الكثير من المرافق الترفيهية. كما ستصبح الرياض موطنًا لمركزين تجاريين رئيسيين في المملكة. إضافة إلى ذلك قررت المملكة فتح دور السينما بعد حظر دام 35 عامًا. لذلك تهدف إلى فتح أكثر من 350 سينما في جميع أنحاء المملكة بحلول عام 2030، وسوف تكون هناك مناطق مشاهدة منفصلة للعائلات وللرجال غير المتزوجين ووجود

رقابة صارمة حتى لا تبتعد المملكة عن مباديء الدين الإسلامي. كذلك ستستضيف المملكة الكثير من المهرجانات الموسيقية والفعاليات الفنية كل عام

التركيز على الترفيه المحلي:

كثير من مواطني المملكة يسافرون إلى دبي والبحرين لقضاء العطلات والترفيه، فقد زار حوالي مليون مواطن سعودي دبي في عام 2017. لذلك فإن رؤية 2030 في الترفيه تهدف إلى تطوير وجعل المملكة وجهة للعطلات بين السياح المحليين والترفيه عن أنفسهم بالقرب من منازلهم وداخل وطنهم وزيادة خيارات الترفيه محليًا. كما تهدف الرؤية إلى مضاعفة إنفاق الأسرة على الترفيه بالسعودية إلى 6٪ بحلول عام 2030

أهم مشاريع رؤية 2030 في الترفيه:

مدينة القدية الترفيهية ــ عاصمة الترفيه في المملكة

يعتبر مشروع القدية من أهم الخطط التي وضعتها رؤية 2030 في الترفيه وتسعى المملكة إلى جعل الحلم حقيقة على أرض الواقع. تبلغ مساحة هذه المدينة الترفيهية 334 كيلومتر مربع وتبعد 40 كيلومتر عن الرياض. كما ستكون المدينة ثلاثة أضعاف مدينة ديزني وورلد الشهيرة في فلوريدا، وهو ما سيجعل القدية أكبر مدينة ترفيهية في العالم. وسيتم تقسيم المدينة إلى خمسة محاور رئيسية هي:

- الرياضة واللياقة البدنية.
- المتنزهات والمعالم السياحية.
- الحركة والتنقل.
- الفن والثقافة.
- الطبيعة والبيئة.

مشروع البحر الأحمر:

يمتد مشروع البحر الأحمر في المملكة على مسافة 200 كيلومتر من الساحل. كما سيتم إنشائه بهدف الاستفادة من الكنوز الطبيعية التي وهبها الله للمملكة. يقع المشروع على أرخبيل مكون من 90 جزيرة موجودة على ساحل الأحمر بين مدينتي أملج

الواقعة في تبوك و الوجه. يمتد مشروع البحر الأحمر على مساحة 28000 كيلومتر مربع أي ما يقارب مساحة بلجيكا. سيتم توفير العديد من الخيارات الترفيهية بالمشروع والتي تتناسب مع مختلف الأذواق من خيارات ضيافة داخلية وخارجية إلى المرافق الترفيهية. كذلك سيضم المشروع أحد أفضل المواقع في العالم لممارسة رياضة الغوص. سيتم الانتهاء من المرحلة الأولى من المشروع بحلول عام 2022 كما هو مقرر ولسوف يتضمن منتجع فاخر للغاية ومطار خاص ومرسى لليخوت.

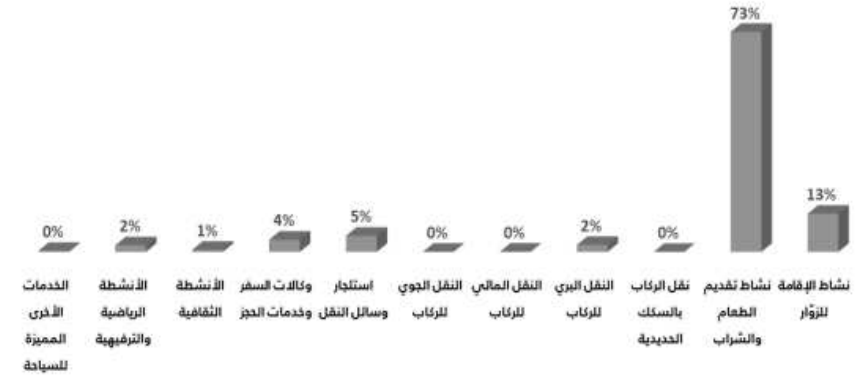
مشروع أمالا ـ ريفييرا الشرق الأوسط:

تم اشتقاق اسم مشروع "أمالا" من كلمة "الأمل". سيتضمن المشروع الكثير من المرافق الترفيهية الممتعة والجذابة والتي ترتكز على الرياضة واللياقة البدنية والمنتجعات الفاخرة المطلة على البحر. يبعد المشروع حوالي 800 كيلومتر شمال مدينة جدة ويمتد 12 كيلومتر على طول الساحل الشمالي الغربي للمملكة. تهدف رؤية 2030 في الترفيه إلى جعل مشروع أمالا منتجعًا فاخرًا ووجهة طبيعية للتعافي والاستجمام من أجل الاستدامة والحفاظ على البيئة الطبيعية الفريدة من نوعها واستغلالها أمثل استغلال.

حديقة الملك سلمان ـ قلب الرياض الأخضر وأحد أهم مشاريع رؤية 2030 في الترفيه:

بمساحة إجمالية تبلغ 13 مليون متر مربع، تهدف حديقة الملك سلمان لأن تكون أكبر حديقة في العالم. كما أن مساحتها تبلغ حوالي أربعة أضعاف مساحة سنترال بارك في مدينة نيويورك. ومن المتوقع أن تقدم الحديقة العديد من المرافق والأنشطة البيئية والثقافية والفن والرياضة. كذلك سيتم ربط المنتزه بست طرق رئيسية وطرق سريعة، وستتصل بخمسة محطات مترو وعشر محطات نقل سريع لضمان إمكانية وصول المواطنين إليها.

شكل (1) التوزيع النسبي للمنشآت السياحية في الأنشطة المميزة للسياحة بالمملكة حسب النشاط الاقتصادي

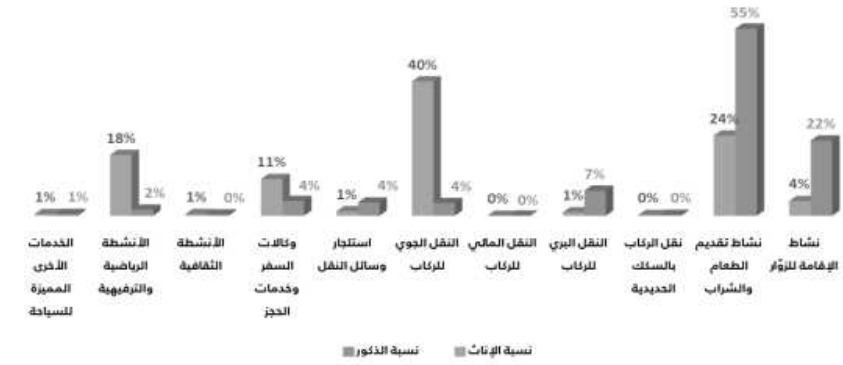


يوضح الشكل التوزيع النسبي للمنشات السياحية فى الانشطة المميزة للسياحة فى المملكة العربية السعودية استحوذ نشاط الرياضة والترفيه 2٪

Total tourism establishments by establishment size and economic activity 2018

	Economic activity	الجملة Total	250 مشتغل فأكثر 250+ Employees	249 - 50 مشتغل 50-249 Employees	49 - 6 مشتغل 6-49 Employees	أقل من 6 مشتغلين Less than 6 Employees	النشاط الاقتصادي	
10	Sports and Recreational Activities	1,570	0	31	361	1,178	الأنشطة الرياضية والترفيهية	10
11	Other Specific Tourism Characteristic Services	237	0	7	29	201	الخدمات الأخرى المميزة للسياحة	11

شكل (7) التوزيع النسبي للمشتغلين في الأنشطة المميزة للسياحة حسب الجنس والنشاط الاقتصادي



السياحة والترفيه والرياضة

الأنشطة الترفيهيه بحسب نوع الفعالية والفئه المستهدفه لعام 2019 م

Activity and Target Group, 2019 A.D

جدول 17-8

نوع الفعالية	الاجمالي Total			عائلات Family only			رجال فقط Male only			نساء فقط Female only		
	عدد الفعاليات N. of events	أيام فعاليات N. Events Days	عدد الحضور N. of Attendees	عدد الفعاليات N. of events	أيام فعاليات N. Events Days	عدد الحضور N. of Attendees	عدد الفعاليات N. of events	أيام فعاليات N. Events Days	عدد الحضور N. of Attendees	عدد الفعاليات N. of events	أيام فعاليات N. Events Days	عدد الحضور N. of Attendees
الفعاليات الحية	278	3752	3,959,737	38	224	430,040	2	2	780	10	23	20,205
المهرجانات	269	4383	26,475,286	57	1308	5,165,430	2	8	114,100	4	12	10,341
المسارح	52	233	284,244	10	33	20,514	0	0	0	2	5	838
الرياضة الترفيهية	28	529	1,298,599	5	80	191,692	0	0	0	2	14	12,445
الألعاب الإلكترونية	9	40	143,323	0	0	0	0	0	0	0	0	0
المعارض	54	847	2,538,269	12	95	102,508	0	0	0	4	15	18,928
المجموع	690	9784	34,699,458	122	1740	5,910,184	4	10	114,880	22	69	62,757

السياحة والترفيه والرياضة

إجمالي عدد الفعاليات بحسب المناطق الإدارية لعام 2019 م

Activities by Region , 2019 A.D

جدول 17-10

المنطقة	جملة الفعاليات Total Entertainment Activities						نسبة التغير % of Change %		
	2019			2018					
	فعاليات Events	أيام فعاليات Events Days	الحضور Attendees	فعاليات Events	أيام فعاليات Events Days	الحضور Attendees	فعاليات Events	أيام فعاليات Events Days	
الرياض	310	6,052	17,017,518	124	953	3,566,755	150	535	
مكة المكرمة	180	2,482	11,379,363	174	1,053	8,067,778	3	136	
المدينة المنوره	21	125	434,735	29	197	505,392	-28	-37	
القصيم	11	147	1,517,494	10	134	953,614	10	10	
المنطقة الشرقية	119	708	3,052,190	140	601	3,238,214	-15	18	
عسير	13	140	302,317	15	114	2,683,174	-13	23	
تبوك	4	15	201,268	9	24	182,451	-56	-38	
حائل	13	54	97,051	13	74	252,203	0	-27	
الحدود الشمالية	3	14	58,113	5	11	148,603	-40	27	
جازان	6	15	463,044	13	43	316,871	-54	-65	
نجران	2	5	46,500	5	44	284,560	-60	-89	
الباحة	5	17	60,704	3	8	265,621	67	113	
الجوف	3	10	69,161	7	24	119,131	-57	-58	
المجموع	690	9,784	34,699,458	547	3,280	20,584,367	26	198	

الام and	مناحف خاصة Private museums		مناحف طبيعية Natural Museums		مناحف الاثار والتراث والتاريخ Archeology, Heritage and History Museums		
عددها umber	الزوار Visitor	عددها Number	الزوار Visitor	عددها Number	الزوار Visitor	عددها Number	
6660	...	121	1829	1	406636	18	2013
7468	...	134	2625	1	622449	20	2014
7602	...	149	1865	1	642394	21	2015
8043	...	170	1130	1	596655	22	2016
8209	...	173	706	1	568760	20	2017
8499	303162	195	3308	4	1083099	33	2018
...	...	...	...	...	...	...	2019
urism & National Heritage					المصدر : الهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني		

جدول (1) الفعاليات السياحية الرئيسة القائمة بالمملكة

الفعالية	النوع
مهرجان الجنادرية	ثقافة وتراث
جائزة الملك عبد العزيز للابل بأم رقيبة	ثقافة وتراث
رالي حائل والفعاليات المصاحبة	رياضة ومغامرات
سوق عكاظ "الطائف"	ثقافة وتراث
ملتقى الطيران السعودي بالرياض	رياضة ومغامرات
مهرجان الصحراء بحائل	ثقافة وتراث
مهرجان الرياض للمأكولات	سياحة
مهرجان الرياض للتسويق والترفيه	سياحة/ تسوق/ ترفيه
مهرجان التمور بالقصيم	سياحة/زراعة/تسوق
مهرجان جدة غير	سياحة/ تسوق/ ترفيه
مهرجان ابها السياحي	سياحة / ترفيه
مهرجان الغضا في عنيزة	سياحة/ بيئي/ ثقافة وتراث
مهرجان الزيتون بالجوف	سياحة/ زراعة
مهرجان الحريد "فرسان"	سياحة/ ثقافة وتراث
مهرجان القرية التراثية . رجال المع	سياحة/ ثقافة وتراث

جدول (2)الفعاليات السياحية الجديدة بالمملكة

الفعالية	النوع
مهرجان الساحل الشرقي	سياحة/ ثقافة وتراث
مهرجان القهوة بالرياض	سياحة/ ثقافة وتراث
مهرجان المانعية للرياضات الصحراوية	سياحة/ رياضة ومغامرات
مهرجان البادية " بيشا"	سياحة/ ثقافة وتراث
مهرجان العلا	سياحة/ ثقافة وتراث
مهرجان ريف الاحساء	سياحة/ ثقافة زراعة
مهرجان الصقور " الحدود الشمالية"	سياحة/ ثقافة وتراث

مؤشرات الاداء في قطاع المعارض والمؤتمرات في بعض دول العالم

البيان	امريكا	كندا	المانيا
عدد الفعاليات الاساسية (فعالية)	1.8مليون	670 الف	2.7 مليون
عدد المشاركين (مليون مشارك)	205	71	338
العائد الاقتصادي المباشر (مليار دولار)	263	32	89
عدد الوظائف الدائمة (وظيفة)	1.7 مليون	550 الف	-
% من الناتج المحلى الإجمالي	1.8	2.0	-
المصدر	جمعية السفر الامريكية	منظمة MPI	هيئة المعارض والمؤتمرات بألمانيا

[4] تقارير منظمة السفر الأمريكية

[5] المنظمة الدولية لمحترفي الاجتماعات (MPI).

وسائل التواصل الاجتماعي فى المملكة العربية السعودية:

الهيئة العامة للإحصاء: (98,43٪) من الشباب السعودي يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي

أصدرت الهيئة العامة للإحصاء ، نتائج "مسح تنمية الشباب لعام 2019 "، ونشرته عبر موقعها الرسمي على شبكة الإنترنت www.stats.gov.sa ويهدف مسح "تنمية الشباب السعودي" والذي تم تنفيذه خلال الربع الثاني من عام 2019م إلى توفير العديد من المؤشرات المهمة حول واقع الشباب في مختلف النواحي: الاجتماعية والديموغرافية والاقتصادية، وإبراز القضايا والتحديات التي تواجه الشباب، وإتاحة الفرصة للتعرف على احتياجاتهم، واستخراج العديد من المؤشرات والمقاييس، وبعض البيانات التفصيلية الأخرى حول التعليم والحالة العملية والاقتصادية، وكذلك قياس المشاركة المجتمعية وقياس مستوى معرفة الشباب بأساسيات الإسعافات الأولية والسلامة المنزلية والمرورية.

وأوضحت نتائج المسح أن نسبة الشباب الذين يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي بلغت (98,43٪) بلغت نسبة الذكور منهم (98,63٪)، ونسبة الإناث (98,22٪)، في حين بلغت نسبة الشباب الذين أثَّرت شبكات التواصل الاجتماعي على علاقتهم الاجتماعية (35,83٪) بلغت نسبة الذكور منهم (36,81٪) ونسبة الإناث (34,80٪)، كما بلغت نسبة الشباب الذين لديهم معرفة تامة بأساسيات الإسعافات الأولية (19,21٪) نسبة الذكور منهم (23,17٪)، ونسبة الإناث (15.09٪). تجدر الإشارة إلى أن نسبة السكان السعوديين للفئة العمرية من (0 - 34) سنة من اجمالي السكان تبلغ (67.02٪

انتشرت بشكل كبير وسائل التواصل الاجتماعي في الآونة الأخيرة وأصبحت هي الوسيلة الوحيدة التي فرضت سيطرتها على جميع المجتمعات وأصبح مستخدميها يتجاوزون المليارات وأصبحت وسيلة شديدة التأثير في المجتمعات والأسر بشكل كبير وخطير وذلك لأنها أصبحت تستخدم أساليب جذب لا حصر لها فهي تستهوي متابعيها

من جميع الفئات ومن جميع الأعمال وهو ما يجعلها سلاح ذو حدين فهي من شأنها زيادة ثقافة المرء وحثه على العديد من القيم الإيجابية ولكنها على النقيض ساهمت بشكل كبير في فرض الكثير من السلوكيات السيئة والتي أصبح المجتمعات وخاصة المجتمعات تعاني منها معاناة شديدة . لقد خضعت المجتمعات في الآونة الأخيرة إلى العديد من التحولات والتغيرات في جميع مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية أثرت في بنيتها وتركيبتها واستقرارها.

مفهوم مواقع التواصل الاجتماعي:

للوصول إلى عملاء جدد ، تكلف وسائل التواصل الاجتماعي أقل بكثير من القنوات التقليدية وهناك عدة تعريفات خاصة بمفهوم مواقع التواصل الاجتماعي فمنها:

- أنها شبكة تضم مجموعة من الأفراد لهم نفس الاهتمامات والميول والرغبة في تكوين بعض الصداقات من خلال استخدام الشبكة العنكبوتية.
- كما يمكن تعريف مواقع التواصل الاجتماعي بأنها " منظومة من الشبكات الإلكترونيّة التي تسمح للمشترك فيها بإنشاء موقع خاص به، و من ثم ربطه عن طريق نظام اجتماعي إلكتروني مع أعضاء آخرين لديهم الاهتمامات والهوايات نفسها".
- ما يمكن تعريف مواقع التواصل الاجتماعي بأنها مقهى اجتماعي يجتمع في بعض الأفراد للقيام بتبادل المعلومات فيما بينهم مع وجود فارق بين المقهى الحقيقي والمقهى التكنولوجي وهو أنك تستطيع حمل هذا المقهى التكنولوجي أينما كنت.

أنواع مواقع التواصل الاجتماعي:

ما يقرب من 57٪ من العملاء يفضلون استخدام منصة التواصل الاجتماعي للتواصل مع خدمة العملاء ونتيجة لانتشار العديد من المواقع الخاصة بالتواصل الاجتماعي فإنه هناك صعوبة في حصر جميع المواقع الخاصة بذلك النشاط- التواصل الاجتماعي- من المتوقع أن يرتفع عدد مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي إلى 4.41 مليار في عام 2025. يظل LinkedIn و Facebook الخيار الأفضل لمجتمع

الأعمال لإشراك عملائهم إلا أنه بالرغم من تعدد تلك المواقع يظل هناك بعض المواقع تعد هي الأبرز في هذا المجال ألا وهي:

1ـ الفيس بوك:

هو موقع من مواقع التواصل الاجتماعي، يسمح للمشتركين به بالتواصل مع بعضهم البعض عن طريق استخدام أدوات الموقع وتكوين روابط وصداقات جيدة من خلاله، كما يسمح للأشخاص الطبيعيين بصفتهم الحقيقية أو الأشخاص الاعتباريين كالشركات والهيئات والمنظمات بالمرور من خلاله وفتح آفاق جديدة للتعريف المجتمع بهويتهم.

2ـ تويتر:

هو أحد مواقع التواصل الاجتماعي التي ساهمت بشكل كبير في بعض الأحداث السياسية الهامة التي جرت في الفترة الأخيرة في العديد من البلدان سواء كانت البلدان العربية أم الأجنبية، فهو موقع مخصص لإرسال تغريدات صغيرة كان لها شديد الأثر في الأحداث التي جرت على الساحة في الآونة الأخيرة. يصل حجم الرسائل النصية الصغيرة التي يرسلها برنامج توتير إلى 140 حرفًا للرسالة الواحدة.

3ـ اليوتيوب:

على الرغم من اختلاف بعض الآراء حول كون اليوتيوب موقع للتواصل الاجتماعي أم موقع لرفع ملفات الفيديو، إلا أن هناك رأي يقول بأنه موقع يجمع بين النشاطين وهو ما يميزه عن غيره وذلك نتيجة للضغط الهائل على مشاهدة الفيديوهات التي تنشر من خلاله وهو ما يدفع بعض المشتركين للمشاركة بإدلاء آراءهم ووضع تعليقات على الفيديو المنشور وهو ما يفتح مجال للتواصل الاجتماعي مع غيرهم من متابعي نفس الفيديو.

4ـ لينكد إن

لينكد إن من الشّبكات الاجتماعيّة المهنيّة المتخصّصة، فهي لا تُعنى بالتّفاصيل الشّخصية كالفيسبوك مثلاً، بل تسعى لإظهار مهارة الفرد وقدرته على القيام بعمله وإنجازاته الوظيفيّة إضافة إلى خبراته في التّخصص والعمل؛ حيث يهدف فيهما المشترك إلى التّواصل مع رؤساء الشّركات وأصحاب القرارات في المؤسسات، بالإضافة الى ذلك، فيستطيع المُستخدم أيضاً أن يطوّر من مهاراته الوظيفيّة عن طريق العديد من النّقاشات والحوارات التي تدور بين أعضاء التّخصص الواحد والاهتمامات المشتركة. يُعتبر اللينكد إن وسيلة إلكترونيّة يسوّق بها الفرد لنفسه ولخبراته استخدم 40 مليون شخص موقع LinkedIn للبحث عن عمل لأن هذه هي الشبكة الاجتماعية الأكثر ثقة في العالم

5ـ جوجل بلس

شبكة اجتماعيّة أخرى بحُلّة جديدة تتميّز بسهولة التّواصل والسّعة غير المحدودة للتّخزين، ولا تُعتبر شبكة جوجل بلس الخدمة الأولى التي أطلقتها شركة جوجل في مجال التّواصل الاجتماعي، فمن إحدى خدماتها أيضاً جوجل بَز (بالإنجليزيّة: Google Buzz) والتي باءت بالفشل بعد فترة قصيرة من الزّمن. أمّا حاليّاً مع جوجل بلس، فقد عادت جوجل لتنافس شبكات التّواصل الاجتماعيّة الأولى كالفيسبوك والتّويتر.

6- يعتقد 59 ٪ من المعلنين أن Instagram يقدم أعلى معدل مشاركة بين قنوات التواصل الاجتماعي

حقائق عن وسائل التواصل الاجتماعي :

1. يبلغ عدد مستخدمي التواصل الاجتماعي النشطين يومياً 3.78 مليار مستخدم
2. تحتل فيسبوك الريادة بين المنصات المنافسة، إذ يبلغ عدد مستخدميها النشطين شهرياً 2.32 مليار مستخدم حول العالم.
3. أكثر فئة عمرية تستخدم شبكات التواصل الاجتماعي بشكل يومي هي تلك التي تراوح أعمارها ما بين 18- 29 عاماً، بنسبة 84٪. تليها فئة 30- 49

سنة بعدها بنسبة 81٪، ثم 50- 64 سنة بنسبة 73٪، وأخيراً فئة 65 سنة وما فوق، بنسبة 45٪

4. يقضي كل شخص في المتوسط ساعتين و25 دقيقة من وقته يومياً على منصات التواصل.
5. يرى 73٪ من المسوقين أن التسويق عبر التواصل الاجتماعي له أثر على أعمالهم، ومنهم من يرى أن الأثر كبير جداً.
6. يستخدم 54٪ من المتصفحين التواصل الاجتماعي للبحث عن منتجات، ويدل هذا على مدى قوة هذه المنصات في ترويج السلع والخدمات التجارية.
7. ٪91 من جميع مستخدمي التواصل الاجتماعي يدخلون إلى تلك المنصات من خلال هواتفهم الذكية، كما أن 80٪ من إجمالي الوقت الذي يقضيه الناس على هذه المنصات يكون من الهواتف الذكية.

أهمية الاتصال الاجتماعي:

يتفق علماء الاجتماع والاتصال على أهمية وسائل الاتصال الجماهيري، في إحداث التغيير الاجتماعي المقصود داخل المجتمع. ولا يمكن أن يحدث أي تغيير في المجتمع بمعزل عن استخدام وسائل الاتصال الجماهيري، التي تُعد من ابرز الأدوات المهمة والرئيسية في مخاطبة الشريحة المستهدفة ، وشرح ونقل تلك التغييرات الجديدة، والمعلومات والبيانات التي ستحدث في القطاع المستهدف والمجتمع وفي بنيانه ووظائفه، حتى يعرف كل فرد دوره ومكانته، وفقاً للتغيير الذي سيطرأ على المجتمع. وتُعد وسائل الاتصال الجماهيري ذات أثر بالغ في تكوين الرأي العام Public Opinion وتغيير مساراته، لا سيما في االاسواق والقطاعات والمجتمعات المسارعة فى النمو . إن الاتصال الجماهيري يسهم في توسيع المدارك والأفكار، ويستحث دوافع الجماهير ويستثير انتباههم لحاجات ورغبات جديدة، ويثير لديهم الإحساس بالمشاركة، فيما يجري من أحداث وفعاليات. وتمثل وسائل الاتصال الجماهيري المحور الأساسي لنشر الثقافة وترسيخ مكونات الحضارة، خاصة عندما تكون المادة الإعلامية مُصاغة

بصورة تتفاعل مع متطلبات المجتمع وتطلعاته وأهدافه وقيمه، على نحو يتميز بالصدق والأمانة والاعتماد على الطاقات الخلاقة، وأصحاب العطاء والخبرة العالمية.

كما يمكن لوسائل الاتصال الجماهيري في الوقت الحديث أن تكون عظيمة الفائدة، في التعليم، والتعلم الذاتي، ومعرفة كافة الاحتياجات الناقصة ومن ثم تلبيتها من خلال الفعاليات الترفيهية . كما تستطيع أن تتحمل نصيباً أكبر من نقل الاحداث والبيانات في ظل التركيز عليها.

دوافع استخدام مواقع التواصل الاجتماعية :

هناك العديد من الدوافع التي تدفع الأفراد لاستخدام مواقع التواصل الاجتماعي الجماهيرية وتتباين تلك الدوافع من حيث الأهداف والأسباب سنوضحها كما يلي:

1ـ بعد المسافات بين الأهل والأقارب:

أدى بعد المسافة بين الأهل والأقارب واضطرار بعض الأشخاص المقربين للسفر لدواعي العمل أو العلاج إلى محاولة البحث على طريقة ووسيلة للتواصل مع هؤلاء الأشخاص، وكان ذلك سببا هاما للجوء إلى استعمال مواقع التواصل الاجتماعي.

2ـ المشكلات الأسرية:

يلجأ الكثير من الأفراد إلى استخدام مواقع التواصل الاجتماعي كهروب من المشكلات الأسرية التي تحدث داخل المنزل، فيلجأ الفرد إلى البحث عن أصدقاء جدد كمحاولة للبعد عن ذلك التوتر.

3ـ عدم وجود فرص للعمل:

يلجأ الكثير من الشباب إلى مواقع التواصل الاجتماعي كنتيجة للبطالة وعدم توافر فرص عمل يفرغ فيها الشباب طاقته وقدرته على العطاء والإنجاز، فيتجه إلى مواقع التواصل الاجتماعي للهروب من ذلك الواقع المرير.

4ـ أوقات الفراغ:

يقوم البعض بملء وقت الفراغ عن طريق التحاور مع بعض الأصدقاء وتكوين صداقات جديدة في محاولة منهم للقضاء على الشعور بالملل والرغبة في التجديد وخلق جو اجتماعي وراء شاشات الكمبيوتر.

مفهوم الطلب :

يقصد بالطلب على انه الطلب الفعال الحقيقي على السلعة او الخدمة او الفعالية أي رغبة المستفيد او الشريحة المستهدفة في شراء تلك السلعة او الخدمة او الفعالية الترفيهية مقرونة بقدرته المالية على شراءها فالرغبة في الفعالية الترفيهية لا تكفي وحدها حتى يصبح الطلب فعال وحقيقي أي له تأثير على سوق تلك الفعالية بل يجب أن تقترن الرغبة مع القدرة المالية والاستعداد لدفع السعر المستحق لتلك الخدمات

العناصر المحددة والمؤثرة على الطلب والتي يمكننا قياس أثارها كماً ما يلي :

1 - سعر الفعالية موضوع الدراسة.

2 - عدد المستفيدين والراغبين بالفعالية .

3 - أذواق الجمهور المستهدف وتفضيالتهم .

4 – توقعات المستفيدين من الفعالية ومخرجاتها .

5 – أسعار الفعاليات الاخرى .

مفهوم التنشيط :

يرتكز مفهوم التنشيط على عملية التحفيز والحث على فعل مجموعة من العمليات بهدف التأثير على السلوك الشرائي للشريحة المستهدفة اتجاه خدمة محددة او فعالية ما

الدراسات السابقة:

1- دراسة آل ربيعة (2007)، "أثر استخدام الإنترنت على ترويج السياحة في دولة الإمارات العربية المتحدة هدفت الدراسة إلى التعرف على أثر استخدام الإنترنت ووسائل التواصل الجماهيري على ترويج السياحة في دولة الإمارات العربية المتحدة، حيث تبين عدم وجود الاهتمام الكافي من قبل الشركات السياحية الامارتية باستخدام الانترنت لترويج السياحة في دولة الإمارات العربية المتحدة. شمل مجتمع

الدراسة الشركات العاملة في قطاع السياحة في دولة الإمارات العربية المتحدة، بالإضافة الى السياح العرب والأجانب الوافدين لدولة الإمارات العربية المتحدة، حيث تم توزيع الاستبيانات على المجتمع كاملاً، والبالغ (84) شركة، استرد منها (59) استبانه وقد تم استبعاد (5) استبيانات لعدم اكتمال تعبئتها، وبذلك فإن مجتمع الدراسة قد انحصر في (54) شركة فقط أما العينة فقد تكونت من (54) مديراً يمثلون هذا المجتمع.

فقد توصلت نتائج الدراسة إلى مايلي:

1. إن الموقع الإلكتروني يوفر إمكانية لجمع المعلومات عن العملاء الحاليين والمرتقبين ويدعم جهود وكلاء البيع الشخصي والمندوبين في التعامل مع السياح المستهدفين.
2. يضم الموقع الإلكتروني تقارير وإيضاحات حول الشركة والسياحة الإماراتية ويقدم توضيحاً للتسهيلات التي تمنحها الحكومة الإماراتية للسياح مثل التأشيرات المجانية والخصومات التشجيعية.
3. يؤمن الموقع الإلكتروني فرصة كبيرة لزيادة الحصة السوقية في قطاع السياحة.

وأوصت الدراسة بما يلي:

1. زيادة الاهتمام بالمواقع الإلكترونية المخصصة لتلقي الشكاوى والاعتراضات والملاحظات والمقترحات حول السياحة في دولة الإمارات العربية المتحدة.
2. العمل على تنظيم حملات تسويقية وإعادة تشكيل استراتيجية التسويق السياحي عبر الإنترنت.
3. دراسة هسيا وكين (Hsia & Chang 2009). تحسين جودة الخدمة في التسويق عبر الإنترنت من خلال تطبيق sigma 6

Enhancement of Service Quality in (2009 Hsia; Chen & Chen, Internet – Marketing through Application of the Six Sigma Process

قام هسيا وكين بدراسة هدفت إلى تحسين جودة الخدمة في التسويق عبر الانترنت من خلال تطبيق عمليات (six sigma) حيث تم استخدام نظام ضبط الجودة لإنشاء نظام يسهم في تعزيز رضا المستهلك عن جودة الخدمة للمنتج أو الخدمة المسوقة عبر الانترنت، واعتمدت هذه الدراسة خمس خطوات لتحقيق ذلك أولها: تعريف الرضا عن جودة الخدمة وأهميته. وثانيها: قياس قبول المستهلك باستخدام استبانه تقيس الرضا والأهمية، ومن ثم هيكلة مصفوفة أداء جودة الخدمة لقياس انخفاض الأهمية وارتفاع الرضا، وقياس ارتفاع الأهمية وانخفاض الرضا لأبعاد الخدمة. وثالثها: التحليل، بهدف هيكلة رسم الآثار والأسباب التي تحدد إبعاد الخدمة المعيبة والتي تمثل السبب الرئيس، ومن ثم يتم تعريف الأسباب الكامنة وراء ظهورها من أجل تحديد استراتيجيات الخدمة الخاصة بذلك. ورابعها: التحسين، ويستخدم تطوير وظائف الجودة في تحديد الإستراتيجيات الخدمة الحرجة كأهداف للتحسين المستمر وتقييم جديد للرضا عن أداء أبعاد الخدمة المعيبة لتحديد، و لتأكيد على اكتمال التحسين في جميع الخدمات المعيبة والخطوة الخامسة والأخيرة: الضبط من خلال التركيز على قسم الصيانة والتسويق وإجراءات معايير التشغيل ونظم إدارة المعرفة. إن تطبيق نظام ضبط ألجوده وفقا لعمليات six sigma سيسهم في تعزيز جودة الخدمة للمنتج أو الخدمة المسوقة عبر الانترنت مما يعزز سلوك المستهلك الشرائي ويعزز أداء الأعمال.

3- دراسة هيونج (Heung 2003) مدى استخدام الانترنت من قبل السائحين الدوليين :الاسباب والمعوقات.

Internet usage by international travelers: reasons (2003 Heung), and barriers

دراسة هيونج فهدفت إلى تحديد مستويات استخدام الانترنت كمصدر معلومات ووسيلة شراء المنتجات من قبل السائحين في سبع دول وقد تم اخذ عينة مؤلفة من 1114سائح وأظهرت نتائج الدراسة أن 30٪ من السائحين يستخدمون الإنترنت للحجز أو شراء أي منتج سياحي وكانت هذه النسبة تزيد لدى السائحين القادمين من الدول الغربية الأكثر علماً وأعلى مستوى في الدخل.

3- عبدالغي، 2005)بعنوان: دور الانترنت في تغيير الاستراتيجيات التسويقية وتوجه العملاء نحو السوق الالكترونية.ً هدفت الدارسة إلى الكشف عن دور الانترنيت في تغييرً الاستراتجيات التسويقية وتوجه العملاء نحو السوق الالكترونية . أظهرت ىتائج الدراسة ان التصورات والمشاعر تشكل المحددات للسلوك التجريبي للتسوق المباشر عبر الانترنيت واظهرت ان السلوك الشرائي للمستهلك يسعى للترفية ويرتبط فى الحالة المزاجية للعملاء واظهرات الدراسة تزايد الاهتمام بوسائل الواصل الجماهيري للوصول الى اعلى نسب الزيادة فى المبيعات واهتمام بوعي القائمين على هذة الوسائل كفلسفة مستقبلية قى ظل التحول الى الاقتصاد الرقمي .

5- The Emergence of The Social Media Empowered consumer (O'Brien, 2011

هدفت الدراسة على مدى تاثير وسائل التواصل الجماهيري على ادارة علاقات الزبائن التقليدية وعلى المفاهيم التسويقية فى الشركات الايرلندية حيث قام الباحث باعتماد مصادر مختلفة ومتعددة فى جمع البيانات وكانت على مرحلتين المرحلة الاولي اجراء مقابلات مع المختصين المهنيين والادارين فى هذا المجال والمرحلة الثانية مع مجموعات التركيز على المستهلك وقد توصلت هذه الدراسة الى ان الاعمال قد تغيرت بشكل كبير نتيجة استخدام التواصل الجماهيري كما تلعب هذه الشبكات دورا كبير فى تسهيل تشكيل العلاقات بين المنظمة والزبون من حيث اكتساب الزبائن وانها اكثر قدرة على المحافظة عليهم .

التحليل الإحصائي

لقد تم استخدام كل من الإحصاء الوصفي والإحصاء التحليلي لعرض النتائج واختبار الفرضيات

أولا : وصف عينة الدراسة

جدول رقم (1)

يمثل توزيع عينة الدراسة حسب فئات العمر

العمر	التكرار	التكرار النسبي
25 - 30 سنة	13	56
31 - 40 سنة	6	24
41 - 50 سنة	5	20
51 فما فوق	1	4
المجمــوع	25	100

نلاحظ إن ما نسبته 56٪ من عينة الدراسة تتراوح أعمارهم ما بين 25 - 30 سنة بينما 24٪ من عينة الدراسة تتراوح أعمارهم بين 31 - 40 سنة و 20٪ من عينة الدراسة تتراوح أعمارهم بين 41 - 50 سنة في حين إن 4٪ من عينة الدراسة تزيد أعمارهم عن 51 سنة .

جدول رقم (2)

يمثل توزيع عينة الدراسة حسب المؤهل العلمي

فئات المؤهل العلمي	**التكرار**	***التكرار النسبي***
ثانوية	4	16
دبلوم	6	24
بكالوريوس	8	32
دراسات عليا	7	28
المجموع	25	100

نلاحظ إن 16٪ من عينة الدراسة يحملون مؤهل ثانوية عامة بينما 24٪ من عينة الدراسة يحملون مؤهل دبلوم أما 32٪ من عينة الدراسة يحملون البكالوريوس و 28٪ من عينة الدراسة يحملون مؤهل دراسات العليا .

جدول رقم (3)

يمثل توزيع عينة الدراسة حسب سنوات الخبرة في التسويق الالكتروني

المادة	التكرار	التكرار النسبي
1 - 5	9	36
6 - 10	6	24
11 - 15	7	28
16 فما فوق	3	12
المجموع	25	100

نلاحظ أن ما نسبته 36٪ من عينة الدراسة تتراوح مدة خبرتهم في التسويق من 1 - 5 أما 24٪ من عينة الدراسة تتراوح مدة خبرتهم من 6 - 10 و 28٪ من عينة الدراسة تتراوح مدة خبرتهم من 11 - 15 سنة و 12٪ من عينة الدراسة تزيد مدة خدمتهم عن 16 سنة .

جدول رقم (4)

يمثل توزيع عينة الدراسة حسب سنوات نوع النشاط

المادة	التكرار	التكرار النسبي
تجاري	7	28
خدمي	18	72
المجمـوع	25	100

نلاحظ أن ما نسبته 24٪ من عينة الدراسة يعملون في التجارة و 76٪ من عينة الدراسة يعملون في قطاع الخدمة .

جدول رقم (5)

هل تستخدم الشركة وسائل التواصل الاجتماعي في تسويق فعالياتها بفاعلية

الإجابة	التكرار	التكرار النسبي
نعم	18	72
لا	7	28
المجموع	25	100

يتبين من الجدول أعلاه أن نسبة 72٪ من عينة الدراسة وسائل التواصل الاجتماعي في تسويق فعالياتها**تحليل الفرضيات**

الفرضية الأولى :

هناك علاقة بين ,وسائل التواصل الاجتماعي وزيادة الطلب على الفعاليات الترفيهية

تحليل النتائج لاختبار الفرضية الأولى

T المحسوبة	T الجدولية	T المعنوية	النتيجة
11,78	2,0096	0,0001	رفض

فقد تم استخدام اختبار T - Test for paired sample ونجد من مطالعتنا لنتائج الحاسب في الجدول السابق إن قيمة (T المحسوبة = 11,78) اكبر من قيمتها الجدولية ، وهذا يعني إن هناك علاقة بين وسائل التواصل الاجتماعي وزيادة الطلب على الفعاليات الترفيهية.

الفرضية الثانية

هناك علاقة بين وسائل التواصل الاجتماعي وبين ما يتم تقديمه للجهات المستفيدة.

تحليل النتائج لاختبار الفرضية الثانية

T المحسوبة	T الجدولية	T المعنوية	النتيجة
13,33	2,0096	0,0001	رفض

فقد تم استخدام اختبار T - Test for paired sample ونجد من مطالعتنا لنتائج الحاسب في الجدول السابق إن قيمة (T المحسوبة = 13,33) اكبر من قيمتها الجدولية .

وهذا يعني أن هناك علاقة بين وسائل التواصل الاجتماعي وبين ما يتم تقديمه للجهات المستفيدة..

الاستنتاجات والتوصيات :

1- أهمية وسائل التواصل الاجتماعي تتمثل تعزيز إمكانية منظمات الغعاليات الترفيهية والحصول على حصص جيدة فى القطاعات المستهدفة

2- أظهر البحث إن وسائل التواصل الاجتماعي تسهل عمليات الوصول للشرائح المستهدفة .

3- أظهر البحث إن وسائل التواصل الاجتماعي تعمل على زيادة اوتنشيط الطلب الكلي على الفعاليات الترفيهية.

4_ أظهر البحث أن وسائل التواصل الاجتماعي ذات تكلفة اقل من باقي عناصر ووسائل التسويق الاخرى

5_ أظهرت النتائج من عينة البحث أن واقع استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تلك المنظمات قد بدأ بالاهتمام والعمل به بالشكل الذي يظهر تحسنا في العمليات البيعية رغم أن هنالك بعض الصعوبات للحداثة في الاستخدام .وبالتالي يبشر هذا الواقع إلى رؤية مستقبلية جيدة لتحسن استخدام هذا النوع من وسائل الوصول للمستفيدين .

6_ الحصول على الدعم لمفهوم وسائل التواصل الاجتماعي في جميع أقسام المنظمة مسألة في غاية الأهمية

7_ الاستفادة من تجارب الجهات التي خاضت هذا المجال .

المصادر العربية

1) وزارة السياحة السعودية
2) أبو رمان اسعد و الديو جي،أبي سعيد ،" التسويق السياحي والفندقي) المفاهيم والاسس- العلمية عمان. الطبعة الاولى،2004
3) خالد مقابلة ،علاء السرابي ،التسويق السياحي الحديث ،دار وائل للنشر،عمان ،2000
4) بشير عباس العلاق وعلي محمد ربايعة: الترويج والإعلان التجاري، أسس ونظريات - الطبعة الأولى، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن، 2007
5) طلعت أسعد عبد الحميد: الإتصالات التسويقية المتكاملة(طريق المباشر إلى قلب وفكر - العميل)، الطبعة الثانية، مطبعة النيل، مصر، 2009
6) الاحصاءات العامة السعودية
7) حمزة إسماعيل أبو شنب "تقنيات التواصل الاجتماعي .. الاستخدامات والمميزات .2013
8) الشديفات،خليل نومان ،شبكة المعلومات العالمية .دار المعنز للنشر ، عمان 2014

المصادر الأجنبية

1. -1Baker, Michael, J. Marketing Strategy and Management, 3eded, Macmillan business, London, 2000, p.246-247
2. Clow, Kenneth E & Donald Baack. "Integrated Advertising Promotion and Marketing Communications", 3rd Edition, Upper Saddle River, 2007
3. Jobber, David, Lancaster, gealf, selling and sales management, prentice
4. Barker, V. 2009. Older adolescents' motivations for Social Network Site Use: The influence of gender, group identity, and collective self-esteem. Cyber Psychology & Behavior,
5. Barnes, N.G., & Mattson, E. (2009b). Social media in the 2009 Inc. 500: New tools & new trends. Center for Marketing

Research, University of Massachusetts Dartmouth. Retrieved February 2, 2010,

6. Kim, W., Jong, O. R. and Lee, S. W. 2010. On social web sites. Information Systems,
7. Cha, J. 2009. Shopping on social networking Web sites: Attitudes toward real versus virtual items
8. -7Jim, stern, social media metrics: How to measure and optimize your marketing investment, john Willy son 2010
9. J Blossom. Content nation: Surviving and thriving as social media changes our work, our lives, and our future, 2011

المرأة الفقيرة والإقصاء الاجتماعي

د.نوره المساعد و د.سعاد شديد
أ.مشارك جامعة الملك سعود
كلية الآداب - قسم الدراسات الاجتماعية

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى البحث في الكيفية التي تتعامل بها المرأة الفقيرة مع تحديات تواجد المرأة في المجال العام، من خلال دراسة أوضاع عشرين سيدة سعودية ذوات دخل محدود جدا ليس لديهن الأدوات التي تضمن لهن سهولة وحرية الحركة في السياق الاجتماعي، في ظل انتمائهن لبيئات تتسم بطبيعة إقصائية للمرأة وتصعب إمكانية تملكها للأدوات التي تساعدها على التحرك بحرية في المجال العام للمجتمع. وقد تم تطبيق مقابلات معمقة مع الإخباريات اللاتي وقع الاختيار عليهن كعينة غرضية قصدية سعينا من خلالها إلى الغور في تفاصيل حياتهن اليومية و سبل تعايشهن مع أوضاعهن الاقتصادية والاجتماعية الصعبة التي وجدن أنفسهن في مواجهتها.

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج تؤكد قدرة الإخباريات على خلق فرص سمحت لهن بتجاوز الكثير من العقبات التي حدت من تواجدهن في المجال العام للمجتمع، حيث ابتدعن وسائل مقاومة اتخذت أشكالاً متنوعة على الصعيدين الخاص والعام مما مكنهن من الاستمرار والبقاء وأوجد لهن مساحة من حرية الحركة والتصرف داخل السياق الاجتماعي الذي يعشن فيه.

الكلمات الافتتاحية: فقر المرأة، المرأة في المجال العام، إقصاء المرأة، المرأة السعودية.

ABSTRAT:

This study aimed to examine how poor women deal with the challenges of women presence in the public sphere, by studying the situations of twenty Saudi women with very limited incomes who do not have the tools to guarantee their freedom of movement in the social context. In-depth interviews with the informants chosen as a purposive sample through which we sought to clarify the details of their daily lives and ways of dealing with their difficult economic situation. This study concluded that the informants

were able to create opportunities enabled them to overcome many of the obstacles that limit their presence in the public sphere of Saudi society, they created means of resistance that took various forms at the private and public levels, which allowed them to survivein a veryrough social context.
Key words: Women's Poverty, Women in the Public Sphere, Women Exclusion, Women in Saudi Arabia.

مشكلة الدراسة:

تقليدياً ارتبط تفسير الفقر بالعوز المادي وغياب فرص الحصول على رأس المال، إلا أنه حاليا لا يقتصر على الجانب المادي فقط بل توسع ليشمل الحرمان بجميع اشكاله وأبعاده، فقدان التأثير الاجتماعي والهشاشة التي أصبحت في الدراسات الحالية (Wrigley-Asante 2008)[1] جانب لا يتجزأ من الفقر بشكليه الموضوعي والذاتي. في الجانب الموضوعي، تشمل الهشاشة التعرض للمخاطر، الصدمات والضغوط وغياب القدرة على التعامل مع كل هذا دون خسائر قد تشمل فقدان الصحة، بيع مقتنيات أساسية أو سحب الأطفال من المدراس. أما جانبها الذاتي فيقصد به الإحساس بالعجز في مواجهة المخاطر. و ينظر إلى الفقر في هذه الدراسة على أنه حالة من الحرمان الاجتماعي – الاقتصادي يتصف أفرادها بعدم القدرة للوصول إلى حدٍ كافٍ من الاحتياجات المهمة كالمأكل والملبس والسكن العلاج والحركة في المجال العام[2]. مع الإقرار بنسبية الحرمان كمفهوم يختلف تعريفه بحسب السياقات الاجتماعية التي يوجد فيها.

وعليه فإن المرأة الفقيرة في هذه الدراسة تعبر عن فئة اجتماعية من النساء اللواتي يسكنّ المناطق الحضرية في الأحياء السكنية العشوائية التي تفتقر إلى الخدمات الأساسية و الظروف الصحية الملائمة للسكن، وفي الغالب يعمل عائل الأسرة في وظائف بسيطة أو هامشية ولا يتناسب فيها الدخل مع متطلبات الحياة في المدينة.

أما الإقصاء فهو عملية اجتماعية يتم بها تهميش الافراد وعادة ما يصف هذا المصطلح افعال المجتمعات البشرية أو ميولها الصريحة في التخلص من غير المرغوب بهم أو الذين تعتقد أنه لا نفع منهم، حيث ارتبط مفهوم الاقصاء بصفة عامة ببدائية الفكر الانساني. وتطور المفهوم مع تطور عدد من النظريات الطبيعية كالداروينية وكذلك

عدد من النظريات الاجتماعية والسياسية كالماركسية.، ويعرف انتوني غيدنز الاقصاء أو الاستبعاد الاجتماعي بأنه المفهوم الذي يدل على السبل التي تسد المسالك أمام أعداد كبيرة من الأفراد للانخراط الكامل في الحياة الاجتماعية [3]

تنظر هذه الدراسة إلى الكيفية التي تتعامل بها المرأة الفقيرة مع واقع إقصاء المرأة عن المجال العام في المجتمع السعودي، من خلال دراسة أوضاع عدد من النساء ذوات دخل محدود في ظل مجتمع يتسم بطبيعة إقصائية للمرأة مما يصعب إمكانية تملكها للأدوات التي تساعدها على التحرك بحرية في المجال العام للمجتمع.

تساؤلات الدراسة

1. كيف تواجه المرأة الفقيرة واقع الفقرفي حياتها اليومية؟
2. كيف تواجه المرأة الفقيرة عقبة الإقصاء الاجتماعي في حياتها اليومية ؟
3. كيف تتعامل المرأة الفقيرة مع متطلبات الحياة في ظل قيم وتقاليد المجتمع السعودي المرتبطة بالشرف والسمعة؟

أهداف الدراسة

1. التعرف على الكيفية التي تواجه بها المرأة الفقيرة تحديات الفقر في المجتمع السعودي.
2. التعرف على تأثير الإقصاء الاجتماعي على حياة المرأة الفقيرة وقدرتها على اقتحام المجال العام في السياق الاجتماعي الذي تعيش فيه.

الاطار النظري للدراسة:

إقصاء المرأة:

يشكل المكان قطب أساسي في هندسة العلاقة الاجتماعية بين الجنسين، تكتب المرنيسي (2005) [4]أن الحياة الجنسية في العالم الإسلامي مجالية. ويعد التوزيع المُحكم والدال للمكان بين الأفراد من الجنسين الذين لا ينتمون إلى العائلة نفسها، أحد الميكانيزمات الرئيسية التي تضمن تنظيم هذه الحياة". ومن هنا يكون اقتصار دور المرأة على المجال الخاص وتقييد خروج المرأة إلى الشارع كمكان عام برفقة محرم أو بالحجاب أو حتى منعها من الخروج ما هي إلا عادات وقيم ثقافية لتنظيم تحرك المرأة

في المجال العام. وتصف بعض الأدبيات اقصاء المرأة (Ann Chamberlain 2006[5]) على أنه القيمة التي تبنتها المجتمعات الحضرية لحماية حياة وسمعة المرأة من الاستغلال. فالمجتمعات البدوية والريفية لا تفرض فصل صارم بين الجنسين وذلك لحاجة هذه المجتمعات لمشاركة المرأة في الحياة الاقتصادية جعلها تتجه لوضع قوانين صارمة للتعامل بين الجنسين كما حدت من التقاء وتعامل المرأة مع الغرباء، في حين اتجهت االمجتمعات الحضرية إلى حماية المرأة والمحافظة عليها بتبنيها لمفهوم الشرف كشكل نهائي لحماية المرأة من إي إيذاء خارجي بإقصائها وإبعادها عن الحياة العامة.

في حين تتفق الدراسات (Antoun 1986[6], Dodd 1973[7]) التي تناقش المجتمعات العربية على أهمية الأسرة لهذه المجتمعات، ويعد سلوك المرأة محوراً أساسياً للعلاقات والتراتبية داخل الأسرة العربية. فبناء الأسرة وتحضر المجتمعات واتجاهها نحو المدن بعلاقاتها القائمة على التعددية والمصالح الاقتصادية لم تشكل كما قد يعتقد تحديا للقيم المحيطة بسلوك المرأة، فما زالت الأسرة والمجتمع قادرين على الحفاظ على القواعد المنظمة للتفاعل بين الجنسين عن طريق إقصاء النساء عن الحياة العامة وخضوعها لرقابة كاملة في تحركاتها.

تقدم أبو لغد (1961) [8] تصوراً للمجتمعات العربية ممثلاً في دراسة عن مصر كمجتمع متحضر يسمح في ظاهرة للأفراد بحرية الحركة والتصرف إلى مجتمع لم يتخلى عن حقه في ممارسة رقابة على سلوك أفراده عن طريق تقسيم هذا المجتمع الكبير إلى مجتمعات محلية صغيرة، وبالتالي يصبح تنظيم المدن في المجتمعات العربية متأصل في الثقافة. فالثقافة التقليدية استطاعت مع الوقت التكيف مع تغيرات الحياة وحركات التحضر والتمدن عن طريق تقسيم جموع الأفراد سكان المدينة إلى مجتمعات محلية متكاملة ويصبح التعامل والتعايش للأفراد ليس مع المدينة ككل ولكن مع هذه المجتمعات المحلية المكتفية ذاتيا، ومتى ما تم تشكيل مجتمعات يصغر حجمها نسبياً ذات علاقات مباشرة وشخصية تم اشباع متطلبات المجتمع الأكبر لأفراد منشغلين بالسمعة والشرف بالدرجة الأولى. لذلك يرى دود (Dodd 1973) أن التحضر

بحد ذاته قد يكون له تأثير محدود جدا على مفاهيم المجتمعات العربية بشكل عام والشرف بصفة خاصة. فحجاب المرأة هو عادة وممارسة حضرية وليست بدوية أو ريفية، هو ممارسة تسمح بالحفاظ على مسافة بين المرأة والرجل الغريب حين يصبح لا مفر من الاحتكاك والتعامل المباشر.

يربط دود (Dodd 1973) بين مفهوم الشرف وارتفاع نسبة المواليد، وذلك لأن مفهوم الشرف يفرض مجموعة من الممارسات والمعايير مثل الزواج المبكر للمرأة، خيارات محدودة في التعليم، تحريم لبعض الفرص الوظيفية المتاحة للمرأة وتقييد لحركة المرأة وحرية تنقلها. إن مفهوم الشرف هو ما يبرر تقارب حجم الأسرة في المدينة مع الأسرة في الريف أو البادية. وأي اختلاف في حجم وبنية الأسرة يمكن تفسيره على ضوء مفهومي الشرف والسمعة كما يناقش دود (Dodd 1973). وبالتالي يمكن القول بانه كلما تقلصت الممارسات المفروضة على المرأة حماية للشرف والسمعة كلما تقلص حجم الأسرة العربية وزادت الفرص التعليمية والوظيفية التي يتيحها المجتمع للمرأة، في المقابل ترى الصويغ (1989) [9] ان حياة المرأة في المجتمع السعودي من حيث بنية الأسرة ونوع الزواج والفرص المتاحة لها في التعليم تتأثر بشكل مباشر بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع. أما فرص العمل والمهن والوظائف التي يمكن أن تقوم بها المرأة السعودية تخضع للقيم والممارسات التقليدية التي تلعب دور كبير فيها وفي بقاء نسبة مشاركة المرأة في الحياة العملية محدودة. وتكمن المفارقة في ان تحرر التعليم من قبضة الثقافة ونظرتها للمرأة وقيم السمعة والشرف قد يرجع في مجتمع كالسعودية إلى غياب الاختلاط عن التعليم بدرجة كبيرة. وحول قوة القيم الثقافية العربية المرتبطة بسلوك المرأة يرى انتون (Antoun 1968) أن قيم العفة والسمعة والشرف من أكثر القيم انتشارا في المجتمعات العربية التقليدية حيث يتوقع من المرأة ملازمة البيت والابتعاد عن المجال العام.

ليس هناك من شك بأن معظم الدراسات الكلاسيكية الغربية تناقش الحجاب وإقصاء المرأة كممارسات لقيم وتعاليم اسلامية، انتون على سبيل المثال (Antoun

1969) يرى بأن كل ما يحيط بسلوك المرأة وحركتها من ضوابط وقيود ما هي إلا آلية لتطبيق المعتقدات والأفكار على الممارسات، أو بمعنى أخر موائمة القيم الاسلامية مع الظروف والمعطيات المحلية. وعلى العكس من النظرة الغربية لتفسير واقع المرأة العربية تناقش صالح (1970) [10] بأن إقصاء النساء هي عادة يمكن تتبع أصولها لما قبل الإسلام، حيث أُبعدت النساء عن الحياة العامة في كل من الحضارة الفارسية والحضارة البيزنطية للتمييز بين المرأة الحرة والمرأة الجارية التي تخضع لنظرات العامة الفاحصة في سوق الجواري. وبالتالي غطاء الوجه والإقصاء كممارسات تقوم بها المرأة المسلمة ليست من الإسلام ولكن ممارسات تبناها أوائل المسلمين كنوع من الاحتياطات الاضافية لحماية المرأة في مجتمع الجزيرة العربية القديم. ولكن لا بد من الاعتراف بأن لباس المرأة في المجتمع العربي اليوم هو انعكاس لمستوى تدين، انتماءات سياسية، تشريعات حكومية وفتاوى دينية.

تنظر دراسات غربية أخرى لإقصاء المرأة كموروث اجتماعي يستمد أصوله من الثقافة بشكل أساسي وليس من الدين، وهذه الدراسات هي التي تناولت وضع المرأة في شبة القارة الهندية حيث تكاد تتقلص الفوارق بين وضع النساء باختلاف الديانات التي تعتنقها مجتمعات شبة القارة الهندية. في دراسة منديلبوم (Mandelbaum 1988) [11] عن مجموعة المعايير الثقافية التي تقصي المرأة أو تخفيها تحت رداء حمايةً لسمعة العائلة في كل من الهند، بنغلادش والباكستان، ينظر منديلبوم (Mandelbaum 1988) للبوردا على انها سلوك رمزي لحماية المرأة من الإيذاء الذي قد يوقعه عليها الرجال خارج أسوار البيت الأمنه. ارتداء البوردا بين النساء الهندوسيات بشكل خاص يشكل بنية العلاقات بين الرجال والنساء ويحد من الخطر الذي يمكن انتُلحقه النساء للبناء التراتبي للأسرة.

يمكن القول أن الأوضاع الاجتماعية التي تسمح بمرونة نسبية لحركة المرأة هي تلك التي تحتاج لمشاركة المرأة الاقتصادية، ومن هنا يمكن أيضا القول أن المجتمعات الريفية والبدوية أكثر تقبل لوجود المرأة خارج أسوار البيت، وبين الأسر الريفية التي

تفتقر لملكية زراعية أكثر من الأسر التي تتمتع بملكية زراعية. ترى هنكوينت (Henquinet 2007) [12] علاقة تبادلية بين الأيديولوجية والظروف المعيشية والمعطيات المادية، ولذلك أقصاء المرأة ليست ممارسة لأسر المدينة أو الأسر ذات الأوضاع الاقتصادية المرتفعة، وإنما هو أيضا ممارسة ريفية لوسم الطبقة الاجتماعية والهوية والمكانة الدينية للأسرة.

وجدت كل من كولز وماك (Coles and Mack 1991) [13] في دراستهما على بعض قرى نيجيريا بأن الحاجة لعمل المرأة في الأراضي الزراعية يقلص من ممارسات إقصاء المرأة إن لم يكن يلغيها تماما. كذلك هي الأوضاع المعيشية والمناطق السكنية للنساء الفقيرات في المراكز الحضرية التي تجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تتمتع النساءبحياة معزولة عن الأخرين حيث تتقاسم الأسر السكن مع غرباء في مجمعات سكنية ضيقة ويتنقلن خارج المنزل للبحث عن مصدر للرزق. في المقابل وجدت كولز وماك (Coles and Mack 1991) أن عزلة نساء الطبقة المتوسطة ونساء التجار والمهنيين هي مؤشر على قدرة الرجل على توفير احتياجات أسرته دون الحاجة إلى عمل المرأة، وبالتالي يكون عزل النساء هو الفاصل بين الأسر المقتدرة مادياً والأسر الفقيرة. في ريف المغرب كذلك (Mernissi 2003) [14]تكون العزلة وسم للنساء المتزوجات من رجال أغنياءً. وبالتالي ليست الأوضاع المعيشية للأسرة التي تحدد بقاء النساء داخل أسوار البيت أو تنقلها خارجه، إنما أيضا السمعة والمكانة الاجتماعية التي تسعى لها بعض الأسر.

يعتبر بابنك عزلة النساء هي رفاهية (Papanek 1971) [15]فهي ليست من سمات الأسر الفقيرة، وإنما مؤشر لمكانة الأسرة ولذلك قد تأخذ أشكالاً أكثر صرامة بين اسر الطبقة المتوسطة المتدنية التي هي بحاجة للدخل الإضافي الذي قد يوفره عمل المرأة من الأسر الغنية، خاصة أسر الطبقة المتوسطة المتدنية التي لم يمضي وقت طويل على اكتسابها هذه المكانة.

تطرح دراسة أخرى لبابنك (Papanek 1973) [16] عن نظام الفصل النوعي المتمثل في مفهومي: عالم منفصل ومحمية رمزية، وجهة النظر المتمثلة في أن العلاقة بين عزل المرأة والطبقة الاجتماعية هي علاقة رغم أهميتها لم تحضي باهتمام كافٍ من الباحثين. فعلى سبيل المثال، عزل النساء وما يترتب عليه من صعوبة الحصول على عمل خارج المنزل هو سمه لأسر الطبقة المتوسطة المتدنية في المراكز الحضرية أو مدن جنوب أسيا، في حين أسر الطبقة الغنية المتحضرة رغم قدرتها على تحمل تبعات عزلة النساء أكثر تحررا منها بسبب التأثير المتزايد لاحتكاكهم بنمط الحياة الغربية والتعليم.

هناك مستويين من العزلة تتعامل معها المرأة في مجتمعات جنوب آسيا: فصل مادي للمساحة المعيشية وغطاء جسد المرأة ووجهها، ونفس المستويات تنطبق أيضا على المجتمعات العربية. لهذه المستويات كما ترى بابنك (papanek 1973) تأثيرات نفسية ومادية على حركة المرأة وتنقلها. وأي اختلافات في تطبيق أحدهما أو كلاهما يعكس اختلافاً في تعامل الطبقات الاجتماعية مع إقصاء المرأة.

حيث تمثل العباءة أو البوردا المستوى الثاني من الإقصاء، حيث تسمح للمرأة بالخروج من العزلة والتحرك ولكن بنفس القواعد التي تحدد حركتها داخل المنزل. العباءة هي رمز اجتماعي ظاهر عن طبقتها الاجتماعية، التزامها الديني وأصولها الحضرية. كلما زاد سعر العباءة وأناقتها كلما تحدد بها المستوى الاجتماعي للمرأة. تعكس العباءة وغطاء الوجه كما ترى بابنك (Papanek 1973) رمزية لعلاقات معقدة بين الجنسين بإشارات ولغة جسد، وتحدد المرأة والدور الذي تقوم به كيفية استقبال الآخرين لهذا الرداء.

تشير بت ريفرز (Pitt-rivers 1965) [17] أن هناك فئتين من الناس يستطيعون التحرر من قيود مفهومي الشرف والسمعة، هما الأغنياء ومن ليس لهم شرف، إذ يتحرر من ليس لهم شرف لأن مهما بلغت أفعالهم فليس لهم شرف يُسلب منهم، في حين يمتلك الأغنياء الأدوات التي تساعدهم على الدفاع عن شرفهم في عيون الأخرين، وأيضا لأنه

وبشكل ما يخضعون لنظام قيمي يختلف عن غيرهم من الجماعات والطبقات الاجتماعية.

يرى كلاً من نيكي وبيك (Nikki and Beck 1978) [18] أن الأغنياء لديهم قدرة على حماية الشرف أكثر من الفقراء، فنساء الطبقة الغنية يقضون معظم وقتهم داخل بيوتهم، في حين أن نساء الطبقة الفقيرة ونساء الريف يقضون جزء كبير من يومهم في المجال العام، هذا بالإضافة لصغر حجم منازلهم فليس هناك مساحة معيشية كافية تحميهم عن عيون الزائرين.

يعد الشرف من القيم الثقافية المهمة في المجتمع السعودي لجميع الطبقات الاجتماعية، ولكن معانيه تختلف باختلاف الطبقات، ويرجع الاختلاف بين الطبقات كما حددها ديفس (Davis 1977) [19] إلى عاملين أساسيين: النميمة بين الأقران والرأي العام، حيث تملك الطبقة المتوسطة والطبقة الغنية القدرة على ضبط رأي الأخرين فيهم وذلك لقدرتهم على السيطرة على ما يعرفه الأخرون عنهم، فمن الطبيعي لهم أن يعيشوا في أحياء بدون إقامة أي علاقات مع جيرانهم، وحيث أن السمعة ترتبط بدرجة كبيرة بعدم معرفة الأخرين بالأسرة تصبح الأسر القادرة على بقاء أمورهم الخاصة بينها دون أن يسمع بها أحد أسر ذات سمعة جيدة. والعكس تماماً بين الأسر الفقيرة التي تعيش في بيوت تضيق بعدد أفرادها، متقاربة لبعضها البعض يكون من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تسيطر على ما يعرفه الأخرون عنها.

فقر المرأة:

الفقر ظاهرة متعددة الأبعاد، يتداخل في تكوينها عوامل اقتصادية، وديموغرافية واجتماعية ثقافية، فعدم المساواة والتحيزات النوعية تلعب دوراً أساسيا في توزيع وتقسيم الموارد بين الرجال والنساء، ولذلك تعتبر الكثير من الدراسات النسوية (Wrigley-Asante 2008) [20] (Chant 2007) [21] الأوضاع الاجتماعية والثقافية مثل التقاليد الأبوية ضمن العوامل الرئيسية المؤثرة في ضعف الإمكانيات الاقتصادية للمرأة، حيث يعمل البناء الأبوي على جميع المستويات الرسمية واللارسمية على تحديد

المرأة في مكانة أقل من مكانة الرجل ومعتمدة اقتصاديا عليه (Skalli 2001) [22]، فالثقافة الأبوية إلى جانب التحيزات النوعية حرمت النساء من فرص تعليم وعمل متساوية مع الرجال، كما حرمتهم أيضا من معاملة متساوية في الوصول إلى الخدمات الصحية والسكنية والمساعدات الاجتماعية.

وبالتالي الفقر ليس ظاهرة متغيرة متعددة الأبعاد فقط وإنما أيضا ظاهرة نوعية، ليس فقط لكون نسبة النساء اللاتي يعشن تجربة الفقر تفوق نسبة الرجال ولكن لأن خبرة النساء مع الفقر تختلف عن خبرة الرجال.

اعتمدت بعض الدراسات التقليدية للفقرعلى اعتبار أن موارد الأسرة تقسم بالتساوي بين أعضائها، ولكن في حقيقة الأمر يمكن لشخص ما أن يعاني من الفقر رغم كونه ينتسب لعائلة مقتدره وخصوصا النساء، كما تناقش روسبيني (Ruspini 2001) [23] أن للأسرة اساليبها لحماية أفرادها من الوقوع في الفقر، وهي مصدر مهم وفعال لدعم ومساندة أفرادها من الأطفال والنساء وكبار السن، ولكن من جانب أخر قد يكون هناك صراع وتنافس داخل الأسرة وبين أعضائها، مصالح متعارضة وعلاقات قوة وسلطة متفاوتة وتقسيم عمل، فالأسرة مؤسسة طبقية، لصاحب المال رؤيته في كيفية توزيع واستخدام هذا المال.

تكشف دراسات إدارة المال داخل الأسرة وبين الزوجين تحديدا (Pahl 1989) [24] عن الكثير من الشك حول سيادة آلية للتعامل مع دخل الأسرة بين الزوجين تقوم على التساوي، وحيث أن هناك نماذج متعددة لإدارة المال داخل الأسرة، يظهر أنه في الحالات التي يكون الرجل هو صاحب المال يكون توجهه نحو توفير احتياجاته أكثر من توجهه نحو توفير احتياجات الزوجة، وبالتالي فأفراد الأسرة الواحدة لا تتساوى فرصهم في موارد الأسرة مقارنة بالرجال الذين يميلون لأن يكونوا المستهلكين المحظوظين.

استخدام دخل الأسرة كمعيار لقياس فقرها يخفي الضعف والعجز الاقتصادي الذي تعيشه المرأة، فالأسرة في حالات العوز والشدة تستثمر طاقاتها في تجميع موارد متعددة للدخل والنساء تحديدا. فالمرأة تضيف حجم كبير من العمل الغير رسمي كوسيلة

للتكيف مع الحاجة ولزيادة دخل الأسرة. ورغم ذلك تناقش (Millar 1999) [25] إذا كان الرجل هو صاحب الدخل المتدني فأن فرصه في إبعاد أسرته عن دائرة الفقر أعلى من فرص المرأة ذات الدخل المتدني، ومن تنجح من النساء في حماية أسرهن من الفقر فإن ذلك لن يكون في ظل غياب دعم رسمي حكومي.

لقد نهجت معظم دراسات الفقر في المجتمعات النامية على استخدام المنزل كوحدة لتحليل الفقر، فأي تحليل بين الجنسين اعتمدته هذه الدراسات هو في العادة للتمييز بين المنزل الذي يعوله رجل والمنزل الذي تعوله امرأة، في حين أن ديري واخريات (Deere, Alvarado and Twyman 2012) [26] يطرحن التساؤل حول مناسبة إعالة المنزل كمؤشر لدراسة الاختلاف النوعي في الفقر، وتناقش ديري وأخريات (Deere, Alvarado and Twyman 2012) ان إعالة المنزل متغير غير مرضي لقياس الفقر والسبب أنه يقلص الاختلاف النوعي لجنس العائل للمنزل، كما انه لا يسمح بتحليل الوضع المعيشي للمرأة داخل المنزل الذي يعيش فيه الزوجين، ولذلك تعتبر بوفنتش وراوو غوبتا (Buvinic and Rao Gupta 1997) [27] أن تركيز البرامج الحكومية وبرامج مؤسسات المجتمع المدني على النساء العائلات في المجتمعات النامية للقضاء على الفقر مثير للجدل وينقصه الأدلة والبراهين المؤشرة على فاعلية هذا المدخل للقضاء على الفقر بين النساء.

هناك أسباب متعددة لاهتمام دراسات الفقر بالنساء العائلات [28]، أولا: أن المنزل الذي تعوله إمراه يكون في الغالب نسبة الغير عاملين والمعتمدين اقتصاديا على الأخرين أعلى من نسبة العاملين والمستقلين اقتصاديا. ثانيا: عندما تكون المرأة هي العائلة فهذا يعني دخل أقل للأسرة خاصة وإن النساء يشكلن نسب اعلى في البطالة، نسب أعلى في الأجور المتدنية ونسب أقل في الملكية سواء لرأس المال أو العقار. ثالثا: لا يمكن إلحاق أسباب فقر النساء العائلات ببناء الأسرة فقط (من يعول الأسرة) أو بمحدودية فرص العمل فقط، ولكن دمج العاملين يزيد من فرص واحتمالية خبرة الأسرة مع الفقر والضغوط والهشاشة. وذلك لأنالتمايز الثقافي للأدوار المتوقعة من الجنسين تفرض على

المرأة المعيلة القيامإلى جانب عملها خارج المنزل بمسئوليات وأدوار متعددة داخل المنزل مقارنة بالرجل المعيل، كما أنها أكثر عرضة للتمييز في سوق العمل مما يجعل خياراتها ليس الأفضل لها أو لأسرتها.

كيف يقاس فقر النساء؟ يعد هذا السؤال أحد الأسئلة المحورية التي تهتم بها دراسات تأنيث الفقر، أو كيف تتغير تجربة النساء على مر الوقت موضوع تناولته بعض النسويات بالدراسة والتحليل.

تناقش روسبيني (Ruspini 2001) [29] أن الافراد ينتقلوا بين أشكال مختلفة من الأسر والمنازل خلال حياتها، ويلعبون أدوار مختلفة داخل هذه المنازل، فإذا كان تدني الدخل كما تقول روسبيني (Ruspini 2001) [30] يعني أن الشخص لا يستطيع البقاء دون الاعتماد على شخص أخر، في حال تغيرت ظروف الحياة.

فالطلاق على سبيل المثال سوف يأخذ المرأة مباشرة إلى الفقر خاصة عندما يكون لديها اطفال يعتمدون عليها اقتصاديا، ولذلك فالوقت يشكل عامل أساسي في تحليل الفقر، فالفقر قد يكون حالة معيشية مستمرة لبعض الناس ولكنها أيضا مؤقتة عند الكثيرين. والمرأة أكثر عرضة من الرجل للتغيرات التي تحدث على المستوى المعيشي وتلك التي تحدث على مستوى سوق العمل، فالظروف المعيشية للمرأة تتغير بعدم الزواج أو بزيادة نسبة الطلاق، كذلك سوق العمل وخاصة في المجتمعات العربية التي تعاني من تدني عام في نسب النساء العاملات [31] ومحدودية الفرص الوظيفية المتاحة لهن،وبالتالي فالمرأة المطلقة والأرملة أكثر عرضة للوقوع في الفقر من الرجل في حالة الطلاق أو الترمل.

تعتبر الهجرة الداخلية المصحوبة بتدني في مستوى التعليم والقدرات الضرورية لسوق العمل من المميزات الأساسية للفقر في المدن، حيث يكتب أميس (Amis 1995) [32] أن ما يميز الفقر في المدن ليس التحضر وإنما سوق العمل، ولذلك فالأسر التي تفتقد إلى دخل نقدي هي الأكثر فقرا في المدن خاصة على ضوء ارتفاع الاحتياجات المعيشية والخدمات. وبالتالي فكلما زاد اعتماد الأسرة على النقد كلما شكل غيابة درجة

ومستوى الفقر الذي تعانيه الأسرة، ولذلك يعتبر أميس (Amis 1995) [33] سوق العمل نقطة الانطلاق لفهم وتحليل الفقر في المدينة، وعن أهمية سمات الفقر الأخرى مثل إنخفاض مستوى التعليم، القيود الاجتماعية والثقافية، بناء وشكل الأسرة وإعتلال الصحة يرى أميس (Amis 1995[34]) بأن أهميتها في مدى ارتباطها بتقييد فرص الفرد في سوق العمل.

هناك الكثير من الأسباب التي تقف خلف إقصاء المرأة من التعليم على مستوى المدينة والريف معاً، فإنخفاض موارد الأسرة، الأعباء المنزلية التي تكلف بها الفتيات في الأسرة العربية وفي الريف تحديدا، غياب وسائل المواصلات والتنقل خصوصا في المدن والثقافة الأبوية تلك التي مازالت تعطي أولوية لتعليم الأبناء الذكور أو تسعى لتزويج الفتيات في سن مبكرة جميعها تساهم في تحديد فرص المرأة في سوق العمل،

تناقش سكالي (Skalli 2001) [35] في دراستها عن فقر النساء في المغرب و أيميس عن الهند (Amis 1995) أن لإنخفاض فرص التعليم والمهارات الوظيفية تأثير مباشر على نموذج حصر النساء في سوق العمل القائم على إنخفاض الأجور والإستغلال، فحتى رغم ارتفاع نسبة حجم مشاركة المرأة في سوق العمل إلا أن ذلك لم يصاحبة ارتفاع في نسبة نوعية الأعمال التي تساهم فيها المرأة وخصوصا تلك الأعمال التي تتساوى أجورها مع الرجل. فالمرأة في المغرب تشكل النسبة الأكبر في عمالة مصانع الملابس والأغذية لكونها أعمال لا تتطلب مهارات، رخيصة وغير منظمة. ورغم أن طبيعة سوق العمل قد تتغير وتختلف من مجتمع لأخر إلا انه من الصعب كما يرى أميس (Amis 1995) [36] تخيل واقع معيشي حيث لا يكون لسوق العمل ومستوى الدخل تأثير على الفقر.

يعيش الرجال والنساء تجربة مختلفة مع الفقر في المدن، وذلك بسبب الضغوط والفرص المحدودة المتاحة للنساء، وأي تحليل لواقع واتجاهات الفقر في المدن لابد من اعتبار الاختلافات النوعية واللامساواة بين الجنسين. بشكل عام وكما ترى ماسيكا وأخريات (Masika and others 1997) [37] هناك اتجاهين اساسيين في سوق العمل: تأنيث سوق العمل، وغياب القوانين المنظمة للأعمال العرضية الموقته في سوق

العمل. ارتفاع مشاركة المرأة في سوق العمل يمكن إلحاقه جزئيا بارتفاع الطلب على العمالة النسوية في المصانع وفي جزءه الأخر إلى سياسات التكيف المنزلي خلال فترات الركود الاقتصادي، ورغم أن لمشاركة المرأة في سوق العمل تأثير إيجابي ومحوري على رفاهية وبقاء الأسرة في المدينة إلا أن أهم ما يميز هذه المشاركة هو إنخفاض أجورها وأفتقارها للأمان الوظيفي.

الاجراءات المنهجية للدراسة:

الإخباريات

تم الاستعانة بعشرين إخبارية من السيدات السعوديات تراوحت أعمارهن بين السابعة والعشرين والستين عاماً، مثلن عينة غرضية Purposive Sample لإجراء المقابلات معهن، تم الحرص على أن يكن ممثلات لأوضاع النساء الفقيرات السعوديات، مطلقة، أرملة، مهجورة، إضافة إلى سيدات متزوجات ولايكفي الدخل المادي لأزواجهن في توفير متطلبات الحياة الأساسية، إضافة إلى التنوع المكاني وتنوع الأصول الأسرية، عدا عن قابلية الإخبارية للتحدث عن موضوع لا يخلو من الحساسية كموضوع الفقر. وقد اعتمدنا خلال المقابلات على دليل أسئلة مفتاحية تتعلق بأوضاع الإخباريات و تفاصيل حياتهن وطرق تعاملهن مع ظروف الفقر وواقع الإقصاء الاجتماعي. نعرض فيما يلي أهم المحاور التي خلصنا إليها .

مناقشة نتائج الدراسة:

التفاوض على السلطة : قيم الفقراء في المدينة

يبدو حضور الاخباريات قوياً في كل تفاصيل الحياة اليومية لأسرهن، فكونهن يضطلعن بمهمة تدبير الحياة اليومية يحتم عليهن أن يتخذن قرارات ذات تأثير مصيري على حياة الأسرة في الكثير من الأحيان. مما يمكن من القول أن الحياة في ظل الفقر قد ساهمت في إعادة تشكيل علاقات القوة المبنية على أساس جندري في إطار المنزل في العديد من الحالات، بصورة جعلتها تميل لصالح حصول المرأة على المزيد من المرونة والقدرة على الحركة التي أتاحت لها المساهمة الفعالة في إيجاد الحلول للكثير من المشكلات التي تتعرض لها الأسرة في ظل غياب الرجل فعلياً أومجازياً عن تفاصيل

حياة الأسرة. إن حياة الفقر وعلى الرغم من كونها رسخت الأدوار التقليدية وعدم المساواة وعرضت المرأة لمواطن ضعف جديدة بحيث أصبحت تتحمل عبء الفقر على الرغم من أميتها وبطالتها عن العمل الذي تستطيع بموجبه توفير إحتياجات أسرتها، إلا أنها أتاحت لها فرصاً ربما تكون في الكثير من الأحيان غير متاحة للنساء من الطبقة المتوسطة على سبيل المثال.

إن تشكيكاً في جمود أطروحة التبعية والخضوع من قبل المرأة مقابل توفير المال من قبل الرجل في الأوساط الفقيرة على وجه الخصوص، ليس الهدف منه تقديم صورة تتسم بالإيجابية حول أوضاع النساء الفقيرات أوالتقليل من واقع المعاناة في حياتهن، كما لا يهدف إلى الترويج لحياة المرأة الفقيرة على أنها الحياة المناسبة لحصول المرأة على مساحة من الحرية، أوالقول بأن الفقر هوالبيئة المثالية لإتاحة المزيد من الفرص أمام المرأة مما يسمح بإعادة تشكيل علاقات السلطة المبنية على أساس جندري والتي تعتبر إحدى السمات الأساسية للعائلة العربية، إلا أن شواهداً لا يمكن إغفالها تشير إلى أنه وعلى الرغم من أن بعض الحالات قد حصلن على نوع من الاستقلال بسبب الغياب التام للرجل عن حياتها وحياة أسرتها، مما أدى إلى ما يمكن أن يطلق عليه توزيعاً جديداً للأدوار ساهم في تحمل المرأة مسؤولية الفقر وزاد من معاناتها؛ إلا أن هناك حالات قد تمكنت وعلى الرغم من وجود الرجل من أن تحقق تغييراً في ميزان القوى وتوزيع السلطة داخل المنزل.

لقد وردت كلمة الشرف والعيب في حديث العديد من الاخباريات على اعتباره أغلى ما تبقى لهن في حياتهن الصعبة، فالتخلي عنه يفقدهن قوة السمعة الطيبة التي يحافظن عليها أمام أنفسهن وأمام مجتمع الجيرة، حيث ارتبط هذا المفهوم بالجدل والتفاوض المستمر فيما يمكن أن يكون "شريف" و" عفيف" وما هو عكس ذلك، حيث تدور حياة المرأة الفقيرة حول الحصول على قوت اليوم وسد رمق الحاجة، وحول النضال القيمي الذي تخوضه لتحكم على ما يجوز ولا يجوز من التصرفات أو عروض العمل أو طلبات الزواج.

فقد رفضت احدى الاخباريات تزويج إبنتها من جارهم البالغ من العمر 65 عاماً والذي كرر محاولات خطبتها عدة مرات، وذلك على الرغم من موافقة زوجها، ومحاولته إقناع إبنته بالموافقة، وبالرغم من موافقة الفتاة، إلا ان والدتها تمكنت من الوقوف في وجه هذا الزواج الذي تراه منافٍ للشرف، بأن تتزوج ابنتها الشابة من رجل مسن يستغل ضيق حالهم، حيث قدمت الاخبارية لزوجها والد الفتاة معلومات غير صحيحة من حديث أخت الرجل المسن، فالاخبارية استطاعت اقناع زوجها برفض الرجل المسن، مستعينة بالمقاومة بالحيلة والكذب واعتمدت فيها على النزعة القبلية لدى زوجها، حيث اختلقت قصة أن اخت العريس ذكرت لها (أن يحمدوا الله انهم رضوا فيهم) مما جعل الزوج يغضب ويرفض الزواج.

في حين رفضت احدى الاخباريات عمل إبنتها كمرافقة لإبنة إحدى الأسر الميسورة التي تعاني من مرض مزمن أعاقها عن الحركة تماماً على الرغم من موافقة والدها الذي أصر على موافقته وقام بتهديد الاخبارية بالطلاق إن لم توافق على هذه الفرصة الذهبية بالنسبة له. وكانت أسرة الفتاة المريضة ترغب في أن تحضر لها مرافقة تلازمها في الفترة الصباحية وهي أكثر الفترات نشاطاً بالنسبة للفتاة المريضة والتي تحتاج فيها إلى من يقوم بمساعدتها اثناء جلسات العلاج مقابل 2000 ريال في الشهر مع توفير المواصلات، وواجهت الاخبارية زوجها برفضها بأن قالت له هل اصبحت "ديوث" ؟، "إيش تقول للناس لا شافوا سيارة فارهة توقف كل يوم على بابك وتاخذ بنتك"

وهنا يظهر التزام الاخبارية بالقوانين الاجتماعية والدينية ومحافظتها على شرف ابنتها وسمعة الأسرة، كرد فعل على تقلص دور السلطة الأبوية في مرحلة الأزمة التي كان من الممكن أن تتيح لابنتها العمل. وتأتي مقاومة الاخبارية لفكرة عمل ابنتها كمواجهة لحياة المدينة التي قد تفرض عليها وهي الغريبة عنها ظروف عمل تجعلها في مرتبة اجتماعية أدنى في محيط الجيرة المتواضع، حيث البيوت المتلاصقة التي يسكنها أغلب المهاجرين من الريف والبادية من محدودي الدخل أو الفقراء.

في حين يقود الوعي بالفقر وقلة الموارد والدخل احدى الاخباريات أن ترفض رغبة زوجها بانجاب المزيد من الابناء واعلان رغبتها في استخدام مانع للحمل، ومع رفض الزوج إلا أنها تمكنت من تنفيذ رغبتها بالاستعانة بأم زوجها، فسلطة الزوج على زوجته يتم تقويضها في حال وجود تحالف نسائي خصوصاً اذا ما كان متمثلا في شخصية أم الزوج بما لها من حق على ابنها في تنفيذ أوامرها ورغباتها.

يلقي الفقر بالحمل الأكبر على المرأة، فتصبح المسؤولة عن التصرف بالقليل المتاح لها، وهوما يضعها في مواجهة أبنائها الذين تتزايد متطلباتهم يوماً بعد يوم، فأبناء الفقيرات على عكس الكثيرات منهن نشأوا في المدينة، حيث تغلبت ثقافة الاستهلاك على مظاهر الحياة فيها، وإنتشرت الأسواق التجارية الكبرى المعروفة بالمولات التي تعرض البضائع المختلفة بطرق جذابة، وتنوعت وسائل الترفيه، وإنتشرت مطاعم الوجبات السريعة، وتغيرت الأذواق، وساهم الإعلان عن البضائع في وسائل الإعلام المختلفة بالتعريف عن السلع، وإتجه المجتمع على إختلاف شرائحه الإجتماعية نحوالإستهلاك كدلالة على المكانة الاجتماعية، مما يضعهم في مواجهة إغراء الحصول على ما يجدون الكثير من أصدقائهم وأقربائهم يحصلون عليه بدون عناء، أوبدون سماع النصائح والحكم التي تلقيها عليهم أمهاتهم والتي تحثهم فيها على القناعة والصبر وإنتظار الفرج، مما ساهم في أن يلقي الأبناء باللوم على أمهاتهم لأسباب تتنوع ما بين لوم على الزواج برجل فقير، أواللوم على عدم توفير المتطلبات، أوعلى عدم العدالة في توزيع المال، أوعلى إنجاب المزيد من الأبناء الذين تضيق بهم المنازل وتقل بسببهم كفاية الموارد.

تتفق الاخباريات على أنه بالرغم من صعوبة أحوالهن الا أنهن يقمن بتوفير بعض الكماليات لأبنائهن وبناتهن، ويبررن ذلك بالخوف عليهن من استغلال حاجتهن، حيث تشير احدى الاخباريات أنها تحرص على توفير احتياجات ابنتها من ادوات مكتبية أو هاتف متنقل فهي تخشى أن يقودها الحرمان لمحاولة البحث عن مصدر آخر، كأن تتعرف على شاب يوفر لها احتياجاتها ويعبث بشرفها.

علاقات الجيرة ووصمة العوز:

تشكل الجيرة مصدراً مهما من مصادر المساعدات اليومية العاجلة، مادياً ومعنوياً ومعرفياً أيضاً، حيث تلجأ الإخباريات لجاراتهن في أحوال كثيرة وبشكل يومي، وبالأخص عند الطلبات البسيطة كبعض الأغذية أو مبالغ قليلة من المال أو بعض الأدوات المنزلية كأواني الطبخ، كما أنهن يشكلن متنفساً حيث تقوم الإخباريات بتفريغ جزء من العبء النفسي للفقر لجاراتهن القريبات منهن والتي تجمعهن معهن علاقات صداقة، مما يساهم في تعزيز التوازن النفسي لديهن. ويعتبرالجيران أيضاً مصدراً من مصادر المعلومات يستفاد منه في معرفة جهات الدعم وإجراءات الحصول عليه، عدا عن معرفة أماكن السلع المخفضة ورخيصة الثمن، فضلاً عن المساعدة في عملية المواصلات التي تشكل عائقاً مهماً يقلل من إمكانية الوصول لمصادر الدعم، فعبارات مثل: "قالت لي جارتي"، "وصلني ولد جيراننا"، "طلبت من جارتي"، "إشتكيت لجاراتي" و "وصيت جارتي تشتريلي" هي عبارات متكررة تدل على أهمية مجتمع الجيرة ودوره كداعم أساسي .

وغالباً ماتكون ظروف الجيرة متشابهة، الأمر الذي يسمح بتكوين نوع من الترابط والتقارب على مستوى الجيرة قد يصل إلى درجة عالية من القوة، إلا أن الأمر ليس على هذه الصورة أحياناً، إذ يوجد في محيط الجيرة من هم أفضل حالاً على المستوى المادي ومن لا يبدون أي رغبة في التعاون مع الآخرين، وقد تقف حواجز كاللغة بين السعوديين وغير السعوديين والاختلاف في الأصول بين السعوديين أنفسهم كعائق دون تحقيق تلك الروابط.

وتشير الأخباريات إلى أنهن يلجأن إلى المساعدات العائلية، خصوصاً في وقت الأزمات الطارئة التي قد يكون لها وقع كارثي على أسرة الفقيرة كالتهديد بالسجن أو الطرد من المنزل، حيث تعمل القيم العائلية كالتكافل العائلي والتراحم كمحرِّك لهذه المساعدات وكأساس ترتكز عليه المرأة عند طلبها للمال. ولكن هذه الخطوة لا تعمل بشكل فعال في الكثير من الأحيان وحتى في حالة نجاحها فإنها تتحول إلى

مصدر إزعاج وربما تسبب العديد من الخلافات العائلية، حيث تتساوى في الغالب المستويات الاقتصادية وخصوصاً لدى أقرباء الدرجة الأولى، ويصبح الاقتطاع من أموال الأقرباء بمثابة حرمان لأسرهم، مما يؤثر على استعدادهم لتقديم المساعدات أو الامتناع عن تقديمها تماماً، وتجد الفقيرة نفسها في أغلب الأحيان في حالة من العزلة والجفاء الأسري بسبب حاجتها المستمرة.

حرية الحركة: تلاشي مظاهر الإقصاء في حضور الفقر والحاجة

يعمل التضييق على حرية الحركة لدى النساء كإحدى الآليات التي ترسخ من خلالها الأنظمة البطريركية سلطتها لضمان إبقاء المرأة في معزل عن المجال العام الذي يصبح فضاءً ذكورياً بامتياز، بحيث تعد تحركات المرأة فيه غير مقبولة وتشكل مصدر إزعاج ينبغي السيطرة عليه، وذلك بتقنين حركة المرأة والحد منها وربط السيطرة على حركتها باستمرارية النظام الاجتماعي الذي تحتل المرأة أدنى درجاته.

وقد ساهمت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع السعودي من الحد من سطوة النظام البطريركي بحيث لم يعد قادراً على مقاومة آثار تلك التغيرات الحاصلة في حياة المرأة وخصوصا في المدن، حيث ساهم التعليم والعمل في المجتمع الحديث في تهيئة فرص خروج المرأة بعد أن لازمت المنزل لسنوات طويلة كجزء من نظام عزل المرأة عن الحياة العامة في المدينة، على عكس النساء في القرى والبوادي، حيث تساهم المرأة في عملية الانتاج كفاعل رئيسي مما يتيح لها المجال للحركة بشكل أكثر مرونة [38].

هذه التغيرات وعلى الرغم من أهميتها إلا أنها لم تساهم بشكل فعال في تقويض أركان النظام البطريركي الذي يستمد قوته من الموروث الثقافي والاجتماعي إضافةً إلى صعوبة الحركة في المدينة التي تتقيد فيها حركة المرأة قسراً بسبب غياب وسيلة المواصلات التي تمكنها من التحرك بحرية.

إن تحمل معظم الاخباريات مسؤولية البحث عن مصادر إضافية للدخل ونجاحهن في الحصول على مداخيل مادية تتخذ صفة الاستمرارية في بعض الأحيان معتمدات بذلك على قدراتهن الفردية ونجاحهن في تكوين شبكات إجتماعية، قد ساهم في

إحداث بعض التغيرات الهامة في مسألة إحكام الرجل على حرية الحركة لديهن بصورة تجعل من الممكن القول أن الرجل أصبح يدفع المرأة دفعاً في العديد من الحالات للخروج والاحتكاك بالرجال أحياناً، من أجل توفير المال الذي ينتهي به الأمر إلى الحصول عليه أوعلى جزء منه في أفضل الأحوال، متسامحاً في ذلك مع ما كان يعده في السابق أمراً لا يمكن قبوله أوالتجاوزعنه، فالقيام بما يمكن أن يطلق عليه "التسول المقنّع" أصبح جزءاً من واقع حياة المرأة الفقيرة تقوم المرأة به بموافقة وتشجيع من الرجل الذي يجد تحرجاً من تعريض نفسه إلى مذلة الحاجة وسؤال الناس، إضافةً إلى حماية نفسه من نظرة المجتمع اليه كرجل فشل في القيام بمسؤولياته الأسرية التي تقتضي منه البحث عن مصادر دخل إضافية لايستطيع إيجادها في ظل إفتقاره إلى المهارات المناسبة للقيام بذلك. ولقد ساهم امتلاك المرأة الفقيرة لحرية الحركة في تعزيز قدرتها على التصرف في المجال العام والتعامل مع مؤسساته، فهي تملك معرفة واسعة بالبيئة المحيطة بها، وبالإجراءات الحكومية التي تتعلق بحصولها على المساعدات الرسمية أوتسجيل الأبناء في المدارس أومتابعة مواعيد المستشفيات، عدا عن معرفتها بأسعار السلع وأماكن تواجدها بأسعار تتناسب مع ميزانيتها، فضلاً عن إمتلاكهامعرفة جيدة بالشوارع والطرقات وأحياء ومرافق المدينة المختلفة وخصوصاً في المناطق المحيطة بها.

خاتمة :

كسرت المرأة الفقيرة العديد من القوالب الجاهزة التي طالما وصفت بها النساء في المجتمع السعودي، حيث تم تصويرهن على أنهن ضحايا قليلات الحيلة أمام ما يواجهن من قهر وتمييز، كما ساهمت في تأكيد الاعتراضات التي ساقتها اثنوغرافيات نسويات مثل ليلى أبو اللغد حول حقيقة أوضاع النساء في المجتمعات الإسلامية شديدة الخصوصية، بحيث ابتدعت النساء الفقيرات، كغيرهن من النساء السعوديات، أشكالاً من المقاومة هي وليدة السياق الخاص الذي يعشن فيه، وهي أيضاً متلائمة مع طبيعة وضعهن ومكانتهن داخل علاقات القوة التي تحكم وضع المرأة

في المجتمع السعوي. وعلى أية حال، فقد حسمت المرأة الفقيرة عملياً كل هذا الجدل حول قدرة المرأة على المقاومة والبقاء والاستمرارية في ظل ظروف غير منصفة، في حين أنه مازال لم يحسم فكرياً ونظرياً في المجتمع، بحيث قدمت وجهاً من أوجه اعتراض المرأة على أوضاعها ولكن من دون أن يتخذ هذا الاعتراض صبغة تحدي أو مواجهة،بل اتخذ طريقاً ذرائعياً سمح لها بالاستفادة من الموارد المتاحة لها.

أحد أشكال هذه المقاومة تمثل في قدرة المرأة الفقيرة على فرض حضورها وتعزيز مكانتها داخل الأسرة على الرغم من افتقارها للأدوات المساندة لذلك، كما تجلى الأمر بوضوح في قدرتها على اقتحام المجال العام الذي تم تقييده من قبل الدولة والمجتمع على حد سواء، والذي هو موضوع عملية تفاوضتتقاطع فيها أمور المسموح والممنوع على المرأة،بحيث استطاعت الحصول على تنازل ضمني من الرجل عن دوره الأساسي كمصدر للدخل ومالك للثروة ومتحكم بوضع النساء داخل المنزل وبحركتهن،وحصلن على حرية حركة أكبر ضمنتها لهن الحاجة المتزايدة للحصول على المال وتحقيق متطلبات الحصول عليه والتي تستلزم الخروج وطلب المساعدة، مستفيدات من شبكة علاقاتهن الاجتماعية التي تساهم في توفيرها، مما ساهم في تمكينها من التحكم نسبياً في حرية حركتها للوصول للمصادر المادية والقانونية التي تسمح لها بتلك الحركة. بحيث استفادت من كل ذلك في تطوير استراتيجيات بقاء تمكنها من الاستمرار في مجتمع يحمل الكثير من السمات التي تجعل من وجود امرأة فقيرة سعودية فيه أمراً بالغ الصعوبة. فعندما يتسم المجتمع بصورة نمطية تصور أفراده على أنهم يعيشون حياة الترف والرفاهية المطلقة، يصبح الفقر وصمة يشعر بها الفقراء قبل غيرهم، وهو مجتمع تخضع المرأة فيه لعلاقات سلطة أنتجت في سياق اجتماعي تاريخي لتصبح الأكثر تطرفاً من بين علاقات السلطة بين النساء والرجال في المجتمعات الحديثة، وهو في ذات الوقت مجتمع استهلاكي تتوفر فيه منتجات أكسبتها الدعايات وطرق الترويج المختلفة أهمية ساهمت في توسيع دائرة الضروريات الحياتية، لتشمل

الرغبة في تملكسلع استهلاكية بعينها يشعر من ليس لديه القدرة على امتلاكها أو توفيرها بالعجز والحرمان.

التوصيات:

أولاً: على الرغم من مجانية التعليم في المملكة إلا أن الكثير من الفقيرات هن إما أميات أو تم تسربهن من المدارس في مراحل تعليمية مبكرة، من أجل ذلك يجب الاهتمام بتعليم فتيات الأسر الفقيرة وضرورة وضع الآليات التي تضمن إكمالهن لتعليمهن، مثل وضع برامج توعية للأسر وللنساء على وجه الخصوص، وربط تعليم الفتيات بامتيازات تحصل عليها الأسر من أجل تشجيعهم على الاهتمام بتعليم بناتهم.

ثانياً: الاهتمام بالتعليم المجدي كالتعليم المهني والفني مع ضمان الحصول على التدريب والتأهيل الذي يتناسب مع احتياجات ومتطلبات الفرص المتاحة في سوق العمل.

ثالثاً: الاهتمام بزيادة فرص عمل المرأة، وتذليل العقبات التي تمنع من تحقيق ذلك، وتسهيل عملية الوصول لسوق العمل، والتوسع في توفير المشاريع المولدة للدخل، والتي تضمن مشاركة المرأة في العمل والإنتاج من خلال تسهيل الحصول على القروض الميسرة، خاصة المتصلة بالصناعات الصغيرة، والوصول إلى أسواق التوزيع، وتوفير الآليات التي تدفعها وتساعد في نجاحها.

رابعاً: زيادة مخصصات الضمان الاجتماعي التي لا تتناسب مع تكاليف المعيشة ومتطلبات الأسر وخاصة في المدن، وضرورة ضمان حصول النساء على مستحقاتهن، مع ضرورة القيام بمسح شامل للأسر الفقيرة، لتحديد الأسر الأكثر فقراً والتي تحتاج إلى تدخل علاجي سريع يضمن خروجها من دائرة الفقر.

[1] Charlotte Wrigley-Asante (2009) Men are Poor but Women are Poorer: Gendered Poverty and Survival Strategies in the Dangme West District of Ghana, Norwegian Journal of Geography, Vol. 62, 161-170

[2]يشمل مصطلح المجال العام ،من بين مايشمله، جميع ما يقع تحت الملكية القانونية للدولة والمجتمع من الفضاءات الحضرية، وبذلك تصبح المؤسسات الحكومية والمدارس والجامغعات وحتى المتنزهات والحدائق والصحف والمقاهي والانترنت فضاءات عامة. وقد تم مناقشة مفهوم المجال العام في مواضع كثيرة لدى إيرفنغ غوفمان منها: Goffman Erving (1966) Behavior in Pubilc Places: Notes on the Social Organization of Gathering, New york: free press.

[3] انتوني غيدنز، علم الاجتماع ، ترجمة : فايز الصياغ، مؤسسة ترجمان، عمان

[4]فاطمة المرنيسي (2005) ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، المغرب: المركز الثقافي العربي

[5] Ann Chamberlain (2006) A History of Women's Seclusion in the Middle East: The Veil in the Looking Glass, New York: Haworth Press

[6] Richard T. Antoun (1968) On the Modesty of Women in Arab Muslim villages: A Study in the Accommodation of Traditions", American Anthropologist, vol: 70, No: 4, 671-695

[7] Peter C. Dodd (1973) "Family Honor and the Forces of Change in Arab Society", International Journal of Middle East Studies, vol: 4, 40-54

[8] J. Abu-Lughod (1961) "Migrant Adjustment to City Life: The Egyptian Case", American Journal of Sociology, vol: lxvii, 22-32

[9]Siham A. Alsuwaigh (1989) "Women in Transition: The Case of Saudi Arabia", Journal of Comparative Family Studies, vol: 20, No: 1, 67-78

[10]Saneya Saleh (1970) " Women in Islam: Their Status in Religious and Traditional Culture", International Journal of Sociology of the Family, vol: ,35-42

[11] David Mandelbaum (1988) Women's Seclusion and Men's Honor: Sex Roles in North India, Bangladesh and Pakistan, Tucson: University of Arizona Press

[12] Kari Bergstrom Henquinet (2007) "The Rise of Wife Seclusion in Rural South-Central Niger", Ethnology, vol: 46, No: 1, 57-80

[13] Coles, C. and B. Mack (1991) Women in Twentieth-Century Hausa Society. Hausa Women in the Twentieth Century, eds. C. Coles and B. Mack, pp. 3-26, University of Wisconsin Press.

[14]Mernissi, F. (2003) Them Meaning of Spatial Boundaries, Feminist Postcolonial Theory: A Reader, eds. R. Lewis and S. Mills, pp. 489-501, Edinburgh University Press

[15] Hanna Papanek (1971) "Purdah In Pakistan: Seclusion and Modern Occupations for Women", Journal of Marriage and the Family, vol: 11, 517-530

[16] Hanna Papanek (1973) "Purdah: separate Worlds and Symbolic Shelter", Comparative Studies in Society and History, vol: 15, No: 3, 289-325

[17] J. Pitt-Rivers (1965) "Honour and Social Status" In J.Peristiany (ed.) Honour and Shame: the Values of Miditerranean Society. London: Wedenfield and Nicolson, pp 19-78

[18] K. Nikki & L. Beck (1978) Women in the Muslim World, London: Harvard University Press

[19] K. Davis (1966) "Sexual Behaviour" In R. Merton & R. Nisbet (eds.) Contemporary Social Problem. New York: Harcourt, Brace & World, INC. pp 322-337

[20] Ibid,167

[21] Sylvia Chant (2007)Ibid,31

[22]Loubnal H. Skalli (2001) Women and Poverty in Morocco: The Many Faces of Social Exclusion, Feminist Review, Vol. 69, 73-89

[23] Ibid,101

[24] J. Pahl (1989) Money and Marriage, London: Macmillan

[25] Millar, J. (1999) Gender, Poverty and Social Exclusion. Paper presented at the conference Beyond the Feminization of Poverty, November 29-30 (University of Padova)

[26]

[27] Mayra Buvinic and Geeta Rao Gupta (1997) Female-Headed Households and Female-Maintained Families: Are They Worth Targeting to Reduce Poverty in Developing Countries?,U.S.A: The University of Chicago Press

[28] Ibid, p. 264

[29] Elisabetta Ruspini (2001) Ibid, p.110

[30] Ibid, p. 111

[31] L. Skalli (2001) Women and Poverty in Morocco, Ibid.... للمزيد حول تدني نسبة مشاركة المرأة في سوق العمل أنظر

[32] Philip Amis (1995) Making Sense of Urban Poverty, Environment and Urbanization, vol. 7, No. 1, 145-157

[33] Ibid, p. 14

[34] Ibid, p. 148

[35]LoubnaSkalli (2001) Women and Poverty in Morocco: The Many Faces of Social Exclusion, Ibid, p. 77

[36] Philip Amis (1995) Making Sense of Urban Poverty, Ibid, p.151

[37] Rachel Masika, Arjan de Haan and Sally Baden (1997) Urbanisation and Urban Poverty: A Gender Analysis, Report No 54 prepared for the Gender Equality Unit, Swedish International Development cooperation Agency

[38] يعتبر كل من نيفينز ورايت أن الفروقات بين النساء في المدينة والنساء في البادية من حيث مساحة الحرية والقدرة على الحركة تميل لصالح المرأة البدوية، وللمزيد يمكن مراجعة : Nevins, E. M, & Wright, T (1969). World without time; the Bedouin, New York: John Day Co..

المراجع

المراجع العربية:

1. الحيدري، إبراهيم (2003) النظام الأبوي واشكالية الجنس عند العرب، بيروت: دار الساقي.
2. الشبيكي، الجازي محمد(2004) المشكلات الاجتماعية للمرأة الفقيرة في المجتمع السعودي، بحث مقدم للقاء الوطني الثالث للحوار الفكري المقام بالمدينة المنورة، تاريخ الدخول 2013/8/22 من موقع مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني http://kacnd.org/third_national_meeting.asp.
3. شرابي، هشام (2000) البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة: بيروت.
4. غيدنز، أنتوني (2005) علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
5. المرنيسي، فاطمة (2005) ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، المغرب ، المركز الثقافي العربي.
6. الناجم، مجيدة، (2012) فقر المرأة من منظور نوعي: دراسة مطبقة على المستفيدات من الجمعيات الخيرية بالمنطقة الشرقية مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية، حلوان، العدد 56 ، 77- 92.
7. وكالة الضمان الاجتماعي (1432) الكتاب الإحصائي السنوي للعام المالي 1432-1433، الرياض: وزارة الشؤون الاجتماعية.

المراجع الأجنبية

1. Abu-Lughod, Laila (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. American anthropologist, Vol. 104(3),783-790
2. Abu-Lughod,L. (1961) Migrant Adjustment to City Life: The Egyptian Case, American Journal of Sociology, vol: 67, 22-32.
3. Al- Hussain, A. Poverty in Modern Saudi Society Causes, Consequences, and Government Policies, M.A Dissertation, Durham University, Durham UK.

4. Alsuwaigh, S. (1989) Women in Transition: The Case of Saudi Arabia, Journal of Comparative Family Studies, vol: 20 (1), 67-78.
5. Amis, Ph. (1995) Making Sense of Urban Poverty, Environment and Urbanization, vol. 7 (1), 145-157.
6. Antoun, R. (1968). On the Modesty of Women in Arab Muslim villages: A Study in the Accommodation of Traditions, American Anthropologist, vol: 70, No: 4, 671-695.
7. Buvinic, M. and Gupta, G. (1997) Female-Headed Households and Female-Maintained Families: Are They Worth Targeting to Reduce Poverty in Developing Countries?, Chicago: The University of Chicago Press.
8. Chamberlin, A. (2006). A history of women's seclusion in the Middle East: The veil in the looking glass. New York: Haworth Press.
9. Chant, S. (2007) Gender, Generation and Poverty: Exploring the Feminization of Poverty in Africa, Asia and Latin America, Cheltenham: Edward Elgar.
10. Coles, C. and Mack, B. eds (1991) Women in Twentieth-Century Hausa Society. Hausa Women in the Twentieth Century, Wisconsin, University of Wisconsin Press, pp. 3-26 .
11. Davis, K. (1966) Sexual Behaviour In R. Merton & R. Nisbet (eds.) Contemporary Social Problem. New York: Harcourt, Brace & World, INC. pp 322-337.
12. Deere C, et al. (2012). Gender Inequality in Asset Ownership in Latin America: Female Owners versus Household Heads, Development and Change 43 (2), 505–30.
13. Dodd, P. (1973) Family Honor and the Forces of Change in Arab Society, International Journal of Middle East Studies, vol: 4, 40-54.
14. Henquinet, K. (2007) The Rise of Wife Seclusion in Rural South-Central Nigeria, Ethnology, vol: 46 (1), 57-80.
15. Jehoel-Gijsbers, G. & Vrooman,, J. (2007). Explaining Social Exclusion; A Theoretical Model Tested in The Netherlands. The Netherlands Institute for Social Research/SCP.

16. Joseph, S. (1999) Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self and Identity, Syracuse: Syracuse University Press.
17. Mandelbaum, D. (1988) Women's Seclusion and Men's Honor: Sex Roles in North India, Bangladesh and Pakistan, Tucson, University of Arizona Press.
18. Mernissi, F. (2003) Them Meaning of Spatial Boundaries, Feminist Postcolonial Theory: A Reader, eds. R. Lewis and S. Mills, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 489-501.
19. Millar, J. (1999) Gender, Poverty and Social Exclusion. Paper presented at the conference Beyond the Feminization of Poverty, November 29-30 University of Padova.
20. Moghadam, V. (1997) The Feminization of Poverty: Notes on a Concept and Trend, Women's Studies Occasional Paper No.2 Normal: Illinois State University.
21. Nikki, K. & Beck, L. (1978) Women in the Muslim World, London: Harvard University Press.
22. Pahl, J. (1989) Money and Marriage, London: Macmillan.
23. Papanek,H. (1971) Purdah In Pakistan: Seclusion and Modern Occupations for Women, Journal of Marriage and the Family, vol: 11, 517-530.
24. Pitt-Rivers, J. (1965) Honour and Social Status In J.Peristiany (ed.) Honour and Shame: the Values of Miditerranean Society. London: Wedenfield and Nicolson, pp 19-78.
25. Ruspini, E. (2001). The study of women's deprivation: How to reveal the gender dimension of poverty. International Journal of Social Research Methodology. Vol 4 ,101-118.
26. Saleh, S. (1970) Women in Islam: Their Status in Religious and Traditional Culture, International Journal of Sociology of the Family, vol: ,35-42.
27. Skalli, L (2001) Women and Poverty in Morocco: The Many Faces of Social Exclusion, Feminist Review, Vol. 69,73-89.
28. Wrigley-Asante, C. (2008). Men are poor but women are poorer: Gendered poverty and survival strategies in the Dangme West

District of Ghana. Norsk Geografisk Tidsskrift - Norwegian Journal of Geography, 62(3), 161-170.

29. Zinn, M. (2000) Feminism and Family Studies for a New Century. Annals of the American Academy of Political and Social Science Vol. 571, 42–56.