مجلة الفتوى

والدراسات الإسلامية

رقم التصنيف لدى هيئة الإعلام
م ن إ / ١٠٣ / مطبوعة متخصصة / ٢٠٢٢

ISSN:2958-0498

E-ISSN: 2958-0501

الدّراسات المنشورة لا تعبّر بالضرُورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمَح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال أو رفعه على شبكة الإنترنت دون إذن خطي سابق من الناشر. حقوق الملكية الفكرية هي حقوق خاصّة شرعًا وقانونًا، وطبقًا لقرار مَجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة فإنّ حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مَصُونة شرعًا، ولأصحابها حقّ التصرُّف فيها، فلا يجوز الاعتداء عليها.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any from or by any means without written permission from the publisher.

المملكة الأردنية الهاشمية

دائرة الإفتاء العام

مجلة الفتوى

والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الرابع / العدد التاسع

ربيع الأول ١٤٤٦هـ / أيلول ٢٠٢٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

تُرسَل البحوث إلى رئيس تحرير مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

البريد الإلكتروني للمجلة

Fatwa.journal@aliftaa.jo

هذه البحوث تعبر عن رأي كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي دائرة الإفتاء العام

محتويات العدد

هيئة التحرير ٧

الهيئة الاستشارية ٨

تعريف بمجلة الفتوى والدراسات الإسلامية ٩

شروط النشر في المجلة ٩

مواصفات البحث المقدم للنشر ١٠

الإدارة الأرشد للاختلاف الفقهي: الأصول والآليات

محمد أحمد الخلايلة ١٢

الوكز السلوكي لشعيرة الأضحية

وجدان عبد الله السودي ٤٨

الفقه المقاصدي واقتضاءات الخطاب الشرعي أصول كلية وقواعد منهجية

عبد الغني قزيبر ٧٣

المصرف الوقفي للاستثمار والتمويل

سعيد فرحان ١٠٤

المشرف العام

سماحة الدكتور أحمد إبراهيم الحسنات

رئيس التحرير

الدكتور زيد إبراهيم الكيلاني

أعضاء التّحرير

(مرتبون هجائيًّا)

الدكتور جميل فريد أبو سارة

الدكتور حسان عوض أبو عرقوب

الدكتور صفوان محمد رضا عضيبات

الدكتور محمد يونس الزعبي

المحرّرون

الدكتور جاد الله بسام صالح

الدكتور معاذ خالد قدورة

أمانة السرّ

الشيخ محمد أمين غالية

الدكتور مناف توفيق مريان

الهيئة الاستشارية

(مرتبة هجائيًّا)

الأستاذ الدكتور أسامة الفقير/ الأردن

الأستاذ الدكتور تقي الدين العثماني/ باكستان

الأستاذ الدكتور حاتم العوني/ السعودية

الأستاذ الدكتور شوقي علام/ مصر

الأستاذ الدكتور عبد الحق حميش/ الجزائر

الأستاذ الدكتور عبد الله الفواز/ الأردن

الأستاذ الدكتور عبد الملك السعدي/ العراق

الأستاذ الدكتور عجيل النشمي/ الكويت

الأستاذ الدكتور عدنان العساف/ الأردن

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد/ الأردن

الأستاذ الدكتور عماد عبد الكريم الخصاونة/ الأردن

الأستاذ الدكتور فاروق حمادة/ المغرب

الأستاذ الدكتور محمد أكرم لال الدين/ ماليزيا

الأستاذ الدكتور محمد الرواشدة/ الأردن

الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء/ الإمارات

الأستاذ الدكتور مصطفى البغا/ سوريا

تعريف بمجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

ـ مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية مجلة علمية متخصصة محكّمة تصدر بمقتضى الفقرة (هـ) من المادة ١٢ من قانون الإفتاء رقم ٤١ لسنة ٢٠٠٦ وتعديلاته، وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الشرعية في العلوم العقلية والنقلية.

ـ تهدف إلى معالجة القضايا المعاصرة والمشكلات المستجدة برؤية شرعية إسلامية، وتقديم رؤى منضبطة تعين المجتمع الإسلامي المعاصر على التقدم والنجاح، مع الحفاظ على هُويته والتمسك بتراثه، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه.

ـ تخضع جميع البحوث المنشورة إلى عملية تحكيم من قِبل أساتذة متخصصين، ضمن الضوابط والمعايير التي وضعتها الهيئة الاستشارية بهذا الخصوص، وذلك لرفع سوية البحث العلمي الشرعي إلى مصاف المناهج العلمية المتقدمة.

شروط النشر في المجلة

١ـ أن يكون البحث ذا جِدَة في الطرح ويعالج قضايا معاصرة تستحق الكتابة والبحث.

٢ـ أن لا يكون البحث قد سبق تقديمه للتحكيم أو نشره في مجلة أخرى، أو تم تقديمه لمؤتمر علمي، ويتعهّد الباحث بذلك.

٣ـ أن لا يكون البحث فصلًا أو جزءًا من كتاب منشور أو رسالة للدكتوراه أو الماجستير تمّت مناقشتُها.

٤ـ إذا كان البحث مدعومًا من جهةٍ ما، فعلى الباحث بيان ذلك وتقديم وثيقة محرَّرة من الجهة الداعمة مُوجَّهة إلى رئيس تحرير المجلة تفيد عدم ممانعتها نشر البحث.

٥ـ تقرر هيئة التحرير قبول البحث للنشر في المجلة بعد مروره بإجراءات التحكيم السري المُعتمَدة لدى المجلة.

٦ـ لا يُسمح للباحث أن ينشر بحثه في مكانٍ آخَر بعد نشره في المجلة إلا بموافقة خَطِّية من رئيس التحرير.

٧ـ أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر الورقي والإلكتروني للمجلة.

٨ـ يكون قرار نشر البحث في وسائل النشر الورقية والإلكترونية ملزمًا.

*** تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي بحث دون إبداء الأسباب، ويُعد قرارها نهائيًّا.**

مواصفات البحث المقدَّم للنشر

١ـ أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن (٣٠) صفحة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول.

٢ـ أن يُرفِق الباحث مع بحثه السيرةَ الذاتية والعلمية مُوضِّحًا فيها مكان عمله ورُتبته الأكاديمية وتخصصه الدقيق وأهم أبحاثه، ويُرْفِق مُلخَّصًا للبحث باللغتين العربية والإنجليزية، ولا تزيد كلمات الملخص على (٢٥٠) كلمة بحدٍّ أقصى، ويحتوي على الكلمات المفتاحية، وفحوى النتائج.

٣ـ أن يكون البحث مطبوعًا على الحاسوب بخط Simplified Arabic حجم (١٤) normal، وذلك لنص المتن، وبالخط نفسه حجم (١٢) للهوامش الموضوعة في نهاية البحث مرتبة تسلسليًّا، حسب ورودها في المتن.

طريقة التوثيق:

أ ـ الآيات القرآنية: بعد نهاية الآية يوضع اسم السورة ورقم الآية بين معقوفتين، مثال: [آل عمران: ١٣].

ب ـ الأحاديث النبوية الشريفة: تُوثَّق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية، وذلك ببيان الكتاب والباب ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل». مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

ج ـ الكتب: تُوثَّق الاقتباساتُ النصية أو المأخوذة بتصرف مشارًا إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملًا وتاريخ وفاته هجريًّا وميلاديًّا بين قوسين متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعًا بخط غامق) متبوعًا بفاصلة، ثمّ اسم المحقق أو المترجم إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعًا بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ = ١١٥٣م)، **الملل**

والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، **١٩٩٨**م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذُكر الكتاب مرة أخرى يوثق مختصرًا: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص**٣٤١**، ثم تُرفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

د- الدوريات العلمية: تُوثَّق على النحو الآتي: اسم صاحب البحث كاملًا متبوعًا بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعًا بخط غامق) ومكان صدورها متبوعًا بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعًا بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعًا بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **مجلة المنارة للبحوث والدراسات**، جامعة آل البيت، المجلد (١٠) العدد١، **١٩٩٤**م، ص**٤٥**.

هـ- المخطوطات: تُوثَّق على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملًا متبوعًا بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملًا (مطبوعًا بخط غامق) متبوعًا بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعًا بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمزين (و) و(ظ) على التوالي. مثال: ابن حجر العسقلاني (تُوفِّي **٨٥٢**هـ = **١٤٤٩**م)، **ذيل الدرر الكامنة**، مخطوط رقم **٦٤٩**، المكتبة التيمورية، ورقة **٥٤** (وجه).

الإدارة الأرشد للاختلاف الفقهي: الأصول والآليات

محمد أحمد الخلايلة*

تاريخ وصول البحث: ١٣/ ٢/ ٢٠٢٤م تاريخ قبول البحث: ٦/ ٦/ ٢٠٢٤م

ملخص

يطرح هذا البحثُ مفهوم الإدارة الراشدة للخلاف الفقهيِّ كأساسٍ عصريٍّ في مواجهة التطرف بما تشملها من عمليات التنظيم والتخطيط، ووضع الخُطط للوصول إلى الأهداف المرجوّة منها، كما يوضح البحثُ أن الإدارة الأرشد للخلاف الفقهيِّ تعدُّ محورًا هامًّا في كيفية استثمار الأحكام الفقهية المُختلَف فيها بين المجتهِدينَ، بحيث يصير الخلافُ أساسًا في الحوار والبناء، ومظهرًا أساسيًّا من مظاهر الحضارة الإسلامية، حيث أولَتِ الشريعةُ الإسلاميةُ الإدارةَ أهميّةً كبيرةً في جميع مناحي الحياة؛ ومنها إدارة الخلاف الفقهي، وقد ناقش هذا البحثُ الإجابةَ عن كيفية عملية إدارة الاختلاف بما يُراعي أحكام الشريعة الإسلامية السمحة ونصوصها.

كما بيَّن هذا البحثُ الآليّاتِ التي وضعها علماءُ الشريعة الإسلامية، والقواعدَ الشرعيةَ لإدارة الخِلاف الفقهي، منها: علم آداب البحث والمناظَرة، وعلم الخِلاف، وعلم الجدل، وقاعدة مراعاة الخِلاف والخروج منه، وقاعدة الاستحسان، وقاعدة المصالح المُرسَلة، وسوف يأتي تفصيل ذلك في المطالب الآتية بإذن الله تعالى.

* دكتوراه في الفقه وأصوله، وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية.

"The Prudent Management of Jurisprudential Differences: Principles and Mechanisms"

By: Dr. Muhammad Ahmad Al-Khalaileh

Abstract

This research presents the concept of sound management of jurisprudential differences as a modern foundation for confronting extremism. It encompasses processes of organizing, planning, and setting goals. The research also clarifies that sound management of jurisprudential differences is a crucial pillar in how to utilize jurisprudential rulings that differ among jurists, transforming these differences into a basis for dialogue and construction, and a fundamental manifestation of Islamic civilization. Islamic Sharia has given key significance to management in all aspects of life, including the management of jurisprudential differences. This research discusses how to manage these differences in a manner that respects the rulings and texts of the magnanimous Sharia.

The research also outlines the mechanisms that Islamic scholars have established as principles for managing jurisprudential differences. The latter include: the science of the etiquette of research and debate, the science of differences, the science of dialectics, the principle of considering differences and reconciling scholarly views, the principle of Istihsan (Approving what is considered best in a particular case), and the principle of Masaleh Mursalah (Public interests). A detailed explanation of these will be provided in the following sections, God willing.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمَّد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

يحقُّ لنا أن نتساءل في خضمِّ فوضى الواقع الذي تعيشه الأمّةُ في هذا الزمن عن الفقه الحضاريِّ للاختلاف في شريعتنا الإسلامية، ونحن نشاهد هذا الأدبَ الجمَّ قد ذاب في فوضى واقعٍ جرَفَ الكثيرَ من العقول، واستولى على الألباب؛ حتى لدى أصحاب الفِكر والنظر في علوم الشريعة وفقهِها الحضاري.

فأدبُ الاختلاف أصلٌ عتيدٌ في شريعتنا الإسلامية، وليس هو محلَّ خِلاف أو اختلاف، وقد نهِلَ الصحابةُ رضوان الله عليهم والسَّلف الصالح من معين هذا الأدب، وارتشفوا من رحيقه وهم يتمثَّلون قول النبيِّ ﷺ: «إذا حكم الحاكِمُ فاجتهدَ ثمّ أصابَ فله أجران، وإذا حكم فاجتهدَ ثمّ أخطأَ فله أجر»، فأيقنوا أن المُجتهِدَ الذي يملك أدوات الاجتهاد مأجورٌ على اجتهاده، سواءٌ أصاب أم أخطأ ما دامت النيةُ صالحةً والغايةُ سامية.

فالاختلافُ واقعٌ لا محالة لعوامل متنوِّعة، في مسائل تختلف فيها المداركُ والأفهام، ولهذا لم يقصد سلفُنا الصالح الاختلاف لذاته، بل كان الهدف عند الجميع هو القصد إلى موافقة الشارع فيما قصد، لذا فإنّ المختلفِينَ، وإن اختلفوا في مسألةٍ معيَّنة، فهم متَّفقون من جهة القصد إلى موافقة الشارع، والوصول إلى مراده.

ولهذا لم يكن الاختلافُ لدى السلف سببًا في إثارة العداوة والبغضاء فيما بينهم، بل تعامَلوا معه وأداروه بأحكم طريقة، فاتَّسعت صدورهم لهذا الاختلاف وقبلوه، فكان كلٌّ منهم يرى أنّ رأيَه صوابٌ يحتمل الخطأ ورأيَ غيره خطأٌ يحتمل الصواب، ولم يكن هذا الاختلافُ كذلك سببًا من أسباب ضعفهم وتفرُّقهم، بل كان سببًا من أسباب عزَّتهم ونماء فِكرهم، فقدموا لنا هذه الثروة التشريعية الهائلة التي تزخرُ بها المكتبة الإسلامية.

فقد اختلف أئمّةُ المذاهب في كثيرٍ من الأحكام الفقهية الفرعية أكثرَ ممّا هو في زماننا هذا، ولم نسمع بفوضى الفتوى في زمانهم، بل كان احترامُ المُخالِف والتعامل مع اختلافه

بأسـلوبٍ حضاريٍّ علميٍّ الأسـلوبَ السـائد والغالب، ممّا يعطينا في هذا الزمن تصوُّرًا عن آليات إدارة المذهبية الفقهية في عصرنا الحاضر، المبنيّة على الاجتهاد الجماعيِّ الذي يُوجِد الحلول العملية، ويُبيِّن الأحكام الشـرعية فيما طرأ على واقع الأمّة الإسـلامية في معاملاتها ونوازلها، التي لم يكن لها نظيرٌ في زمن العلماء السـابقين بالاعتماد على القواعد الأصولية التـي وضعوهـا، ومراعـاة المصالـح والقواعـد العامّة للشـريعة الإسـلامية، مـع الأخذ بعين الاعتبار الأدب في التعامل مع أهل العِلم واحترامهم.

سـائلين الله تعالـى أن يهدينـا جميعًا إلى سـواء السـبيل، وأن يُلهمنا الصـواب في القول والعمل.

هيكلية البحث:

المبحث الأول: تعريفات ومفاهيم

المطلـب الأول: مفهـوم الإدارة الأرشـد للاختلاف الفقهي ومظاهـر الأخذ بها في الشريعة الإسلامية

المطلب الثاني: تعريف الخلاف والاختلاف لغة واصطلاحًا

المبحث الثاني: المذهبية الفقهية بين النظر في المآلات وتأصيل قواعد الخلاف

المطلب الأول: تأصيل النظر في المآلات وأثره في اتسـاع الفتوى واعتبار مذاهب المجتهدين

المطلب الثاني: قاعدة مراعاة الخلاف في تنوع الأحكام والفتاوى

المطلب الثالث: قاعدة الخروج من الخلاف وأثرها في إدارة الخلاف الفقهي

المبحث الثالث: ترشيد المذهبية من خلال الاجتهاد الجماعي

المطلب الأول: معنى الاجتهاد الجماعي وتأصيله في زمن النبي ﷺ

المطلب الثاني: آليات الإدارة الأرشد للخلاف الفقهي والخطاب الإفتائي المعاصر من خلال الاجتهاد الجماعي

المبحث الأول
تعريفات ومفاهيم

المطلب الأول: مفهوم الإدارة الأرشد للاختلاف الفقهي ومظاهر الأخذ بها في الشريعة الإسلامية

الإدارة في اللُّغة ترجعُ إلى معنى جعلِ الشَّيء محورًا تدور حوله أشياءُ أخرى، جاء في «مقاييس اللغة»: «دور: الدّالُ والواو والرّاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على إحداق الشيء بالشيء من حوالَيه، يقال: دارَ يَدورُ دورانًا»[1].

ويعدُّ مفهومُ الإدارة أساسًا عصريًّا من أسس النجاح والتقدم، وهو معيارٌ أساسيٌّ في نجاح المؤسسات على اختلاف أنواعها، ولذلك كان لإيلاء الإدارة أهمِّية قُصوى في تنظيم العمل، فالإدارة عمومًا تُعبِّر عن عملية التنظيم والتخطيط، التي تشمل وضع خُطط للوصول إلى الأهداف المرجوّة منها، وذلك عن طريق تسخير جميع الموارد المُتاحة للإنجاز، وترتكز الإدارة على حفظ المعلومات والتجارب للاستفادة منها عند الحاجة.

وقد أَولَتِ الشريعةُ الإسلامية الإدارةَ أهميّةً كبيرةً في جميع مناحي الحياة، ومنها إدارة الخلاف الفقهي، وذلك ابتداءً من قول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، حيث جَعَلت مسؤوليةَ الفتوى والإخبار عن الأحكام الشرعية واقعةً على عاتق العلماء المُحقِّقين.

والإدارة الأرشد للخلاف الفقهيِّ تعدُّ محورًا هامًّا في كيفية استثمار الأحكام الفقهية المختلَف فيها بين المجتهِدينَ، بحيث يصير الخلافُ أساسًا في الحوار والبناء، ومظهرًا أساسيًّا من مظاهر الحضارة الإسلامية، على عكس ما يريده المتشدِّدون من تقويض الحضارة الإسلامية، والجمود على آرائهم وضيق أُفقهم في إدارة الاختلاف، متجاهِلينَ أنّ الخلافَ واقعٌ لا محالة، وإنّما الإشكالية تكمن في عملية إدارة الاختلاف بما يُراعي أحكام الشريعة الإسلامية السمحة ونصوصها.

وقد وضع علماءُ الشريعة الإسلامية علومًا وقواعد مستقلّة لإدارة الخلاف الفقهي، منها: عِلم آداب البحث والمناظَرة، وعلم الخِلاف، وعلم الجدل، وقاعدة مُراعاة الخلاف والخروج منه، وقاعدة الاستحسان، وقاعدة المصالح المُرسَلة، وسوف يأتي تفصيل ذلك في المطالب الآتية بإذن الله تعالى.

ومن مظاهر إدارة الخلاف الفقهي، الاتِّفاقُ على الأدلة الشرعية والأصول التي يرجِع إليها المجتهدون، وقد ذكر ذلك الإمامُ الشاطبي، حيث قال في «الموافقات»: «إنّ الخَصمَين؛ إمّا أن يتَّفقا على أصلٍ يرجعان إليه، أم لا، فإن لم يتَّفقا على شيءٍ، لم يقَعْ بمناظرتهما فائدةٌ بحال»[٢].

ويمكن أن نخلصَ إلى تعريف الإدارة الأرشد في قضايا الفقه الإسلامي والخلافات الفقهية الفرعية بالتعريف الآتي: الآليات والوسائل والإجراءات التي يتَّبعها الفقيهُ أو مجموعةٌ من الفقهاء للتعامل مع الخلافات الفقهية تأصيلًا وتفريعًا، وصولًا إلى حُكمٍ شرعيٍّ يظهر من خلاله حلول المشكلات المعاصرة، وذلك بحسب القواعد الفقهية والأصولية وعلوم الخلاف التي تَميَّز بها الفقهُ الإسلامي.

المطلب الثاني: تعريف الخلاف والاختلاف لغة واصطلاحًا

الخلافُ لغة: «المضادّة»[٣]، «وهو ضدُّ الاتِّفاق»[٤]، «واختلف الشَّيئان: لم يتَّفِقا، ولم يتساوَيا»[٥].

وقال الفيروزآبادي: «الاختلاف والمُخالَفة: أن يأخذ كلُّ واحد طريقًا غير طريق الآخر في حاله أو فعله»[٦].

«والخلاف بمعنى المخالفة أعمُّ من الضد؛ لأن كلَّ ضدَّين مختلفان، وليس كلُّ مختلِفَين ضدَّين»[٧].

وعرَّفه أبو الوفاء البغدادي: «حدُّ الخلاف: الذهاب إلى أحد النقيضَين من كل واحدٍ من الخصمَين»[٨]، وعرَّفه الجرجاني: «منازَعةٌ تجري بين المتعارضين لتحقيق حقٍّ أو لإبطال باطل»[٩].

ونلاحظ أن الخلاف والاختلاف لُغةً بمعنًى واحدٍ، وهو ضدُّ الاتِّفاق.

والاختلاف مظهرٌ من مظاهر النظر العقليِّ والاجتهاد الفكري، وأسباب الاختلاف تكون منهجيّةً ترجع إلى أصول الاستنباط والنظر الفقهي.

● **علم الخِلاف:**

اشـتُهر العِلمُ الباحث في الاختلافات الفقهية بين المجتهِدينَ، والنَّظر في أدلّة الأحكام والترجيح بينها بـ«عِلم الخِلاف»، ولذلك صار مصطلحُ «الخلاف الفقهي» محورًا كبيرًا في عمليـة الاسـتنباط والاجتهاد، وحلِّ المشـكلات المعاصـرة والنوازل الفقهيـة، وصار ميدانًا فسيحًا للتداول الفقهي، وإدارة الخلاف بين المجتهدين.

وقد نشأ علمُ الخِلاف بعد ظهور الخلافات الفقهية بين الأئمة والمجتهدين، إذ إنّ هذه الاختلافات هي السَّبب الرئيس لنشوء هذا العلم، يقول ابن خلدون: «ولما كثُر الخِلاف بين المجتهدين في الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، بسبب اختلاف مداركهم وأنظارهم، اتَّسع ذلك في الملة، حتى انتهى إلى الأئمّة الأربعة من علماء الأمصار، وقد كانوا بمكانٍ من حُسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، وظهر مَن يمنع تقليد سواهم بحُجّة ذهاب الاجتهاد وصعوبته، وتشعُّب العلوم التي هي مواده، فقد جرى الخلافُ بين المتمسِّكين بها، وانعقدت المُناظَرات فيما بينهم لتصحيح كلٍّ منهم مذهب إمامه، فنشأ هذا النَّسق من العلم المسمّى بالخِلافيّات»[١٠].

وقـد عُـرف هذا العلـم بأنه: «علمٌ باحثٌ عـن وجوه الاسـتنباطات المختلفة، من الأدلة الإجماليـة والتفصيليـة، الذاهـب إلـى كلٍّ منهـا طائفـةٌ مـن العلمـاء»[١١]، فهـو عِلـمٌ يعالـج الاختلافات الفقهية بين الأئمة والمجتهدين مبيِّنًا صحيحها من سقيمها.

● **الفرق بين الخلاف والاختلاف:**

الخِلاف والاختلاف كلاهما يُستعمل بمعناه اللغوي ـ وهو عدمُ الاتِّفاق بين المجتهدين علـى الحُكـم فـي واقعةٍ مـا ـ وإذا كان كذلك فلا فـرق بينهما من الناحية العمليـة، إلا أنّ ثمّة فُروقًا بينهما، ذكرها بعضُ العلماء والأصوليِّين في مؤلَّفاتهم، وهي على النحو التالي:

أولًا: «المـراد بالخلاف: عدم اجتماع المخالفين وتأخر المُخالِف، والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين»[١٢].

ثانيًا: الاختلاف: هو أن يكون الطريق مختلفًا والمقصود واحدًا، والخِلاف هو أن يكون كلاهما مختلفًا[١٣].

ثالثًا: الاختلاف ما يَستندُ إلى دليل، والخِلاف ما لا يستندُ إلى دليلٍ، أي ثبوت الضعف في جانب المخالِف في الخلاف، فإنه كمخالَفة الإجماع، وعدم ضعف جانبه في الاختلاف؛ لأنه ليس فيه خلاف ما تقرَّر[١٤].

رابعًا: الاختلاف من آثار الرحمة، والخلاف من آثار البِدعة، ولو حكم القاضي بالخلاف ورُفع لغيره يجوز فسخُه، بخلاف الاختلاف، فإن الخلاف هو ما وقع في محلٍّ لا يجوز فيه الاجتهاد[١٥].

وقد جاء في عبارات بعض الفقهاء في ميدان التفريق بين الخلاف والاختلاف قولهم: «وهو خلاف لا اختلاف»، وممّن نُقل عنه ذلك ابن عابدين في «حاشيته»[١٦]، وصاحب «فتح القدير»[١٧]، «فالاختلاف مظهرٌ من مظاهر النظر العقلي والاجتهاد، وأسبابه منهجية موضوعية في الغالب.

أمّا الخِلاف فهو مظهرٌ من مظاهر التشنُّج والهوى والعناد، وليس له من سببٍ يمُتُّ إلى الموضوعية»[١٨].

وخلاصة هذه التفرقة أن الاختلاف ما كان مُعتَبرًا بأن قَوِيَ مدركه، والخِلاف ما لم يكن معتبرًا بأن ضعُف مدركه.

تحقيق القول في الفرق بين الخلاف والاختلاف:

لقد أجاب ابنُ عابدين من الحنفية «بأن هذه التفرقة عُرفية، وإلا فقد قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، ولا دليل لهم، والمراد أنه خِلاف لا دليلَ له بالنظر للمُخالِف، وإلا فالقائل اعتمد دليلًا»[١٩]، وهذا دليل على أنه لا فرقَ حقيقةً بين الخِلاف والاختلاف.

ويقول صاحبُ «الفتاوى الهندية» من الحنفية: «إن اختلف المتقدِّمون على قولَين، ثم أجمع من بعدهم على أحد هذين القولين فهذا الإجماع هل يرفع الخِلافَ المتقدِّم»[٢٠]، فما عبر عنه أولًا بالاختلاف عبر عنه ثانيًا بالخِلاف، ومثل هذا كثيرٌ في مصنَّفات الفقهاء والأصوليين، ممّا يدل على أنهم لم يفرقوا بين هذين اللفظَين، بل استعملوا كليهما بمعناه اللغويِّ دون تفريق.

وبالتالي نجد أنّ من العلماء مَن فرَّق بين هذين اللفظين، ومنهم مَن لم يُفرِّق بينهما، ومَن فرَّق بينهما في مواطن لم يُفرِّق في موطن آخر، ومَن لم يُفرِّق بينهما في مواطن فرَّق في مواطن أُخر، ويبدو لي أن أصحَّ ما يُقال في هذين اللفظين: إنّهما كلفظَي الإيمان والإسلام إن اجتَمَعا افتَرَقا، وإن افتَرَقا اجتَمَعا، أي: إن اجتمعا في عبارةٍ واحدةٍ افترقا في المعنى، فكان لكلٍّ منهما معناه المُختلف عن الآخر كما ذكرنا سابقًا في التفريق بينهما، وإن افترقا اجتمعا في المعنى، فكانا بمعنى واحدٍ دون تفريق، فتكون النسبة بينهما عمومًا وخصوصًا، وهذا

مـا يـدلُّ عليه الاسـتعمال اللغـويُّ في القرآن الكريم، وفي سُـنّة النبي ﷺ، وهـو ما يدل عليه الاستعمالُ العُرفيُّ لهذين اللفظين.

● **ما يجري فيه الاختلاف:**

نصوص الشـريعة الإسـلامية منها ما هو قطعيٌّ ومنها ما هو ظنّي؛ «فالأدلة القطعية هي تلك التي وصلت إلينا عن طريقٍ قطعي، وتحمل في نفس الوقت دلالةً قطعيّةً على مضمونها، أي قطعية الثبوت بالنظر لمنشئها، وقطعية الدلالة بالنظر لمضمونها»[٢١].

وأما الأدلة الظنية: فهي تلك التي لم يتوفَّر القطعُ في طريق وصولها إلينا، كأخبار الآحاد على اختلاف أنواعها، ممّا يُسـمّى بالغريب أو العزيز أو المشـهور...، أو لم يتوفر القطعُ في دلالتها، كأن تدلَّ على معنًى مع احتمالها لمعنًى آخر»[٢٢].

فالأمور القطعية في الثبوت والمعنى لا يقع فيها الاختلافُ البتّة، وإن وقع شيءٌ من ذلك فهو خلافٌ مذمومٌ لا يُعتَدُّ به، ومن ذلك أصول العقائد.

وأما المسائل الظنية فهي مما يجري فيه الخلاف، وهي ما يُعرف بمسائل الفروع.

يقول الإمام الشـافعي: «كل ما أقام الله به الحُجّةَ في كتابه، أو على لسـان نبيِّه، منصوصًا بيِّنًـا، لـم يحـلَّ الاختلاف فيـه لمَن علمه، ومـا كان من ذلك يحتمـل التأويل ويُدرك قياسًـا، فذهب المتأوِّل أو القايس إلى معنًى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره لم أقُل: إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»[٢٣].

ويقول الإمام الشـاطبي: «إن الله تعالى حكم بحِكمته أن تكون فروع هذه المسـألة قابلةً للأنظـار ومجـالًا للظنـون، وقد ثبت عند النظّـار أن النظريات لا يمكن الاتِّفـاقُ عليها عادة، فالظنيـات عريقـة في إمكان الاختلاف، لكن في الفـروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضرُّ هذا الاختلاف»[٢٤].

فالاختلاف يقع في الفروع، وأما في الأصول «فلا شـك أنه بدعة وضلالة، وكذلك في السياسة والحروب هو حرامٌ أيضًا لما فيه من تضييع المصالح»[٢٥].

وبالتالـي فالمسـائل العمليـة الاجتهاديـة[٢٦] هـي ممـا يجـري فيه الاختـلاف، وكذلك «الأمور التي لم ينصَّ على حُكمها أحرى بأن تختلف الأفهامُ في أحكامها»[٢٧]، وأما أصول العقائـد فـلا يجـوزُ فيها الاختـلاف، يقول ابـنُ عبد البر: «وأمـا الفقه فأجمَعـوا على الجدال فيـه والتناظـر، لأنـه علمٌ يحتاج فيه إلـى ردِّ الفروع علـى الأصول للحاجة إلـى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك»[٢٨].

فالأمور التي يجوزُ فيها الاختلاف هي محلُّ إعمال الإدارة الأرشـد للاختلاف الفقهي دون غيره مما لا يجوزُ فيه الاجتهاد.

● **أنواع الاختلاف:**

يُعتبـر معرفة أنـواع الاختلاف أمرًا في غاية الأهمية لإدارتـه، ووضع الأصول والثوابت للتعامـل معـه، فالاختـلاف عدمُ الاتفـاق، وعـدم الاتفاق ليس سـواء، إذ هو مُطلَـق التغاير، والاختـلاف بهـذا المعنى منه ما يكون اختلاف تنوُّع وتغايُر، ومنه ما يكون اختلافًا وتناقُضًا، وبالتالي نسـتطيع أن نُقسِّـم الاختلاف نوعَين رئيسـيَّين؛ النوع الأول: اختلاف التنوُّع، النوع الثاني: اختلاف التضادّ.

النوع الأول: اختلاف التنوع

والمـراد باختـلاف التنوُّع: «ما كانت المخالفة فيه لا تقتضي المنافاة، ولا تقتضي إبطال أحد القولَين للآخر، فيكون كلُّ نوعٍ للآخر نوعًا لا ضدًّا»[٢٩].

فليـس في هذا النوع من الاختلاف شـيءٌ من المضـادّة أو التناقض أو التصادم، إنما هو تنوُّعٌ كما أن الشيء الواحد قد يكون أنواعًا متعدِّدة، دون أن يكون هناك شيءٌ من التضادِّ بين هذه الأنواع، وذلك: «كأن يذكر كل من المختلفين من الاسـم العام بعض أنواعه على سـبيل التمثيل وتنبيه المستمِع، لا على سبيل الحدِّ المُطابق للمحدود في عمومه وخصوصه»[٣٠].

ومن هذا النوع أكثر صور الاختلاف التي وقعت بين الصحابة رضوان الله عليهم والفقهاء من بعدهم، كتكبيرات التشريق، وتكبيرات العيدَين، وتشهُّد ابن عباس، وابن مسعود، والإخفاء بالبسملة وبآمين، والإشفاع، والإيتار في الإقامة، ونحو ذلك، وما كان بينهم من مناقشاتٍ إنما هو لترجيح أحد القولَين، بمعنى أيهما أولى بالعمل، ونظيره اختلاف القُرّاء في وجوه القراءة[٣١].

وقد أقرَّتِ الشـريعةُ الإسـلامية هذا النوعَ من الاختلاف في فروعها، وهذه بعض الأدلة على ذلك:

أدلة مشروعية اختلاف التنوع في الشريعة الإسلامية:

أولًا: ما ورد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أنه سمع رجلًا يقرأ آيةً سمع رسولَ الله ﷺ يقـرأُ علـى خلاف ذلك، قال: فجئتُ بـه النبيَّ ﷺ فأخبَرْتُه، فعرفـتُ في وجهه الكراهة، وقال: «كلاكما مُحسن، ولا تختلفوا، فإنّ مَن كان قبلكم اختَلَفوا فهَلَكوا»[٣٢].

وجه الدلالة: أنّ النبي ﷺ أقرَّ هذا النوعَ من الاختلاف بقوله للرَّجُلَين: «كلاكما مُحسن»، أي أن كلا النوعَين جائز، وأما الكراهة في وجهه ﷺ فلأنه رأى أن هذا الاختلاف أوقع بينهما

شيئًا من العداوة والبغضاء، وهو ما لا ينبغي أن يقع.

ثانيًا: اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في تكبيرات التشريق، وتكبيرات العيدَين، وتشهُّد ابن عباس، وابن مسعود، والإخفاء في البسملة وبآمين، والإشفاع والإيتار في الإقامة، ونحو ذلك[٣٣].

ثالثًا: وكذلك الحج، فيجوز قارنًا ومُتمتِّعًا ومفردًا، فهي أنواع ثلاثة لحجٍّ صحيح.

● **حقيقة هذا الاختلاف:**

ولا يعدُّ هذا النوع من الاختلاف حقيقة، إذ ليس فيه معنى التضادِّ والتناقض، وقد ذكره الإمام الشاطبي بعد أن قال: «من الخِلاف ما لا يعدُّ خلافًا حقيقةً»[٣٤]، ثم قال: «ما كان ظاهره الخِلاف وليس في الحقيقة كذلك، وهذا الوضع مما يجب تحقيقه، فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح»[٣٥]، وقد عدَّ الإمام الشاطبيُّ لهذا النوع أنواعًا عشرة[٣٦].

وفي هذا النوع من الاختلاف رحمةٌ واسعةٌ بالأُمّة، فقد تأتي العبادة بهيئات متنوِّعة، فمَن ضاع عليه نوعٌ أخذ بالآخر وأجزأه، وكذلك ليتَّسع نظرُ الأُمّة ويتنوَّع.

النوع الثاني: اختلاف التضاد

«والمراد باختلاف التضاد: القولان المُتنافيان»[٣٧]، وهو ما كان في تعارُضٍ بين قولَين؛ كأن يكون أحدُهما حرامًا والآخر مباحًا، أو أحدهما واجبًا والآخر مندوبًا.

«وليس هذا النوع من الاختلاف كاختلاف التنوُّع، فالخطب في اختلاف التضادِّ أشدُّ من اختلاف التنوُّع، لأن القولَين يتنافيان»[٣٨].

● **حقيقة هذا الاختلاف:**

ليس في الشريعة تناقضٌ أو تعارُضٌ حقيقي، قال الله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢]، وأما ما يقع من تعارُضٍ أو تضادٍّ في الظاهر، فإنما هو راجع إلى المجتهِدِينَ أنفسهم، واختلاف أنظارهم وأفهامهم في فهم نصٍّ يدور بين طرفين، واختلاف الأنظار والأفهام والمدارك من سمات البشر، أو خفاء بعض الأدلة وعدم الاطِّلاع عليها، يقول الإمام الشاطبيُّ: «والاختلاف في مسائلها ـ أي الشريعة ـ راجع إلى دورانها بين طرفَين واضحَين أيضًا يتعارضان في أنظار المُجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة، وعدم الاطلاع عليها»[٣٩].

● **أقسام اختلاف التضاد:**

ويمكننا تقسيم هذا النوع من الاختلاف إلى قسمين:

ـ **القسم الأول**: اختلاف سائغ مقبول.

ـ **القسم الثاني**: اختلاف مذموم.

أولًا: الاختلاف السائغ المقبول

ومحلُّ هذا النوع من الاختلاف المسائل الاجتهادية الفرعية التي يمكن أن يقعَ فيها الاختلاف بين المجتهِدين، وهو اختلاف طَبعيٌّ فطريٌّ بين بني البشر، ناتج بسبب تفاوت العقول في الفهم والإدراك مما أنتج اختلاف تنوع في القواعد، وطرق فهم الأصول، هذا والاختلاف في الفهم ليس من الاختلاف المذموم، قال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ۞ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩].

وجه الدلالة: أثنى الله تعالى على سليمان بصوابه، وعذر داودَ باجتهاده(٤٠).

وهذا النوع من الاختلاف من المُحال دفعه أو الحيلولة دون وقوعه، وهو الذي وقع، فنشأت من ثَمّ الاتجاهات والمدارس الفقهية المتنوِّعة، وليس من العِلم الصحيح: الخلطُ بين هذا الاختلاف والاختلاف الذي نهى عنه الرسولُ ﷺ في قوله: «اقرَؤوا القُرآنَ ما ائتَلَفَت عليه قلوبُكم، فإذا اختَلَفتُم فقُوموا عنه»(٤١)(٤٢).

قال الإمام النوويُّ رحمه الله: «والأمرُ بالقيام عند الاختلاف في القرآن محمولٌ عند العلماء على اختلافٍ لا يجوز، أو اختلاف يُوقِع فيما لا يجوز، كالاختلاف في نفس القرآن، أو في معنًى منه لا يصلح فيه الاجتهادُ، أو اختلاف يوقع في شكٍّ أو شُبهة أو فتنة أو خصومة أو نحو ذلك، وأما الاختلاف في استنباط فروع الدِّين منه ومناظرة أهل العلم في ذلك على سبيل الفائدة وإظهار الحق، واختلافهم في ذلك فليس منهيًّا عنه بل مأمور به، وفضيلة ظاهرة، وقد أجمع المسلمون على هذا من عهد الصحابة إلى الآن، والله أعلم»(٤٣).

ويقول الإمام الشاطبيُّ: «إن الله تعالى حكم بحِكمته أن تكون فروعُ هذه المِلّة قابلةً للأنظار ومجالًا للظنون، وقد ثبت عند النظّار: أن النظريات لا يمكن الاتفاقُ عليها»(٤٤).

وما دام هذا الاختلافُ واقعًا لا محالة، ولا يمكن دفعُه أو الحيلولة دون وقوعه، فإنه لا يُصادم الإسلامَ باعتباره دين الوحدة والتآلف، بل من رحمة الله تعالى أن جعل هذا الاختلاف

ليتسع نظرُ الأُمّة ويتنوَّع، ويكون حافزًا لأهل العِلم لاستفراغ مزيد من الجهد في الوصول إلى الحقِّ والصواب، مما يعصم الفكرَ من الشَّطط والغلوِّ والتعصُّب المذهبي البغيض، ويدعونا لوضع إدارةٍ رشيدةٍ للتعامل معه.

ضوابط الاختلاف السائغ:

١ـ أن يكون من خلاف أهل العلم لأهل العلم، أما خلاف أهل الأهواء والبدع لأهل العلم فليس من الاختلاف السائغ.

٢ـ أن يكون الاختلاف في المسائل الاجتهادية، وهي المسائل التي ليس فيها دليلٌ يجب العمل به وجوبًا ظاهرًا، أو فيها دليل ظنيٌّ فيسع فيه الاجتهاد.

٣ـ عدم مخالفة النصِّ الشرعيِّ القطعيِّ الثبوت والدلالة، والإجماع(٤٥).

ثانيًا: الاختلاف المذموم

لقد حذَّرَنا الله تعالى من الاختلاف المذموم، وبيَّن أنه سبب الضَّعف والهوان، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾ [الأنفال: ٤٦]، ومن هنا كان لزامًا علينا تبيين ماهيّة الاختلاف المذموم كي لا نخلط بينه وبين الاختلاف الممدوح أو الاختلاف السائغ المقبول.

- **تعريف الاختلاف المذموم:**

الاختلاف المذموم: التنازُع الذي لا يستندُ إلى دليل، أو منازعة أهل الأهواء والبدع لأهل العلم.

أنواعه:

الأول: ما كان خِلافًا لا اختلافًا، وهذا هو خِلاف أهل الأهواء والبدع، غير القائم على دليل الباحث عن مراد الشارع وقصده، فهذا النوع من الاختلاف غير معتدٍّ به في الشرع، يقول الإمام الشاطبي: «فأحوال أهل الأهواء غير معتدٍّ بها في الخلاف المقرَّر في الشرع، فلا خلاف حينئذٍ في مسائل الشرع من هذه الجهة»(٤٦).

ومن هذا النوع ما كان اختلافًا بعد العِلم بالبيِّنات، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡ﴾ [آل عمران: ١٩].

الثاني: ما كان في أمرٍ لا يصلح أن يكون محلًّا للاختلاف، وذلك كالاختلاف في أصول

العقائد، أو في أمَّهات الأخلاق والفضائل، أو فيما ورد فيه نصٌّ قطعيٌّ، أو ما كان منه في السياسة وأمور الحرب وغيرها، وهذا الاختلاف هو الذي يُحدث في الأمة شرخًا يُفرِّق جمعها ويُمزِّق صفَّها، فيُوهن الأُمّة وينال من هيبتها.

الثالث: ما كان من الأقوال تعصُّبًا لمذهب، أو نصرًا لإمامٍ من الأئمّة.

وحُكم هذا النوع من الخلاف أنه مُحرَّمٌ شرعًا، يقول الإمام الشافعي: «كل ما أقام الله به الحُجّة في كتابه، أو على لسان نبيِّه منصوصًا بيِّنًا لم يحلَّ الاختلافُ فيه لمن علمه»[٤٧].

● **التوفيق بين مدح الاختلاف وذمِّه:**

الاختلاف الفقهيُّ منه ما هو محمودٌ وهو الأكثر في شريعتنا الإسلامية، ومنه ما هو مذموم، والمُنصِف الذي يُمعن النظر يجد أن الاختلاف لفظيٌّ بين الذين ذمّوا الاختلاف والذين مدحوه، ذلك أن الذين ذمّوا الاختلاف إنما قصدوا منه الاختلافَ المذموم، والذين مدحوه إنما قصدوا منه اختلاف التنوُّع أو الاختلاف السائغ المقبول.

وللتدليل على هذا نُناقش كلام أحد الذين رفعوا لواءَ ذمِّ الاختلاف، وهو ابن حزم رحمه الله فيما ذهب إليه، قال ابنُ حزم رحمه الله: «وقد ذم الله تعالى الاختلافَ في غير موضع من كتابه»[٤٨]، ثمّ استشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ﴾ [البقرة: ١٧٦]، وقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣].

والناظرُ في الآيتَين الكريمتَين يجدهما خارجَ محلِّ النزاع، إذ إنّ هذا الخلاف وقع في كتاب الله عز وجل، ولا شكَّ أنه خِلاف مذموم لا يقبله مسلم، فقد رُوي عن جُندب بن عبد الله، أنّ رسول الله ﷺ قال: «اقرَؤوا القُرآنَ ما ائتَلَفَت عليه قلوبُكم، فإذا اختَلَفتُم فقوموا عنه»[٤٩].

وكذلك سائر الأدلة التي استدلَّ بها على ذمِّ الاختلاف ليست في موطن النزاع[٥٠].

ثمّ أورد رحمه الله تساؤلًا فقال: «فإن قال قائل: إن الصحابة قد اختلفوا وأفاضل الناس، أفيلحقهم هذا الذم؟ قيل له وبالله التوفيق: كلّا، ما يلحق أولئك شيءٌ من هذا، لأنّ كل امرئ منهم تحرّى سبيل الله ووجهة الحق، فالمُخطئ منهم مأجورٌ أجرًا واحدًا لنيَّته الجميلة في إرادة الخير، وقد رفع عنهم الإثم في خطئهم لأنهم لم يتعمَّدوه ولا قصدوه، ولا استهانوا

بطلبهم، والمُصيب مأجورٌ منهم أجرَين»[٥١].

وبالتالي تبيَّن أنه لا فرقَ بين ابن حزم ومَن سوَّغ الاختلاف، فمَن سوَّغ الاختلاف يتَّفق مع ابن حزم في أنّ المجتهدَ الذي لم يتحرَّ سبيل الله ووجه الحقِّ اختلافُه مذموم، وأنه ليس مأجورًا على خطئه.

ومَن سوَّغ الاختلاف فإنما سوَّغَ الاختلاف الذي ينشأ عن اجتهادٍ سائغٍ بعدم وصول الدليل، أو اختلاف الأفهام في نصٍّ شرعيٍّ محتمل، فهذا اختلاف لا يُذمُّ أصحابُه، وهو عينُ ما يقول به ابن حزم رحمه الله، فهو يقول: «وهكذا كل مسلمٍ إلى يوم القيامة فيما خفي عليه من الدِّين ولم يبلغه، وإنما الذم المذكور والوعيد الموصوف، لمَن ترك التعلُّق بحبل الله تعالى، الذي هو القرآن وكلام النبي ﷺ بعد بلوغ النص إليه، وقيام الحُجّة به عليه، وتَعلَّقَ بفلان وفلان مقلِّدًا عامدًا للاختلاف، داعيًا إلى عصبية وحميّة الجاهلية، قاصدًا للفُرقة، متحرِّيًا في ردِّ القرآن والسُّنّة إليهما، فإن وافقهما أخذَ به، وإن خالفهما تَعلَّق بجاهليته، وترك القرآن وكلام النبي ﷺ، فهؤلاء هم المختلفون المذمومون»[٥٢].

● **إدارة القرآن الكريم للخلاف الفقهي:**

عالج القرآنُ قضية الخلاف الفقهيِّ في كثيرٍ من الآيات القرآنية، بحيث يضمن حصول أكبر قدرٍ من الوصول إلى الحكم الشرعي، والطريقة المُثلى في التعامل مع اختلاف الآراء، وتنوع منازع المجتهدين ووجهات نظرهم في تقرير المسألة وعرضها، واستعمال الأدلة الشرعية.

وتتمثل الإدارةُ القرآنية لقضية الخِلاف في الآراء، ومنها الآراء الفقهية في الآيات الآتية:

أولًا: قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [النساء: ٨٣].

ثانيًا: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

ثالثًا: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾ [الحج: ٤٠-٤١].

رابعًا: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

● **وسائل إدارة المذهبية الفقهية**

وضع علماءُ الشريعة الإسلامية علومًا وقواعد مستقِلّة لإدارة الخلاف الفقهي، منها:

١ـ علم آداب البحث والمُناظَرة.

٢ـ علم الخِلاف(٥٣).

٣ـ علم الجدل(٥٤).

٤ـ قاعدة مراعاة الخِلاف.

٥ـ قاعدة الاستحسان.

٦ـ قاعدة المصالح المُرسَلة.

ومن مظاهر إدارة الخلاف الفقهي، الاتِّفاقُ على الأدلة الشرعية والأصول التي يرجع إليها المجتهدون، وقد ذكر ذلك الإمام الشاطبي، حيث قال في الموافقات: «إنَ الخَصمَين؛ إمَّا أن يتَّفقا على أصل يرجعان إليه، أم لا، فإن لم يتَّفقا على شيءٍ، لم يقع بمناظرتهما فائدةٌ بحال»(٥٥).

وسنقوم في المباحث الآتية بعرض مجموعةٍ من أسس إدارة الخلاف الفقهي التي نراها مناسبة لاستثمار المذاهب الفقهية في حلِّ الإشكالات المعاصرة، والتصدي للتحدِّيات التي تواجه الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني
ترشيد المذهبية الفقهية من خلال النظر في المآلات وتأصيل قواعد الخلاف

نتناول في هذا المبحث موضوعات كلية تعدُّ أصلًا من أصول الإدارة الأرشد للمذهبية الفقهية، ونتناول كلًّا منها في مطلبٍ لبيان أثرها في إدارة الخلاف الفقهي والمرونة المطلوبة للفتوى في نوازل العصر، وهي:

- تأصيل النظر في المآلات.
- قاعدة مراعاة الخِلاف الفقهي.
- قاعدة الخروج من الخِلاف.

المطلب الأول: تأصيل النظر في المآلات وأثره في اتساع الفتوى واعتبار مذاهب المجتهدين

إنّ من الأصول المعتبَرة في الشريعة الإسلامية رعاية مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لأنها أصولٌ كلية، وقد ثبت لدى المجتهدين أن الشريعة الإسلامية تدور على معنى رعاية المصالح ودفع المفاسد، وقد سار أئمةُ المذاهب الإسلامية على هذا النهج في إدارة الخلاف الفقهي فيما بينهم، وذلك لأن هذه المقاصد هي التي تُمثِّل عنصر المرونة في الشريعة، وتضمن تفاعُلها مع متغيِّرات الزمان والمكان، وطبائع الأحوال واختلاف الأحوال والعوائد والنيات، ومن ثم تكون صالحة لكلِّ زمانٍ ومكان.

ومن الآليات المُستعمَلة لتحقيق مقاصد الشريعة الكلية التي ثبت أن الشارع جعل الأحكام دائرة عليها: النظر في مآلات الأمور، يقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال أصلٌ مُعتَبرٌ مقصودٌ شرعًا»[٥٦]، بحيث يكون مآل الشيء سببًا في معرفة حُكمه الشرعي، وعلامة على مراد الله تعالى في المسألة.

وإنّ هذا الأصل الكبير تتفرَّع عنه قواعد فقهية وأصولية متنوِّعة، لكن ينبغي أن نوضح المراد بالنظر في المآل أولًا، فنقول:

المـآل: لُغـة: «مـن آلَ الشَّـيءُ يـؤول أوْلًا ومـآلًا إلى كـذا: أي رجـع وصار إليـه، والأَوْل: الرُّجوع»[٥٧]، وآل المَلِك رعيَّتَه يؤولها أوْلًا وإيالًا: ساسَهم وأحسن سياستهم وولي عليهم»[٥٨].

وأمّا المآل في الاصطلاح؛ فهو تكييفُ الحُكم الشـرعي على وفق النتائج المترتِّبة على الواقع[٥٩].

«وذلـك أنّ المجتهِـد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصـادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو الإحجـام إلا بعـد نظـره إلى مـا يؤول إليه ذلـك الفعـل»[٦٠]، فالمُجتهِد عليـه أن يُقدِّر مآلات الأفعـال التـي هي محلُّ الفتوى، وأن يُقدِّر عواقب حُكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمّته تنحصر في إعطاء حُكم شرعي مجرَّد، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يُصدر الحُكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره بما يُحقِّق الغاية التي قصدها الشارع من التشريع[٦١].

«وعلى هذا، فكلُّ فعلٍ يُفضي إلى غير غايته التي رسمها الشارع، أو إلى مآلٍ هو مفسدة مساوية للمصلحة التي شرع الحُكم من أجلها أو راجحة عليها، لم يبقَ مشروعًا، لأنّ العِبرة بهذه النتيجة في تكييف الفعل، وهي مُناقِضة لمقصد الشـرع، لذا يلزم المُجتهِد في التشـريع الاجتهـادي أو التطبيقـي ـ توقِّيًـا لهـذه المناقضة ـ أن ينظر في هذه المـآلات والنتائج، ويمنع الفعل أو يأذن فيه على ضوء منها»[٦٢].

ومـن القواعد التـي تتفرع عن أصل النظر في المآلات: قاعـدة الذَّرائع، وقاعدة الحيل، وقاعدة مراعاة الخلاف، وقاعدة الاستحسـان، وعلى هذا المنوال نجد عند الحنفية أحكامًا لما تعمُّ به البلوى، وحكَّموا الاستحسـان، وهو قياس خفيٌّ مقابل قياس ظاهر لرفع الحرج، وفـي مذهب الشـافعي ظهر ما يُسـمّى بالمصلحة المُرسَـلة عند الإمام الجوينـيِّ ثم الغزالي، حتى إذا جاء عز الدين بن عبد السلام، وألَّف القواعد الكبرى، قرَّر فيها القواعد التي تبلورت عند الشافعي والعلماء في حلِّ المشكلات، والنزول في الموقع الوسط بين تطبيق التشريع، ومراعاة المكان وتحوُّل الحال.

ومطلوبنـا فـي هـذا الموضوع إيضـاحُ أن النظر في مـآلات الأفعال نظـرة واقعية راعتها الشـريعة الإسـلامية، وبذلـك يمكن الاسـتنادُ إليها فـي إدارة الخلاف الفقهـيِّ بين المذاهب الإسـلامية، بحيـث يمكن للعلماء والمجتهدين والمجامع الفقهيـة أن يُبرزوا هذا الأصل في ترجيح الآراء الفقهية في المسائل العامة التي تعرض للدول والمجتمعات.

هذا؛ وإنّ قاعدة مراعاة الخلاف من أهم القواعد التي تنبثقُ عن أصل النظر في المآلات، وسنتناولها في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: قاعدة مراعاة الخلاف في تنوع الأحكام والفتاوى

في الزمن الذي كانت فيه المذهبيةُ السِّمةَ البارزة في العالم الإسلاميِّ ظهر الالتزام الأخلاقيُّ من هذه المذاهب في إنصاف الآخرين، ومن ذلك أن الإمام الشافعي اشتهر عنه قوله: «رأيي صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأيُ غيري خطأٌ يحتمل الصواب»، ومنه الحكاية الشهيرة لأبي جعفر المنصور مع الإمام مالك، حيث عزم المنصور على فرض الموطأ على الناس، ليكون منه قانون واحد، قال عياض: «قال له ـ أي: أبو جعفر المنصور لمالك ـ: إني عزمت أن أكتُب كُتبك هذه نسخًا، ثم أبعث إلى كل مِصرٍ من أمصار المسلمين بنُسخ، آمرهم بأن يعملوا بما فيها، وألّا يتعدوها إلى غيرها من هذا العلم المُحدث، فإنني رأيت أصلَ العلم، روايةَ أهل المدينة وعملهم، فقلت ـ يقصد الإمام مالكًا ـ: يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث وروايات، وأخذ كلُّ قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا له من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ، وإنّ ردَّهم عما اعتَقَدوا شديد، فدع الناسَ وما هم عليه، وما اختار أهلُ كل بلدٍ لأنفسهم، فقال: لو طاوَعتَني على ذلك لأمرتُ به»[٦٣]، ومنه العمل بأصل مراعاة الخلاف عند المالكية، وتوسيع دائرة العمل بلازم المذهب المخالِف جهد الإمكان، وتصحيح جُمل من العقود عندهم.

كما إن قاعدة مراعاة الخلاف من القواعد الهامّة في الفقه الإسلامي، وهي قاعدة عظيمة أكثَرَ السادةُ المالكية من الأخذ بها والاعتماد عليها، ومقصود هذه القاعدة أصالة إعمال روح الاجتهاد والتوسع في تلبية حاجات الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة بما تقتضيه مقاصد الشريعة الإسلامية.

وينبغي التنبُّه إلى أنّ مراعاة الخلاف من الأصول التي يحتجُّ بها الإمام مالكٌ رحمه الله فيما نُقل عنه من فروع فقهية، وقال بها كذلك اللخميُّ وابن العربيِّ المالكيان، قال ابنُ العربي: «القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف عليه بحسب مرتبته، لقوله عليه الصلاة والسلام: «الوَلَدُ للفراشِ، وللعاهرِ الحَجَرُ»[٦٤]»[٦٥]، وكذلك قال بمراعاة الخلاف جماهير علماء المالكية، واختلف مذهب ابن القاسم في ذلك، فمرَّةً لم يُراعه، ومرَّةً راعى القويَّ ولم يُراعِ الشاذ[٦٦].

واعترضَ على القول بمراعاة الخلاف مجموعةٌ من علماء المالكية، منهم القاضي عياض وأبو عمر بن عبد البر، والشاطبي في بداية الأمر لإشكالاتٍ عرضت لهم[٦٧]، ثم صار جملةُ المالكية إلى الأخذ به.

ومنشأ الاعتراض أنّ من المُقرَّر شرعًا أن الواجب على المجتهِد أن يعمل بما أدّى إليه اجتهادُه، إذ هو الرّاجح في نظره، ولا يجوز له أن يعملَ باجتهاد غيره، لأنّ اجتهادَ غيره مرجوحٌ في نظره، وإلّا لما خالفه فيه، وقد تضافرت الأدلةُ الشرعية على وجوب العمل بالراجح حتى نقلوا الإجماعَ على ذلك[٦٨].

لكن كثيرًا من الأئمّة قبلوا هذا الأصل وأقرّوه، لأنه ليس فيه خروجٌ عن مقتضى الأصول الشرعية، بل قول بدليل شرعي مُعتَبر من جهةٍ ما، وإنما كان لهذا الأصل قبولٌ عند المالكية «إعمالًا منهم لروح الاجتهاد، والنظر في النصوص والأقوال بعين تُراعي الواقع، وتَستحضر الأحوال، ولم يكن ذلك ليوقعهم في اتِّباع الهوى أو الأغراض، أو ليَميل بهم إلى ناحية الخروج عن المتَّفق عليه من الأقوال عن عبَث وجهلٍ»[٦٩].

وختامًا لهذا المطلب؛ نقول في نقاطٍ موجزة:

ـ إنّ الأخذ بأصل مراعاة الخلاف عند السّادة المالكية يُحقِّق لنا مفهوم الإدارة الأرشد للخلاف الفقهيِّ بين المذاهب الفقهية، بناءً على أُسس صحيحة تأخذ مآلات الأمور بعين الاعتبار، وتكفل تحقيق المقاصد الشرعية في الأحكام.

ـ الأخذ بمراعاة الخلاف أخذٌ بجميع الأدلة الشرعية في المسألة الواحدة، بحيث يعمل المُجتهِد كل دليل من جهة معينة، بحيث يحقِّق مصلحة المستفتي ومصلحة المجتمع عمومًا.

ـ مراعاة الخلاف ليست تركًا للاجتهاد المعتبَر، بل هي ضربٌ آخر من ضروب الاجتهاد، وهو عند كثيرٍ من الفقهاء أصل مُعتبَر ومُعتمَد.

ـ ينبني على مراعاة الخلاف الأخذُ باجتهادات الفقهاء من مختلف المذاهب المعتبَرة، وذلك يُحقِّق للشريعة الإسلامية مرونة كبيرة، تضمن بقاءها فاعلةً في التقنين الفقهيِّ وحلِّ مشكلات الناس.

المطلب الثالث: قاعدة الخروج من الخلاف وأثرها في إدارة الخلاف الفقهي

قاعدةُ الخروج من الخلاف قاعدةٌ فقهيّةٌ مشهورةٌ عند الفقهاء، وتدلُّ على حُسن التعامل مع أقوال المذاهب الفقهية، وسعة الأفق العلميِّ والحضاريِّ عند علمائنا المسلمين، وهي في الوقت نفسه من آليات الإدارة الراشدة للخلاف الفقهي.

وينصُّ علماءُ أصول الفقه وفقهاء المذاهب على استحباب الخروج من الخلاف حيث أمكن ذلك، لأن خِلافَ الفقهاء خلافٌ مُعتبَر مُؤيَّدٌ بأدلّة صحيحة ومناهج مقبولة معتبَرة.

● **معنى الخروج من الخلاف:**

ويُعرِّف الإمام الزركشي الخروجَ من الخلاف في كتابه «المنثور في القواعد» بأنه: «اجتنابُ ما اختُلف في تحريمه، وفعلُ ما اختُلف في وجوبه»[٧٠].

ومعنى ذلك: أنّ مَن يعتقد جوازَ فعلٍ يترك فعله إن كان غيرُه يعتقده حرامًا، أو عدم وجوب فعلٍ يفعله إن كان غيرُه يعتقده واجبًا، وذلك كي لا يقع في فعلٍ يعتقده البعضُ إثمًا، أو بفعلِ عبادةٍ يعتقدُها البعضُ باطلة، وبذلك يكون قد خرج من خلاف العلماء.

● **حكم الخروج من الخلاف عند الفقهاء ومسوِّغاته:**

تكاد تجمع كلمةُ العلماء على أنّ الخروج من الخلاف مُستحَبٌّ[٧١]، قال ابن السبكي: «ويكاد يحسبه الفقيه مُجمَعًا عليه من أن الخروج من الخلاف أولى وأفضل»[٧٢].

ويقول ابن عابدين: «لأنّ الاحتياط في الدين مطلوب، ومراعاة الخلاف أمر محبوب، سواء كان قولًا ضعيفًا في المذهب، أو كان مذهب الغير، كيف وقد صحح؟»[٧٣].

ويقول القرافي: «وهو مندوبٌ إليه»[٧٤]، و«تختلف مراتب الندب بحسب قوة دليل المُخالِف وضعفه»[٧٥].

والمسوِّغ للخروج من الخلاف هو الاحتياط والورع، وهو المُعبَّر عنه بالاستبراء للدِّين، «وهو مطلوب شرعًا مطلقًا، فكان القول بأنّ الخروج أفضل ثابت من حيث العموم»[٧٦].

يقول الزركشي: «وقد راعى الشافعيُّ وأصحابه خلافَ الخَصم في مسائل كثيرة، وهو إنما يتمشّى على القول بأنّ مُدَّعي الإصابة لا يقطع بخطأ مُخالِفه، وذلك لأنّ المجتهِد لما كان يجوز ما غلب على ظنه، ونظر في متمسّك خَصمِه فرأى له موقعًا راعاه على وجه لا يخلُّ بما غلب على ظنه، وأكثره من باب الاحتياط والورع»[٧٧]. ويقول القرافي: «ومن الورع الخروج من خلاف العلماء»[٧٨].

ومن الأدلة العامّة الدالة على الخروج من الخلاف: أنه مُستحَبٌّ للورع، وهو مطلوب شرعًا مطلقًا، فكان القول بأنّ الخروج من الخلاف مستحَبٌّ ثابتًا من حيث العموم[٧٩].

ومن الأدلة الخاصة الدالة على الخروج من الخلاف قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠]، **ووجه الاستشهاد** بهذه الآية أن الله تعالى أمر بالأخذ بهُداهم جميعًا، وقد علم منهم الاختلاف، ولا يحصل الأخذ بهداهم جميعًا إلا بالخروج من خلافهم[٨٠].

وعن العرباض بن سارية رضي الله عنه، قال: صلّى بنا رسولُ الله ﷺ ذات يوم، ثم

أقبل علينا، فوَعَظَنا موعظةً بليغةً ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله، كأنّ هذه موعظة مودِّع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: «أوصيكم بتقوى الله، والسَّمع والطاعة، وإن عبدًا حبشيًّا، فإنه مَن يَعِش منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسُنَّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين المهديِّين تمسَّكوا بها، وعَضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومُحدثات الأمور، فإنّ كلّ مُحدَثةٍ بدعة، وكلّ بدعةٍ ضلالة»[٨١].

ووجه الدلالة في الحديث أنّ النبي ﷺ أمر بالتمسُّك بهَدي الخلفاء الراشدين، ومعلوم أنهم اختلفوا، ولا يكون التمسُّك بهديهم جميعًا إلا بالخروج من خلافهم.

وقد رُوي الأمر بالخروج من الخلاف عن عددٍ من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

«ومن ذلك ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها، أنا سُئلت عن أكل الصيد للمُحرِم إذا لم يُصبه، فقالت: إنّما هي أيّام قلائل، فما رابَكَ فدَعْه، يعني ما اشتبه عليك هل هو حلالٌ أو حرامٌ فاترُكْه، فإن الناس اختلفوا في إباحة أكل الصيد للمُحرِم إذا لم يصِده هو»[٨٢].

وما ورد أن ابن عمر عاب على عثمان صلاته بمِنًى أربعًا، ثمّ صلّى خلفه، فقيل له في ذلك، فقال: «الخلاف شرّ»[٨٣]، فدلَّ على أنّ الخروج منه أفضل.

ولم يقتصر العلماءُ على الجانب النظري في الخروج من الخلاف، بل أيَّدوه بالتطبيق الواقعي، حيث يُروى أن الإمام المازريَّ أمَّ في صلاةٍ جهرية ببعض الشافعية، ثم استهلَّ الفاتحة بالبسملة سرًّا، فتفطنَّ له أحدُ المأمومين، وبعد الفراغ أخبره أنه سمِعَه يقرأُ بالبسملة سرًّا، وهي ليست من مذهب إمامه، فأجابه بقولته المشهورة: «لأن تُكره صلاتي على مذهبِ مالك، خيرٌ من أن تَبطُل على مذهب الشافعي»[٨٤].

هذا وإنّ تلازُم المذهبية وقواعد الأخلاق والالتزام المبدئي بها، يحيلنا على موقف فقهاء المذاهب من الرسالة العامة للقرآن الكريم[٨٥].

المبحث الثالث
ترشيد المذهبية من خلال الاجتهاد الجماعي

المطلب الأول: معنى الاجتهاد الجماعي وتأصيله في زمن النبي ﷺ

يعدُّ مصطلح الاجتهاد الجماعي من المصطلحات المعاصرة، إذ لم يرد له ذكرٌ عند المتقدِّمين، أمّا من حيث الممارسة العملية فقد شهد تاريخ التشريع الإسلامي جملةً من الوقائع التي هي في حقيقتها اجتهادٌ جماعيٌّ وإن لم تُسمَّ بهذا الاسم.

وعرَّفَته ندوةُ الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي بأنه: «اتفاق أغلبية المُجتهِدينَ في نطاقِ مجمعٍ أو هيئةٍ أو مؤسسة شرعيّة يُنظِّمها وليُّ الأمر في دولة إسلامية على حُكمٍ شرعيٍّ عمليٍّ لم يرد به نصٌّ قطعيُّ الثبوت والدلالة بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور»(٨٦).

وهناك فرقٌ بين الاجتهاد الجماعي والإجماع، فالاجتهاد الجماعيُّ هو أحد الوسائل الموصلة إلى الإجماع، وهو وسيلة مُفضية للإجماع الذي لا يستلزم بالضرورة لهذا النوع من الاجتهاد الجماعي، لا سيما وقد شهدت الأُمّة انعقاد الإجماع باجتهاداتٍ فردية.

ويُعتبَر الاجتهاد الجماعيُّ من أهم الآليات في ترشيد إصدار الأحكام الشرعية وضبطها، وقد بدأت هذه الآلية والمنهجية منذ عصر النبي ﷺ، ثم ظهر ذلك بشكل جليٍّ بعد انتقال المصطفى ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وظهور مستجدات وأحداث جديدة لم يسبق لها عهدٌ بعد وفاته ﷺ، ولم ينزل نصٌّ شرعيٌّ خاصٌّ بها.

وللتعامل مع هذه المسائل والحوادث كان لزامًا على الصحابة رضي الله عنهم أن يجتهدوا فيما لا نصَّ فيه، فكان منهم ذلك قبل وفاته ﷺ في بعض الحالات التي يكون فيها النبيُّ ﷺ بعيدًا عنهم، ثم يسألونه عمّا صدر منهم فلا يُعنِّف أحدًا، فكان ذلك إيذانًا منه على مشروعيّة الاجتهاد، إضافة إلى النصوص الشرعية العديدة التي تُبيِّن ذلك(٨٧).

إن الاجتهاد الجماعيَّ في عصره ﷺ يظهر من خلال مشاوراته للصحابة رضي الله عنهم في معالجة الأمور العامة التي تطرأ على الأمة الإسلامية؛ كاستشارته ﷺ للصحابة

في الخروج إلى غزوة بدر، حين عقد النبيُّ ﷺ مجلسًا شوريًّا لدراسة الوضع الراهن مع الصحابة، ثم أشار عليه الصحابةُ رضي الله عنهم بتحويل مكانه في بدر، فاستجاب لهم النبيُّ ﷺ، وكذا استشارهم في أُسارى بدرٍ وما يفعل بهم، وأخذ برأيِ أبي بكرٍ الصديق رضي الله عنه بفدائهم، وغيرها كثيرٌ من الأمور التي عقد لها النبيُّ ﷺ مجالسَ للشّورى.

ثم بعد وفاة النبي ﷺ أخذ هذا الاجتهاد الجماعيُّ شكلًا آخر، يتمثَّل في تشاور الصحابة رضي الله عنهم للخروج بالحكم الشرعيِّ فيما لا نصَّ به عن النبي ﷺ، بسبب كثرة الوقائع في تلك الفترة وفتح بلدان جديدة، فتعامل الصحابةُ رضي الله عنهم مع نوازل جديدة، وتعرَّفوا على عاداتٍ لم تكن في بلادهم، وكان أوَّل مَن أقرَّهم على هذا الأمر هو النبيُّ ﷺ، حين أرسل معاذًا إلى اليمن فسأله: «كيف تقضي إذا عرضَ لك قضاء؟» قال: أقضي بكتابِ الله، قال: «فإن لم تجِدْ في كتابِ الله؟» قال: فبسُنّة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجِدْ في سُنّة رسولِ الله ﷺ، ولا في كتابِ الله؟» قال: أجتهدُ رأيي، ولا آلُو، فضرب رسولُ الله ﷺ صدرَه، وقال: «الحمدُ لله الذي وفَّقَ رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله»[٨٨].

ومن الأمثلة على الاجتهاد الجماعيِّ عند الصحابة رضي الله عنهم، الاجتهادُ الجماعيُّ في اختيار خليفة للمسلمين حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، وتداول الصحابةُ رضي الله عنهم الرّأيَ فيمَن يكون خليفةً للمسلمين بعد وفاة النبيِّ ﷺ، حتى استقرَّ رأيُهم على أبي بكر الصديق رضي الله عنه[٨٩].

وكذا الاجتهاد الجماعيُّ عند انتشار الطاعون في بلاد الشام، فاستشار عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه مَن معه من الصحابة في مواصلة السير إليها، أو العودة فرارًا من الطاعون، والاجتهاد الجماعيُّ في معركة مؤتة حين تراءى الجيشان، فتشاور الصحابةُ رضي الله عنهم بالرجوع إلى المدينة المنورة دون قتالٍ، أو المضي قدمًا في قتال الروم، وغيرها من الأمثلة كثير.

فتأصيلُ الاجتهاد الجماعي يعودُ في أصله إلى عصر الرسالة والخلفاء الراشدين، ثم بنى الفقهاءُ المعاصرون على هذا الأصل.

المطلب الثاني: آليات الإدارة الأرشد للخلاف الفقهي والخطاب الإفتائي المعاصر من خلال الاجتهاد الجماعي

تبرز أهميّةُ الاجتهاد الجماعيِّ من خلال الحاجة لمعرفة الحُكم الشرعيِّ للوقائع الجديدة التي تطرأ على المجتمع، والتي لم تكن موجودةً في زمن السابقين، ولم تصدر الفتاوى بالأحكام الشرعية المتعلِّقة بها على وجه الخصوص، أو بسبب تغيُّر الظروف

المحيطة بالحُكم الشـرعي، أو تغيُّر الأسـباب المحيطة بحكمٍ شـرعيٍّ في عصر من العصور ممّا يسـتدعي تغيُّر الحكم الشـرعيِّ تبعًا لتغير هذه الظروف، فالأحكام قد تتغير بتغيُّر الزمان والمـكان، والأحـوال والعوائد والنيات مراعاةً لتحقيق المقاصد العامة التي جاءت الشـريعة الإسلامية للمحافظة عليها، وهي حفظ الدِّين والنَّفْس والعقل والمال والنَّسل، فتكون الحاجة إلى الاجتهاد حاجة دائمة ما دامت وقائع الحياة تتجدد، وأحوال المجتمع تتغيَّر وتتطوَّر، وما دامت شريعة الإسلام صالحةً لكلِّ زمانٍ ومكان، وحاكمةً في كل أمرٍ من أمور الإنسان.

والمسائل الطارئة في زماننا وواقعنا قد تتعلَّق بجمهور الناس، فتَّتسم بسمة العموم، ولم يتقـدَّم لهـا نظيرٌ في أبواب الفقه، إذ الأصل أن يكون الاجتهـادُ فيها جماعيًّا؛ لأن ذلك أقرب إلى الصواب، وإلى عدم وقوع الاختلاف والمشقّة والحرج بين الناس.

وعملية الفتوى وبيان الحُكم الشرعيِّ عبارة عن نظام مُتكامل له حلقاته ووسائطه وآلياته وأهدافه، ولا بدَّ له من تنظيمٍ وإدارةٍ حتى يؤدي الغاية المنشودة على أحسن وجهٍ ممكن.

وأوَّل أسـس الإدارة الراشـدة للخـلاف الفقهـي الاعتـرافُ بوجـود الخـلاف الفقهـيِّ، والاعتداد بنتائجه إن كان معتبرًا، حيث إن الخلاف الفقهيَّ قديمٌ بقِدم الفقه الإسلامي ومذاهبه، وهذا ما يُشكِّل الأساس الفكريَّ لإدارة الفتوى بروح الوسطية والاعتدال المطلوبين.

ومن خلال ما سـبق نجد أن آليات الاجتهاد الجماعيِّ وإدارة الخلاف الفقهي أصبحت تتمثَّـل في المؤسسـات الكُبـرى المتخصِّصة بالاجتهـاد الجماعي، وإصدار الفتـاوى العامة والخاصة، ومن أشهر هذه المؤسسات:

أولًا: دور وهيئات الإفتاء القائمة في كل بلدٍ أو إقليمٍ من الأقاليم على مستوى العالَم.

ثانيًـا: مجامع الفقه الإسـلامي التـي يتعدى عملُها حدود الدولـة أو الإقليم، وإنما تُعنى أيضًـا ببيان الأحكام الشـرعية وإصدار الفتاوى العامة المتعلقة بعُمـوم الأُمّة، وما يطرأ عليها من مستجدات على الساحة الدولية والعالَمية.

ثالثًـا: الاجتهـاد الجماعيُّ المتمثِّل بمظلّة الأمانة العامة لـدور وهيئات الإفتاء في العالَم في جمهورية مصر العربية.

رابعًـا: الجهـات المُختصّـة بالاجتهـاد الجماعيِّ فـي مجالات وعلـوم متخصصة: مثل منظمة «المعايير الشرعية (aaoifi)».

غير أن هذه الجهات في العالَم الإسلامي قد تواجه صعوبات، من أهمِّها الفتاوى الفردية

التي لا تُراعي واقع الأُمّة، ولا المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والفتاوى التي تصدر من بعض الاتجاهات والتيارات لتوافق أهواءها وتُحقِّق غاياتها، وفتاوى الجماعات التكفيرية والمتطرِّفة.

ولمواجهة هذه الصعوبات والتحدِّيات الكبيرة، سواء الصادرة عن الغُلاة والمُتشدِّدين وأصحاب الفكر التكفيريِّ المتطرِّف، أو تلك الدعوات الصادرة عن أصحاب الدعوات الحداثية والعلمانية وغيرها؛ لا بد من وضع معالم ومعايير لتطوير الخطاب الإفتائيِّ المعاصر.

وأقترحُ في هذا الصدد للاستجابة لهذه التحديات ما يأتي:

١ـ بناء الفتوى على مراعاة الخلاف بين الفقهاء المُعتبَرين ما أمكننا ذلك.

٢ـ بناء الفتوى بالنظر إلى تغيُّر معطيات الزمان والمكان، لأن اختلاف الفتوى بحسب هذه الاعتبارات لا يُنكَر، بل هو أمر مشروع ومعتبَر.

٣ـ بناء الفتوى على قاعدة حفظ مقاصد الإسلام الشرعية.

٤ـ مراعاة أمن البلاد ومصالح العباد، واستقرار المعاملات والعقود في عملية الفتوى.

٥ـ جعل سماحة الإسلام واعتداله نبراسًا للفتوى، لا يحيدُ عنها المُفتي، ليكون ذلك عونًا كبيرًا في إظهار حقيقة الإسلام، خصوصًا أمام الحضارات الأخرى والثقافات المتنوِّعة في العالَم.

ولنختم هذا المطلب بكلمةٍ للإمام الشاطبيِّ رحمه الله تعالى، فيها خلاصة ما نبتغيه من وضع معالم هذا الخطاب الإفتائيِّ المعاصر، يقول: «تقدَّمَ أن المقصود الشرعيَّ في التشريع إخراج المكلَّف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله، وهذا كافٍ هنا، وينبني عليه قواعد وفِقه كثير، من ذلك أن المقاصد الأصلية ـ إذا رُوعيت ـ أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد من مشاركة الحظوظ التي تُغيّر في وجه محض العبودية»[٩٠].

فالمطلب النهائيُّ لكل مسلمٍ من عمله في هذه الدنيا، وفكره في أحوال نفسه وأحوال أُمّته أن يُحقِّق رضا الله تعالى، وأن يكون كامل العبودية لله سبحانه، ولا يكون تحقيق ذلك على مستوى الأُمّة بصورة حضارية تليق بهذا الدِّين العظيم وبنبيِّه الكريم إلا بحُسن التعامل مع التحدِّيات التي نتعرض لها في واقعنا المعاصر، ومن ذلك تهذيب صناعة الفتوى ممّا ألمَّ بها من الشُّذوذ والتطرُّف، ليصدق في هذه الأُمّة قول النبي ﷺ: «يَحملُ هذا العِلمَ من كلِّ خَلَفٍ عُدولُه، ينفون عنه تحريفَ الغالين، وانتِحالَ المُبطِلينَ، وتأويل الجاهِلينَ»[٩١].

والحمد لله رب العالمين.

النتائج والتوصيات

ـ أولَـتِ الشـريعةُ الإسـلامية الإدارةَ أهميّـةً كبيرةً فـي جميع مناحي الحيـاة، ومنها إدارة الخلاف الفقهي.

ـ الإدارة الفقهية هي الآليات والوسـائل والإجراءات التي يتبعها الفقيهُ أو مجموعةٌ من الفقهاء للتعامل مع الخلافات الفقهية تأصيلًا وتفريعًا، وصولًا إلى ترجيح حُكمٍ شرعيٍّ يظهر من خلاله حلول المشـكلات المعاصرة، وذلك بحسـب القواعد الفقهية والأصولية وعلوم الخِلاف التي تميَّزَ بها الفقه الإسلامي.

ـ الاختـلاف السـائغ المقبول يقع في الفـروع، وأما الاختلاف في الأصـول فإنه مذمومٌ وغير مقبول.

ـ الاختلاف أنواع: منه ما هو اختلافُ تنوُّع، وهذا لا يعدُّ خلافًا حقيقةً، وفي هذا رحمة وسَعة بالأُمّة، وذلك ليتَّسع الأمرُ ويتنوَّع، ومنه ما هو اختلافُ تضادٍّ، ومنه ما هو سائغٌ مقبول، ومنه ما هو مذموم.

ـ الاختـلاف الفقهـيُّ بين المجتهدين واقعٌ لا محالة، ممّا يدعونا لوضع منهجية سـليمة لإدارته والتعامل معه.

ـ وضَـعَ القـرآنُ الكريم منهجًا متكاملًا لإدارة الخلاف الفقهيِّ يتمثَّل في الآيات القرآنية التي بيَّنت كيفية التعامل مع الخلاف الفقهي.

ـ وضعـت الشـريعةُ الإسـلامية مجموعـةً مـن القواعد للتعامـل مع الاختـلاف الفقهيِّ وإدارته.

ـ الشـريعة الإسـلامية تدور مع مصالح العباد، وهو ما يُسـمّى بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وهذا ما يجب أن يلحظه العلماء إبّان إدارتهم للخلاف الفقهي.

ـ من القواعد التي وضعَتْها الشريعة الإسلامية لإدارة الاختلاف إدارةً حكيمة:

١ـ قاعدة النظر في مآلات الأفعال.

٢ـ قاعدة الخروج من الخِلاف.

٣ـ قاعدة مراعاة الخِلاف.

٤ـ قاعدة الاستحسان.

٥ـ قاعدة سدِّ الذّرائع.

ـ الواجب على العلماء أن ينظروا إلى ما يترتب على اجتهاداتهم وفتاواهم من آثارٍ قبل إصدارها، والنظر في مدى موافقتها أو مخالفتها للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

ـ الأخذ بأصل مراعاة الخِلاف عند السادة المالكية يُحقِّق مفهوم الإدارة الأرشد للخلاف الفقهيِّ بين المذاهب الفقهية.

ـ ينبني على الأخذ بمراعاة الخلاف الأخذُ باجتهادات الفقهاء من مختلِف المذاهب المعتبَرة، وذلك يُحقِّق للشريعة الإسلامية مرونةً كبيرة، تضمن بقاءها فاعلةً في التقنين الفقهيِّ وحلِّ المشكلات.

ـ الخروج من الخلاف مُستحقٌّ حيث أمكن ذلك؛ لأن خلافَ الفقهاء خلافٌ مُعتبَر مؤيَّدٌ بأدلة صحيحة ومناهج مقبولة معتبَرة.

ـ الاجتهاد الجماعيُّ من أهم الآليات في ترشيد إصدار الأحكام الشرعية وضبطها، وهو ضرورة مُلحّة في هذا العصر لضبط عملية الفتوى في القضايا العامة.

المصادر والمراجع

ـ ابـن الحاجـب، جمـال الديـن أبـو عمرو عثمـان بن عمرو بـن أبي بكر، **منتهـى الوصول والأمـل في علمي الأصول والجدل**، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ ابـن تيميـة، أحمـد بن عبد الحليم بن عبد السـلام، **اقتضاء الصراط المسـتقيم لمخالفـة أصحاب الجحيم**، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، ط٥، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.

ـ ابن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: لجنة بإشراف الناشر، الطبعة الثانية، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.

ـ ابن حنبل، أحمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: أبو المعاطي النوري وآخرين، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.

ـ ابن حيان، محمد بن يوسـف بن علي بن يوسـف بن حيان، **البحر المحيط**، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

ـ ابن رشيد، أبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي، **ملء العيبة ما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨١م.

ـ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ ابن عقيل، أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد، **الجدل على طريقة الفقهاء**، مكتبة الثقافة، القاهرة، ١٩٧٠م.

ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م.

ـ أبـو داود، سـليمان بن الأشـعث السجسـتاني، **سـنن أبـي داود**، ط١، مكتـب التربية العربي لـدول الخليج، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م.

ـ إسماعيل، شعبان، **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**، دار البشائر، بيروت.

ـ الإسـنوي، جمـال الديـن عبـد الرحيم، **نهاية السـول شـرح منهـاج الوصول فـي علم الأصـول**، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ الأشقر، عمر سليمان، **فقه الاختلاف**، دار النفائس، عمان، ط٢، ١٤١٤هـ= ١٩٩٤م.

ـ بازمول، محمد بن عمر بن سالم، **الاختلاف وما إليه**، دار الهجرة، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م.

ـ البخـاري، محمـد بـن إسـماعيل بن إبراهيم بـن المغيرة البخـاري، أبو عبـد الله، **الجامع المسـند الصحيح المختصـر مـن أمـور رسـول الله وسـننه وأيامه**، تحقيـق: عبد الله بـن عبد العزيز بن بـاز، دار الفكـر، بيروت، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م.

ـ البغدادي، أبو بكر بن عبد العزيز، **ضوابط وأدب الخلاف**، مجلة الحكمة، العدد الأول، تاريخ ١/ ٥/ ١٤١٤هـ.
ـ البوطي، محمد سعيد رمضان، **محاضرات في الفقه المقارن**، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
ـ البيانوني، محمد أبو الفتح، **دراسات في الاختلافات الفقهية**، مكتبة الهدى، حلب، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م.
ـ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
ـ التركي، عبد الله بن عبد المحسن، **متى يكون اختلاف الفقهاء رصيدًا فكريًّا نافعًا**، مجلة الفيصل، العدد ١٨٨، دار الفيصل، صفر١٤١٣هـ= أغسطس ١٩٩٢م.
ـ التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام، **البهجة في شرح التحفة على الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام للقاضي أبي بكر الأندلسي**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
ـ الجرجاني، علي بن محمد بن السيد الشريف، **التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة.
ـ الدريني، فتحي، **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**، ط٢، دار البشير، عمان، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
ـ الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي، **حجة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد.
ـ الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
ـ الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، سورية، ط١، ١٩٨٦م.
ـ الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، **المنثور في القواعد**، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٢هـ=١٩٨٢م.
ـ سانو، قطب، **أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي، الاجتهاد الجماعي المنشود**.
ـ السبكي وولده، علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
ـ السَّلامي، البغدادي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، (١٤٢٢هـ= ٢٠٠١م)، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت.
ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، **الاعتصام**، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ط٣، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
ـ الصمدي، مصطفى، **فقه النوازل عند المالكيَّة**، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط١، ٢٠٠٧م.

ـ طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، تحقيق: كامل كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
ـ عبادي، أحمد، **أهمية المذهبية الفقهية في الإعمال الأمثل لأحكام الشرع الحنيف، وبيان تهافت اللامذهبية**.
ـ عرفة، أبو عبد الله محمد بن الورفي، **حدود ابن عرفة، مع شرحها للرصاع**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، والطاهر المعموري، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، **١٩٩٣**م.
ـ العلواني، طه جابر فياض، **أدب الاختلاف في الإسلام**، كتاب الأمة، العدد التاسع، ط١، يصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، جمادى الأولى، **١٤٠٥**هـ.
ـ عليش، محمد، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، الطبعة الأخيرة، شركة مكتب مصطفى البابي الحلبي، مصر، **١٣٧٨**هـ=**١٩٥٨**م.
ـ القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، مطبعة فضالة، المحمدية، المملكة المغربية، ط١، **١٩٦٥**م.
ـ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، **الذخيرة**، تحقيق: محمد بوخبزة، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، **١٩٩٤**م.
ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الفكر، بيروت، **١٤١٥**هـ=**١٩٩٥**م.
ـ الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسني، **الكليات**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق**١٩٧٥**م.
ـ مالك بن أنس الأصبحي، **المدونة الكبرى**، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم، تحقيق: حمدي الدمرداشي محمد، ط١، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، **١٤١٩**هـ=**١٩٩٩**م.
ـ محمد سويلمي، **الإفتاء الإلكتروني: الخطاب الديني وإعادة المأسسة**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
ـ مسلم، أبو حسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم المسمى المسند الصحيح**، ط١، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت **١٤١٩**هـ=**١٩٩٩**م.
ـ المشاط، حسن بن محمد، **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، **١٤١١**هـ=**١٩٩٠**م.
ـ موقع الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم على الإنترنت /http://www.fatwaacademy.org.
ـ موقع المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي على الإنترنت: https://ar.themwl.org/node/11.
ـ موقع المعايير الشرعية على الإنترنت /http://aaoifi.com.
ـ موقع دائرة الإفتاء العام الأردنية، https://www.aliftaa.jo.
ـ موقع مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي على الإنترنت: https://www.iifa-aifi.org/iifa.
ـ الونشريسي، أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط، **١٤٠١**هـ=**١٩٨١**م.

الهوامش

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م، ج٢، ص٣١٠.

(٢) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (١٤١٧هـ= ١٩٩٧م)، الموافقات، ط١، دار ابن عفان، ج٤، ص٣٥٥.

(٣) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ ج٢، ص٣٠١، مادة خلف.

(٤) التهانوي، محمد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، دار الكاتب العربي ج٢، ص٢٢٠.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، ط٤، (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م)، ج١، ص٢٥١.

(٦) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، ج٢، ص٥٦٢.

(٧) الكفوي، الكليات، ج٢، ص٢٩٩، الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص١٦٢.

(٨) أبو الوفاء البغدادي، علي بن عقيل بن محمد، الجدل على طريقة الفقهاء، مكتبة الثقافة، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١.

(٩) انظر: الجرجاني، علي بن محمد بن السيد الشريف، التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة ص١١٣.

(١٠) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ص٤٩٤.

(١١) طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق: كامل كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج١، ص٣٠٦.

(١٢) حاشية الفوائد الضيائية، ص٢٤٦، نقلًا عن: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص٢٢٠.

(١٣) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسني، الكليات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق١٩٧٥م، ج١، ص٧٩-٨٠.

(١٤) انظر: المرجعين السابقين، الصفحات نفسها.

(١٥) الكفوي، الكليات، ج١، ص٨٠.

(١٦) انظر: رد المحتار على الدر المختار المسمى حاشية ابن عابدين، ج٨، ص٨٣، حيث نقل عنه قوله: «والفرق أن للأول دليلًا ـ أي: الاختلاف ـ لا الثاني ـ أي: الخلاف».

(١٧) ابن الهمام، ج٧، ص٨٣: حيث نقل عنه قوله: «ومخالفة البعض غير معتبرة، لأن ذلك خلاف لا اختلاف».

(١٨) انظر: العلواني، طه جابر فياض، أدب الاختلاف في الإسلام، كتاب الأمة، العدد التاسع، ط١، يصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، جمادى الأولى، ١٤٠٥هـ، ص١٠٦.

(١٩) حاشية ابن عابدين، ج٨، ص٨٣.

(٢٠) الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ج٣، ص٣١٢.

(٢١) انظر: الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص٣٣، البوطي، محمد سعيد رمضان، محاضرات في الفقه المقارن، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، ١٤٠١هـ=١٩٨١م، ص١٠.

(٢٢) المرجعين السابقين، الصفحات نفسها، البدخشي، مناهج العقول، ج١، ص٣١-٣٢.

(٢٣) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٥٦٠.

(٢٤) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ص٤٤٢.

(٢٥) السبكي وولده، علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م، ج٢، ص١٩.

(٢٦) المسائل الاجتهادية: هي ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوبًا ظاهرًا، انظر: البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص١٠.

(٢٧) الأشقر، عمر سليمان، فقه الاختلاف، ط٢، دار النفائس، عمان ١٤١٤هـ= ١٩٩٤م، ص٢٠.

(٢٨) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٩٢.

(٢٩) بازمول، محمد بن عمر بن سالم، الاختلاف وما إليه، ط١، دار الهجرة، الرياض، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م، ص١٩.

(٣٠) الموسوعة الفقهية، ج٢، ص٢٩٢.

(٣١) انظر: البيانوني، دراسات في الاختلافات الفقهية، ص١٩، الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١، ص٣٣٤، والإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص٤١.

(٣٢) البخاري، صحيح البخاري مع فتح الباري، ج٧، ص١٩٥، حديث رقم ٣٤٧٦، وج٥، ص٣٥٢، حديث رقم ٢٤١٠، وأحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٧، ص١٠٧-١٠٨، بلفظ آخر.

(٣٣) الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد، ١، ص٣٣٤، والإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص٤١.

(٣٤) الموافقات، ج٤، ص٥٧٠.

(٣٥) المرجع السابق، ج٤، ص٥٧٠.
(٣٦) انظر هذه الأنواع في الموافقات، ج٤، ص٥٧٠-٥٧٤.
(٣٧) بازمول، مرجع سابق، الاختلاف وما إليه، ص١٩.
(٣٨) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، ط٥، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م، ج١، ص١٣٤.
(٣٩) الموافقات، ج٤، ص٥٧٤-٥٧٥.
(٤٠) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م، ج١١، ص٢١٧.
(٤١) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم، رقم (٥٠٦٠)، وصحيح مسلم، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن، والتحذير من متبعيه، والنهي عن الاختلاف في القرآن، رقم (٢٦٦٧).
(٤٢) انظر: التركي، متى يكون اختلاف الفقهاء رصيدًا فكريًّا نافعًا، مجلة الفيصل، العدد ١٨٨، ص١٨.
(٤٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٦، ص٢١٨-٢١٩.
(٤٤) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ص٤٤٢.
(٤٥) انظر: البغدادي، ضوابط وأدب الخلاف، مرجع سابق، ص٣٢.
(٤٦) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق ج٤، ص٥٦٩.
(٤٧) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص٥٦٠.
(٤٨) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: لجنة بإشراف الناشر، الطبعة الثانية، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م، ج٥، ص٦٢.
(٤٩) متفق عليه، صحيح البخاري، رقم (٥٠٦٠)، وصحيح مسلم، رقم (٢٦٦٧)، وقد سبق تخريجه.
(٥٠) انظر هذه الأدلة في الإحكام في أصول الأحكام، ج٥، ص٦٥ وما بعدها.
(٥١) الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج٥، ص٦٥.
(٥٢) المرجع السابق ج٥، ص٦٥.
(٥٣) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص١١٣.
(٥٤) البغدادي، الجدل على طريقة الفقهاء، مرجع سابق، ص١.
(٥٥) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٤، ص٣٥٥.
(٥٦) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٥٥٢.
(٥٧) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١٣٣، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج٣، ص٣٣١، وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج١، ص٨١.
(٥٨) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١٣٥.
(٥٩) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٥٥٢، والدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط٢، دار البشير، عمان، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ص١٦٧-١٦٨.

(٦٠) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٥٥٢.
(٦١) انظر: الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م، ص٣٨١.
(٦٢) انظر: الدريني، نظرية التعسف، مرجع سابق، ص١٦٧-١٦٨.
(٦٣) القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، مطبعة فضالة، المحمدية، المملكة المغربية، ط١، ١٩٦٥م، ج٢، ص٧٢.
(٦٤) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة، رقم (٦٧٤٩)، وصحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، رقم (١٤٥٧).
(٦٥) عليش، محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، الطبعة الأخيرة، شركة مكتب مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ=١٩٥٨م، ج١، ص٨٢، والمشاط، حسن بن محمد، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ=١٩٩٠م، ص٢٣٥.
(٦٦) عليش، فتح العلي المالك، مرجع سابق، ج١، ص٨٢.
(٦٧) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٤٢٢، والموافقات، ج٤، ص٥١٦، ابن الطالب عبد الله، إيصال السالك، ص٣١، ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص٨٩، التواتي، الإسعاف بالطلب، ص٧٢، الجكني الشنقيطي، إعداد المهج للاستفادة من المنهج، ص٨٥، عليش، فتح العلي المالك، ج١، ص٨٢.
(٦٨) انظر: ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٢١٦.
(٦٩) الصمدي، مصطفى، فقه النوازل عند المالكيَّة، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط١، ٢٠٠٧م، ص٣٧٧.
(٧٠) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٢هـ=١٩٨٢م، ج٢، ص١٢٧-١٢٨.
(٧١) انظر: الزركشي، المنثور في القواعد، ج٢، ص١٢٧، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٣٦، ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ج١، ص١١١، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، مجموعة رسائل ابن عابدين، ج١، ص٦١، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٢٥٠.
(٧٢) الأشباه والنظائر، ج١، ص١١١.
(٧٣) ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، ج١، ص٦١.
(٧٤) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٢٥٠.
(٧٥) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ج١٣، ص٢٤٦.
(٧٦) ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ج١، ص١١٢.

(٧٧) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج٦، ص٢٦٥.

(٧٨) انظر: القرافي، الذخيرة، ج١٣، ص٢٤٦.

(٧٩) انظر: ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ج١، ص١١٢.

(٨٠) انظر: الجرهزي، المواهب السنية على نظم الفرائد البهية، ص٢٠٤.

(٨١) صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (٨٦٧).

(٨٢) السَّلامي، البغدادي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، ١٤٢٢هـ= ٢٠٠١م، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، ط٧، ج١، ص١٥٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١١٨-١١٩.

(٨٣) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٨١.

(٨٤) ملء العيبة، ج٣، ص٢٤٥-٢٤٧.

(٨٥) عبادي، أحمد، أهمية المذهبية الفقهية في الإعمال الأمثل لأحكام الشرع الحنيف، وبيان تهافت اللامذهبية، ص٢٢.

(٨٦) سانو، قطب، أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي (٢/ ١٠٧٩) نقلًا عن الاجتهاد الجماعي المنشود، ص٣٨.

(٨٧) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط١، ١٩٨٦م، ج١، ص١٠٦٧.

(٨٨) أبو داود، السنن، كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج٣، ص٣٠٣.

(٨٩) انظر: صحيح البخاري، ج٥، ص٦، حديث رقم (٣٦٦٨).

(٩٠) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٢٨.

(٩١) البيهقي، السنن الكبرى، رقم (٢٠٩١١).

الوكز السلوكي لشعيرة الأضحية

وجدان عبد اللّه السودي*

تاريخ وصول البحث: ١٧/ ٣/ ٢٠٢٤م تاريخ قبول البحث: ٦/ ٦/ ٢٠٢٤م

ملخص البحث

يهدف البحثُ إلى توضيح مدى تأثير الوكز السُّلوكيِّ للأضحية الواردة في النصوص الشرعية على سلوك الأفراد، والربط بين الوكز السلوكيِّ والأُضحية من خلال النصوص الشرعية، كما اعتمد البحثُ المنهج الوصفيَّ التحليليَّ الذي يعتمد على الوصف والملاحظة، وذلك عند عرضنا لمفهوم الوكز السلوكي، وبيان أهميته في توجيه الأفراد نحو الوجهة المطلوبة.

وتوصَّلَ البحثُ إلى أن أحد المبادئ الإسلامية هو مبدأ الإرشاد السلوكي الذي يعتمد على أحكام الشريعة الإسلامية في توجيه سلوك الأفراد من خلال التحفيزات السلوكية الموجودة في القرآن والسنة النبوية التي تضبط سلوك الأفراد، وتُحفِّزهم على القيام ببعض السلوكيات المحمودة، والابتعاد عن بعض السلوكيات المذمومة التي تُعتبر سياسات كلية وإجرائية تتعلق بحياة المسلمين كافة.

والهدف من إنشاء وحدات الوكز السلوكيِّ للأُضحية هو توعية الأفراد بأهمية الأُضحية، والالتزام بتطبيق المتطلَّبات الشرعية، وتنمية الوازع الدينيِّ في نفوس الأفراد لإعادة علاقات التواصل بين أفراد المجتمع.

وتكمن القيمة العِلمية للبحث في تقديم رؤية شرعية للوكز السلوكيِّ في الاقتصاد الإسلامي وأسبقية الشريعة الإسلامية بالإشارة إليه، وفي الكشف عن بعض التحفيزات السلوكية في بعض النصوص الشريعة المُتعلِّقة بالأُضحية، وأهمية إنشاء وحدات وكزٍ سلوكيّة مختصّة بشعيرة الأُضحية.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد السلوكي، الوكز السلوكي، الأضحية.

* دكتوراه في المصارف والاقتصاد الإسلامي قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية/ جامعة اليرموك.

"Behavioral Nudging for the Ritual of Sacrifice"

By: Wijdan Abdullah Al-Sudi

Abstract

The research aims to clarify the extent to which the behavioral centers of the victim contained in the sharia texts affect the behaviour of individuals and link the behavioral centers with the victim through the sharia texts and the research also adopted the analytical descriptive approach based on description and observation، This is when we present the concept of behavioral centre and demonstrate its importance in guiding individuals towards the desired destination. The research found that one of the Islamic principles is the principle of behavioral guidance based on the provisions of Islamic sharia law in guiding the behaviour of individuals through behavioral stimuli found in the Koran and the Prophet's Sunnah that regulate the behaviour of individuals and motivate them to undertake some laudable behaviors and to move away from certain atrocious behaviors that are considered as holistic and procedural policies relating to the lives of all MusLims. The aim of the establishment of the victim's behavioral center units is to sensitize individuals about the importance of sacrifice and the obligation to apply the legitimate requirements and develop religious consciousness in individuals to restore relationships between members of society and the scientific value of the research is to provide a legitimate view of the behavioural centres in the Islamic economy and the primacy of Islamic law by reference and to disclose some behavioral stimuli in some sharia texts relating to the victim، and the importance of establishing units and treasuring the behavioral units specialized in Shayra al-Adha.

Keywords: Behavioral Economics، Behavioral Center، Sacrifice.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمَّد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

في عام ٢٠٠٨م قدَّمَ الأستاذُ كاس سنشتاين بجامعة هارفارد، والأستاذُ ريتشارد ثالر بجامعة شيكاغو مفهومَ الوكز السلوكيِّ للعالَم، كعلمٍ جديدٍ وفرعٍ من فروع الاقتصاد يجمعُ بين علم الاقتصاد وعلم النفس، يُعطي الأفراد ترغيبًا لاتِّخاذ قرار معيّنٍ دون الآخر، فهو جانب من جوانب هندسة الاختيار التي تُغيِّر سلوك الأشخاص بطريقةٍ يمكن التنبُّؤ بها دون حظر أيِّ خيارات، فهو مجرَّد تدخُّل يوجِّه الأفراد بلطفٍ نحو السلوك المطلوب، وقد اعتُبر الوكز وسيلةً جيِّدة وفعّالة لمحاولة التأثير على سلوك الناس للحصول على ردِّ الفعل المطلوب، ويمكن تطبيقه على كل جانبٍ من جوانب الحياة.

بالرغم من أن مصطلح الوكز السلوكي حديث النشأة إلا أن الاقتصاد الاسلاميَّ كان رائدًا في تطوير اللَّبنات الأولى للسلوك الاقتصادي، بتوفير بنية الاختيار الطوعيّة لحثِّ الأشخاص على الأعمال الخيرية دون إجبارهم على ذلك، من خلال دمج العوامل النفسية بالسلوك الاقتصادي، وقد ظهر ذلك من خلال التحفيزات السلوكية في الآيات والأحاديث التي أثَّرت على سلوك الأفراد، ووَجَّهَتهم للسلوك الرشيد، سواء كان الأمر يتعلق بصحّتهم أو مواردهم المالية، أو حتى البيئة التي يعيشون فيها، أبرزها الأُضحية، وهي شعيرة عظيمة من شعائر الإسلام التي تبرزُ فيها الخصوصية للمسلمين، واستخدام الوكز السلوكيِّ في توجيه وترشيد السلوك الاقتصادي من خلال النصوص الشرعية ومقاصدها يُعزِّز بيان أهمية الأضحية، مما سيكون له الأثر الكبير في تعظيم هذه الشعيرة في نفوس الأفراد.

أهداف البحث:

بيانُ علاقة الاقتصاد الإسلاميِّ بمصطلح الوكز السلوكي، وتوضيح مدى تأثير الوكز السلوكيِّ للأضحية الواردة في النصوص الشرعية على سلوك الأفراد، والربط بين الوكز السلوكيِّ والأُضحية من خلال النصوص الشرعية.

أهمية البحث:

بيانُ أهمية شعيرة الأضحية كشعيرة من شعائر الإسلام تعمل على تقوية صلة العبد بربِّه، كما تُعيد للمجتمع التكافل الاجتماعي، وذكر الآيات والأحاديث النبوية التي تحثُّ على الأضحية، وتُبيِّن مكانتها المتميزة، وتوضيح أن الوكز السلوكي كأداة تهدف إلى التأثير على سلوك الأفراد من خلال التعزيز الإيجابي والاقتراحات غير المباشرة، التي تؤكِّد أن التغيرات الطفيفة وغير المباشرة وسائلُ فعّالة لتغيير سلوك الأفراد واتخاذ القرارات.

مشكلة البحث:

يُعتبر الوكز السلوكي من أهم المواضيع المثارة على الساحة العالَمية من حيث التنظير والتطبيق، فهو يُعبِّر عن تداخل رؤى علم الاقتصاد وعلم النفس، لذلك فهو يركِّز على دراسة البُعد السلوكي للأفراد عند تحديد اختياراتهم، والسعي بصورة غير مباشِرة لتوجيه السلوك البشريِّ نحو الخيارات الأفضل من خلال إعادة هندسة الاختيار، وتأثيرها في عملية صنع القرار.

أسئلة الدراسة:

ـ ما مدى تأثير الوكز السلوكيِّ على قرارات الأفراد في الاقتصاد الوضعيِّ والإسلامي؟

وتتفرع منه الأسئلة التالية:

ـ ما علاقةُ الوكز السلوكيِّ بالاقتصاد السلوكيِّ والاقتصاد الإسلامي؟

ـ ما أثر الوكز السلوكي للأُضحية الوارد في النصوص الشرعية على سلوك الأفراد؟

منهجية الدراسة:

المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على الوصف والملاحظة، ثم تشخيص الوصف لتسهيل عملية التحليل والوصول إلى النتائج المرجوّة، وذلك عند عرضنا لمفهوم الوكز السلوكي، وبيان أهميته في توجيه الأفراد نحو الوجهة المطلوبة.

الدراسات السابقة:

ـ دراسة (الأفندي)، ٢٠١٩م: مقولات الاقتصاد السلوكي وعلاقتها بالاقتصاد التقليدي مع إشارة إلى الاقتصاد الإسلامي.

هدفت الدراسةُ إلى بيان مفهوم وطبيعة الاقتصاد السلوكي، وتحليل طبيعة العلاقة بين الاقتصاد السلوكيِّ وعلم الاقتصاد الوضعيِّ وتقييم مستوى التقارُب بينهما، كما هدفت إلى جعل علم الاقتصاد علمًا إنسانيًّا، من خلال تقديم إيماءات بسقوط المقولات التي روَّجت لفصل علم الاقتصاد عن الأخلاق، واعتمدت الدراسةُ المنهجَ الوصفيَّ القائم على التحليل، كما خلصت الدراسة إلى أن الاقتصاد السلوكيَّ مدرسةٌ جديدةٌ في علم الاقتصاد تقوم على دمج علم النفس في علم الاقتصاد؛ لتُقدِّم فهمًا أفضل لتصرفات الأفراد الاقتصادية العقلية، وبالتالي فإنها تُمثِّل مسارًا تطويريًّا لعلم الاقتصاد، وتعديلًا ثوريًّا وتحليليًّا لنتائج السياسة العامة، وأن الاقتصاد السلوكيَّ جسرٌ جديدٌ للتواصل بين الاقتصاد المعاصر والاقتصاد الإسلامي، وله دور في جوانب كثيرة من قواعد التصرفات الاقتصادية للفرد والمجتمع، وأوصت الدراسة بضرورة إجراء مزيد من الدراسات حول جوانب وطبيعة العلاقة بين الاقتصاد السلوكي والاقتصاد الإسلامي.

ـ دراسة (عامودي والإبراهيم)، ٢٠١٩م: دور الإسلام في إثراء المحفزات الإدارية (دراسة تأصيلية، تحليلية).

هدفت الدراسةُ لبيان حقيقة المحفّزات في علم الإدارة، ومن ثم تأصيل حقيقة المحفّزات الإدارية في الشريعة الإسلامية، وبيان سبق الشريعة في إرساء قواعدها للبشرية، وكشف الأُسس التي اعتمدها القرآن فيها، والأساليب التي انتهجها الرسولُ في نهضة الأُمّة، واعتمدت الدراسةُ على المنهج العلميِّ القائم على الجمع والتحليل لما أمكن الاطلاع عليه من المصادر الأصيلة والمراجع الحديثة، من أجل استنباط أهم النتائج الموضِّحة لحقيقة المحفزات الإدارية ودورها في الشريعة الإسلامية، وخلصت الدراسة إلى أن المحفزات كنظام تربوي تَنبَّه العلمُ الإداري لأهميته حديثًا، وأن الشريعة الإسلامية قد سبقت في كشف أسرار هذا المنهج الرباني، كما أبرزت أهمية المحفِّزات في كونها أسبابًا ودوافع للنفس والسلوك نحو تحقُّق الغايات والمصالح.

ـ دراسة (الحنيطي)، ٢٠٢٠م: السلوك الاقتصادي وعلاقته بالمصارف الإسلامية.

هدفت الدراسةُ إلى التعريف بمفهوم الاقتصاد السلوكي وقواعده وأهميته في الحياة المعاصرة من منظور إسلامي، ثم تطرقت إلى حقيقة التمويل في المصارف الإسلامية وأقسامه، والأُسس والقواعد للسلوكيات الاقتصادية في المصارف الإسلامية، وسلوكيات الموظَّف في المصارف الإسلامية، والتحدِّيات التي تواجه المصارف الإسلامية لترسيخ

الأخلاق، والحلول المقترحة لتنمية السلوك الاقتصادي المصرفي الإسلامي، وخلصت الدراسة إلى أن الاقتصاد الإسلامي راعى السلوكيات الاقتصادية لدى الأفراد في جميع المجالات والاختصاصات.

ـ دراسة (الدويري وعبادة)، ٢٠١٢م: الاقتصاد السلوكي بين النظرية والتطبيق، تقدير اقتصادي إسلامي.

هدفت هذه الدراسةُ إلى بيان مفهوم الاقتصاد السلوكي، وعلاقته بعلم النفس والاجتماع وغيرهما من العلوم، وتوضيح أهم الجوانب النظرية والعملية له في إطار السياسات العامة للدول، وعلاقته بالاقتصاد الإسلامي، وسبل استفادة المؤسسات المالية الإسلامية من الاقتصاد السلوكي؛ إذ يعدُّ اليوم واحدًا من أكثر المدارس الاقتصادية الحديثة تأثيرًا في مجال الاقتصاد، وصنع السياسات العامة سعيًا نحو تحقيق التنمية المحلية، ومن المتوقَّع أن يُسهم الاقتصاد السلوكي بفاعلية في الاقتصاد والتمويل الإسلامي، وقد توصلت الدراسةُ إلى أن مجال الاقتصاد السلوكي خصب لاستفادة المؤسسات المالية الإسلامية بشكلٍ عام، ومن ذلك إعادة توجيه سلوك المتعاملين المصرفي، ودخول الأفراد جميعهم في خدمات المصارف الإسلامية «الشمول المالي» والتمويل السلوكي، وأوصت الدراسة بضرورة نشر الوعي المجتمعي بأهمية الوكز السلوكي في تحسين مستوى معيشتهم، وحل مشاكل الدولة الاقتصادية عبر وسائل الإعلام والمؤتمرات والورش والجهود البحثية، وأوصت كذلك بضرورة الاستفادة من التجارب الدولية في الوكز السلوكي، وإجراء المزيد من الدراسات حول الاقتصاد السلوكي، وإمكانية تعميمه على المؤسسات المالية الإسلامية.

ـ دراسة (ضيف الله والرفاعي)، ٢٠٢٣م: الوكز الاقتصادي.

هدفت هذه الدراسة إلى التعريف بالوكز الاقتصادي، وأهم المبادئ التي تقوم عليها نظرية الوكز الاقتصادي، خاصّةً فيما يتعلق بالمبادئ التي يقوم عليها الاقتصادُ السلوكيُّ، ثم يعرض تجارب بعض الدول العربية في الاستفادة من تطبيقات الوكز السلوكي في دعم سياساتها العامة، واتخاذ القرارات المؤسسية، وتنمية قطاعات المجتمع، وتعزيز قيم وثقافة التسامح والأُخوّة الإنسانية، وتحقيق الرَّفاه والسعادة والعيش الكريم، وخلصت الدراسةُ إلى أن الوكز السلوكيَّ أحدُ الآليات الهامّة لتطبيق مفاهيم الاقتصاد السلوكي، فهو جانب من جوانب إعادة تشكيل بنية الاختيار التي تغير سلوك الأشخاص بطريقة يمكن التنبُّؤ بها دون حظر، كما خلصت إلى أن استخدام أساليب الاقتصاد السلوكي في صياغة السياسات

العامة، التي تستند للسلوك الفعليِّ للأفراد هي طرق جدِّية للتفكير ولتنظيم السياسات العامة القائمة على دراسة سلوك الأفراد، وأن تجارب الدول في تطبيق الوكز السلوكي كانت تجارب رائدة، وأوصت الدراسة بضرورة وضع الضوابط والمعايير للتدخلات السلوكية بما يحقق الرَّفاه والعدالة البشرية، وأوصت بإضافة مقرَّرٍ دراسيٍّ عن الاقتصاد السلوكي ضمن المقرَّرات الدراسية التي في المرحلة الثانوية، أو تُدرس لطلبة البكالوريوس بكليات الشريعة والقانون وغيرها.

ما يميز الدراسة:

تتميز هذه الدراسةُ عن الدراسات السابقة بالكشف عن التحفيزات السلوكية في النصوص الشرعية المتعلقة بالأُضحية، وأهمية إنشاء وحدات وكز سلوكية مختصة بشعيرة الأضحية تقوم بتوعية الأفراد بأهمية الأضحية.

خطة الدراسة:

تم تقسيمُ البحث إلى مبحثَين، تناول المبحثُ الأول: مفهوم ونشأة الوكز السلوكيِّ، والفرق بين الاقتصاد السلوكي والوكز السلوكي والتحفيزات في الاقتصاد الإسلامي، أما المبحث الثاني تناول الوكز السلوكي في النصوص الشرعية للأضحية، ومقترح وحدة الوكز السلوكية.

المبحث الأول
الوكز السلوكي والاقتصاد الإسلامي

المطلب الأول: نشأة ومفهوم الوكز السلوكي

أولًا: نشأة الوكز السلوكي

تُنسب نظرية الوكز «Nudge» للعالِم دانيال كاهنمان، وهو عالِم متخصِّص في علم النفس والاقتصاد السلوكي، والعالِم ناثان تفرسكي وهو أيضًا عالِم نفس متخصِّص في دراسة علم الاقتصاد السلوكي والاستدلال، وهو مشارِك مع دانيال كاهنمان في «نظرية الاحتمالات»، التي ظهرت لأول مرة عام **١٩٧٩**م، فقد كتب كاهنمان وتفرسكي ورقةً عن نظرية الاحتمالات التي وُصفت بأنها مساهمة مهمّة بشكل أساسيٍّ في فهم التفكير البشري وصنع القرار، لا سيما في علم الاقتصاد السلوكي[١]، وقبل منح جائزة نوبل للاقتصاد في عام **٢٠٠٢**م لعملهما (نظرية الاحتمالات) تُوفِّي تفرسكي، ويبدو أن هذا قد قلَّل من الاعتراف الشعبيِّ بمساهمته في نظرية الوكز[٢].

كاهنمان وتفرسكي قدَّما اختراقًا مفاهيميًّا من خلال «نظرية الاحتمالات»، وهي نظرية اقتصادية سلوكية تصف الطريقة التي يختار بها الناسُ من البدائل المحتملة التي تنطوي على المخاطر، أي اختيار الأفراد من البدائل المحتملة التي تتضمَّن نوعًا من الخطر[٣]، وبهذا الطرح لنظرية الاحتمالات فقد شقّا طريقًا جديدًا يخالف النظرية الاقتصادية الكلاسيكية «نظرية الرشد الاقتصادي»[٤].

وتهدف نظريةُ الاحتمالات إلى شرح الخيارات الاقتصادية غير العقلانية للإنسان، التي تُعتبر واحدة من الأعمال المؤثِّرة في الاقتصاد السلوكي، وهكذا شكَّلت نظرية الاحتمالات جنبًا إلى جنبٍ مع الأعمال الاستدلالية الأخرى لكاهنمان وتفرسكي جزءًا كبيرًا من تطوير نظرية ثالر وسنشتاين «نظرية الوكز» التي طُرحت في عام **٢٠٠٨**م في كتابٍ بعنوان «الوكز: تحسين القرارات المتعلقة بالصحة والثروة والسعادة»، واعتبار الوكز نهجًا جديدًا للسياسات العامّة لإعادة توجيه أو تحسين قرارات الأشخاص من خلال تغيير كيفية عرض

الخيـارات عليهـم من خلال نظام من التشـجيعات اللطيفة[٥]، وقد تبنّـى العديدُ من صانعي السياسـات نظريةَ الوكز في السياسة العامة لتغيير خيارات الأشخاص، وكان كتابُ «الوكز» مصـدر إلهام لهـم، فبدَؤوا بوضع محفِّزات عملية صغيرة للتوجيه نحو القرار المُجدي أكثر على المدى الطويل.

ثانيًا: مفهوم الوكز السلوكي

يُشكِّل موضوع الوكز السلوكي أداة رئيسية في تشجيع الأفراد على الخيارات الإيجابية بدلًا من تقييد السلوك غير المرغوب فيه، وفيما يلي نستعرض مفهوم الوكز السلوكي.

تعريـف الوكز لُغة: «وَكَزَه وَكْزًا: دفَعَه وضرَبَه مثـل نَكَزَه، والوَكْزُ: الطَّعن. ووَكَزَه أَيضًا: طعنـه بجُمْـعِ كفِّه، وفي التنزيل العزيـز: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾، وقيل: وَكَزَه أَي ضربه بجُمْعِ يده على ذَقَنِه»[٦].

تعريف الوكز اصطلاحًا:

ـ عُرِّف الوكز السلوكي بأنه «جانب من جوانب هندسة الاختيار يُغيِّر سلوك الأشخاص بطريقة يمكن التنبُّؤ بها دون حظر أي خيارات أو تغيير حوافزهم الاقتصادية بشكلٍ كبير»[٧].

ـ وعُـرِّف أيضًـا بأنه «عبارة عـن تغيُّرات في بيئة الاختيار من خلال اسـتخدام التحيزات المعرفيـة والاختـلالات، التي تقـوم بتحفيزهم من خلال المؤسسـات الحكومية والخاصة، وتوجيههم نحو الاختيارات التي تخدم مصالحهم بشكلٍ أفضل»[٨].

ـ كما عُرِّف بأنه: «استدراج خيارات المستهدَف وقراراته لتكون في المسار الذي يريده المستهدِف»[٩].

ويمكننا القول: إن الوكزَ أداةٌ نفسيّة مصمَّمة لتعزيز التغيُّر السلوكي من خلال التدخلات السلوكية لتوجيه اختيارات الأفراد بمهارةٍ نحو خيارات محدَّدة ومرغوبة.

وعليه؛ فإن الفكرة الأساسـية للوكز السـلوكي هي أن التغييرات الصغيرة في بيئتنا يمكن أن يكون لها تأثيرٌ كبيرٌ على خياراتنا وسلوكنا.

خصائص الوكز[١٠]:

لنظرية الوكز السلوكي خصائصُ كغيرها من النظريات الاقتصادية، التي يتأكَّد من خلالها احتمالية أن يتخـذ الأفرادُ فـي بعـض الحالات قـرارات خاطئة أو بعيدة عن الصواب فيمـا يتعلـق بـرفاهيتهم ورفاهية المجتمع، ولكـن هـذه القـرارات يمكـن أن تتغيَّـر عندمـا يتوفـر

لهـم المعلومات الكاملـة في مجالات الحياة المختلفة، فنظرية الوكز تُرجِّح لهم خيارات تُعزِّز رفاهيتهم الخاصة، وتتمثل خصائص الوكز فيما يلي:

١ـ تتجنـب نظريـة الوكـز التركيـزَ على الافتراضـات العامة التي تكون مدهشـة، ولكنها خاطئة في بعض الأحيان، فهي تهدف للتطبيق في ظروف معينة يكون فيها الأشخاص عرضةً للخطـأ الإدراكـي أو المعرفي، وعدم القدرة علـى ضبط النفس في اتِّخاذ القرارات، وبالتالي هـي تعمـل فـي حالة النقـص الواضح فـي المعلومات، وعـدم توافـر القـدرات العقلانية أو المنطقية، فتُستخدم «كأداة إرشادية» في الحالات التي يتخذ فيها الناسُ خياراتٍ غير صائبة.

٢ـ تؤكِّد نظريةُ الوكز ضرورةَ دفع الأفراد إلى اتخاذ قرارات تُعزِّز رفاهية الفئة الأضعف فـي المجتمـع، وذلـك انطلاقًا مـن ارتكازها على مفهـوم الأبويّـة التحرُّرية التـي تنصُّ على اتخـاذ إجـراءات للتأثير علـى خيارات الأفراد لجعلهـم أفضل حالًا، وعدم وجـود إكراه في هذه الإجراءات، وتتجه نظرية الوكز لتخطي النطاق الضيق لمفهوم الأبوية التحررية وتوجيه الأفراد للقيام بالأعمال الخيرية التي تُحقِّق رفاهية المجتمع.

المطلب الثاني: الوكز السلوكي والأحكام الشرعية

بدأ علمُ الاقتصاد السـلوكي يسـتحوذ على تفكير المجتمعات، فهناك الكثير من الكتب الاقتصادية التي تطرَّقت له وأشارت إليه، فهو قائم على مبدأ أن الإنسان لا يتصرف بعقلانية ورُشد في استهلاكه أو استثماراته أو قرارته التي يتخذها، فهو يتأثر بعوامل عاطفية واجتماعية ونفسية عند اتخاذ أيِّ قرار، وهناك مَن يستخدم مصطلح الاقتصاد السلوكي والوكز كأن لهما نفس المعنى ونفس الأثر[١١].

وإذا نظَرْنا للاقتصاد السلوكي فإننا نجد أن مفهومه يختلف عن مفهوم الوكز السلوكي؛ فالاقتصـاد السـلوكي عُرف بأنـه «مُحصِّلة التزاوج أو المزج بين علـم النفس وعلم الاقتصاد الرئيـس، حيـث يتـم إدمـاج العوامـل والمحـددات النفسـية والعصبيـة فـي صلـب التحليل الاقتصـادي للأفراد»[١٢]، وعُرف أيضًا بأنه «ربط النظريـة الاقتصـادية بالأُسـس النفسـية للفـرد عـن طريـق إدخـال تحليـلات كـل مـن علـم الـنفس وعلـم الاجتمـاع، وتأثيرها على صنع القرارات للفرد مع تفسير النظرية الاقتصادية منطقيًّا بملاحظـة السـلوك، واسـتخدام التجريـب لتحليلـه وتوجيهـه نحو السلوك الجيِّد»[١٣].

ونرى أن الاقتصاد السلوكي هو العِلم الذي يهدف إلى فهم سبب اتِّخاذنا لقرارات غير عقلانية، فالاقتصاد السـلوكي يقوم على فهم لماذا يتخذ الناسُ قرار (أ) بدلًا من قرار (ب)،

فهـو يفتـرض أن قرارات الناس قائمة على إشـباع رغبتهم الحالية، وتحقيق السـعادة الحالية على حسـاب مصلحتهم في المدى الطويل، فهو يُفسِّـر هذه القرارات التي هي ضدُّ مصلحة الإنسان، ومدى تأثر السلوك البشري بالعوامل العاطفية والنفسية.

أمّـا الوكـز، فهـو أحد أنـواع تطبيقات هذا العلـم الذي يهـدف إلى مسـاعدتنا في اتخاذ قـرارات أفضـل بكيفيـة دفع الإنسـان للقـرارات، دون أن يتحكم فـي حرية قـراره التي تُعتبر حقًّـا مـن حقوقه بابتكار طريقة تُرغِّب الأفـراد لاتخاذ قرار معين دون الآخر، وكما ذكرنا فإن الوكز مفهوم في العلوم السلوكية، وهو تحفيز إيجابيٌّ وغير مُباشِر كطريق للتأثير على سلوك المجموعات أو الأفراد[١٤].

ومـن المتعارف عليه وجود ثلاث أدوات رئيسـية للاقتصاد السـلوكي للتأثير على سـلوك الأفـراد، هـي: التنظيـم والقيود، والحوافـز والمعلومـات، والتعليم والإقناع، وفـي ٢٠٠٨م تم إضافة أداة رابعة لأدوات الاقتصاد السلوكي، هي الوكز «هندسة الاختيار»، ممّا يعني التأثير على سلوك الناس من خلال تغيير كيفية عرض الخيارات في المجتمع[١٥]، وتعدُّ نظرية الوكز مفهومًا حديثًا مُستَلًّا من علم الاقتصاد السلوكي، وعقيدة أساسية لتطبيق علم الاقتصاد السلوكي.

المطلب الثالث: التحفيز في الاقتصاد الإسلامي

وفـي الوقـت الذي اعتبر الكثيرُ علمَ الوكز السـلوكي حديثَ النشـأة وُجِـدَ في الاقتصاد الإسلاميِّ ما يُسمّى الإرشاد السلوكي، وهو استخدام مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية في توجيه سلوك الأفراد لتحقيق عدّة أهداف منها الوقائية والعلاجية والتنموية[١٦]، وهنا يتضح أنّه بغضِّ النظر عن شـيوع مصطلح نظرية الوكز السـلوكي كمصطلح حديث النشأة، فهو في الواقع ليس أمرًا طارئًا على الاجتماع الإنساني، فالتحفيزات السلوكية الموجودة في القرآن الكريم والسـنة النبوية التي تضبط سـلوك الأفراد، وتُحفِّزهم على القيام ببعض السـلوكيات المحمـودة والابتعـاد عن بعض السـلوكيات المذمومة تُعتبر سياسـات كليـة وإجرائية تتعلق بحياة المسلمين كافة.

وهنـاك مَـن لفـت الأنظار إلى أن جوهر البحث في نظرية الوكز هو مسـألة الشـرعية في الاقتصـاد التقليـدي، ممّـا يُثيـر عدة تسـاؤلات؛ هل مـن المقبـول توجيه سـلوك الناس نحو الاتجاه المطلوب؟ وبشكلٍ أكثر تحديدًا مَن الذي يحدد السلوك «المرغوب فيه»؟ وماذا لو كان لدى الأفراد أفكار أخرى حول الرغبة في اختيارات معينة أكثر من صانعي السياسات أو غيرهم من مُصمِّمي الخيارات؟

وهنا يأتي دورُ التشريع الإسلاميِّ للإجابة على هذه التساؤلات، فالعديد ممّا دعا إليه الإسلام من توجيه للسلوك البشريِّ من خلال التحفيز على القيام ببعض السلوكيات المحمودة، أو الامتناع عن السلوكيات المذمومة هو تماثلٌ شديد مع «الوكز»، ولكن كان تحت مسمّى التحفيز أو الحوافز.

وامتاز الإسلامُ عن الديانات السماوية الأخرى بالشمولية، فقد أرسى قواعد لجوانب الحياة المختلفة، وهناك الكثير من الأدلة التحفيزية في الشريعة الإسلامية التي تباينت في عرضها، باعتبارها أداة دافعة للأفراد لتوجيه سلوكهم وفق غايات التشريع الإسلامي، للوصول إلى المقصد الذي خُلق من أجله الإنسان، كما جعلت من الأدلة التحفيزية لبنة أساسٍ لقيام نظام سلوكيٍّ لما بعدها من الثقافات الوضعية، فلا بد من توضيح جوهر المحفِّزات في الشريعة الإسلامية التي أشارت إليها بالمعنى دون اللفظ(١٧).

وهنا يظهر التناغم بين الأحكام الشرعية والتحفيز السلوكيِّ في الاقتصاد الإسلامي، وما يمكن أن تُسهم فيه الأحكام الشرعية التي تعتمد على المبادئ الإسلامية، من توجيه السلوك الاقتصادي نحو القيم الأخلاقية والاجتماعية المرتبطة بالعدالة والنزاهة والتعاون، على سبيل المثال تشجيع التبرُّعات والزكاة يُعزِّز الروح الخيرية والمسؤولية الاجتماعية للأفراد والشركات، مما يؤدي إلى تعزيز التنمية المستدامة والتوازن الاقتصادي، وبهذا يمكن أن تكون الأحكام الشرعية محفِّزًا قويًّا لتحقيق التنمية الاقتصادية بطريقة متوافقة مع القيم والمبادئ الإسلامية، فهناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تبرز الأحكام الشرعية في الاقتصاد الإسلامي وتُعزِّز التحفيز السلوكي.

فمن الآيات التي تُشجِّع المسلمين على العدل والنزاهة في التعاملات المالية، قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨].

وفي السُّنّة النبوية؛ نجد العديد من الأحاديث التي تُشجِّع على العدل والنزاهة في التجارة والمعاملات المالية، مثل قول النبي محمَّدٍ ﷺ: «البيِّعان بالخيار ما لم يتفرَّقا، فإن صدَقا وبيَّنا بُورك لهما في بيعهما، وإن كتَما وكذَبا مُحقت بركةُ بيعهما»(١٨).

هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تُعزِّز مفهوم التحفيز السلوكي من خلال التأكيد على القيم الإسلامية مثل العدل والنزاهة والصدق في التعاملات المالية، وهي قيم تُسهم في بناء مجتمع اقتصاديٍّ مستدام وعادل ومتوازن وفقًا للمبادئ الإسلامية.

كما عُرفت الحوافز بأنها «المؤثِّرات الخارجية التي تُشبع الإنسان، أو تُحفِّزه لأداء أفضل»[١٩]، وهناك مَن عرَّفها بأنها «دفع الفرد لاتخاذ سلوك معين أو إيقافه أو تغيير مساره»[٢٠]، ويمكننا القول: إن الحوافز عبارة عن مجموعة وسائل معنوية تتضمن تنبيهاته، لتحريك دوافع الأفراد للقيام بعمل معين يشبع حاجاتهم وحاجات المجتمع، ويُحقِّق الرفاهية للمجتمع ككل، والحوافز في الإسلام تُخاطب الجانب الأخلاقي للتأثير على الجانب المادي، وتوجيه الأفراد وإرشادهم للوجهة الصحيحة، والمنهج الإسلامي أَولَى أهميّةً كبيرةً لموضوع الحوافز في منظومته التشريعية، وله فضل السبق في مجال التحفيز وتوجيه سلوك المسلمين للقيام بالسلوكيات المحمودة، فلا يستند على فرضيات وضعها الإنسان، بل يستند إلى قاعدة إيمانية ربانية مستمَدّة من المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامي، ظهر ذلك جليًّا في كثيرٍ من الآيات القرآنية، وفي توجيهات الرسول ﷺ المتنوِّعة، ويعتبر التحفيزُ المُحرِّك الأساسيَّ لفعاليات النشاط الاقتصادي الإسلامي، فهو مضبوط بالضوابط الشرعية التي تحكم جميع النشاطات الاقتصادية.

المبحث الثاني
أثر الوكز السلوكي للأضحية في الآيات والأحاديث على سلوك الأفراد

في بداية هذا المبحث سنتطرق بإيجازٍ لتعريف الأضحية ومشروعيتها، فالأُضحية شعيرة من شعائر الإسلام التي تتضمن معاني التضحية في سبيل الله، وتعزيز قيم التكافل.

تعريف الأضحية:

لُغةً: «اسمٌ لما يُضحّى به، أو لما يُذبح أيام عيد الأضحى، أي الشاة التي يُضحّى بها، وبها سُمِّي يوم الأضحى، أي اليوم الذي يُضحِّي الناسُ فيه»[٢١].

اصطلاحًا: عرَّفها الزرقاني في كتابه «شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك» بأنها: «اسمٌ لما يُذبح من النعم تقرُّبًا إلى الله تعالى في يوم العيد وتاليه»[٢٢]، وعرفها أيضًا الدكتور مصطفى البغا في كتابه «التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب»: «هي الشاة التي تُذبح يوم العيد تقرُّبًا إلى الله تعالى»[٢٣].

ويتَّضح أن التعريفات السابقة اتَّفقت على أن الأُضحية ما يذبحه المسلمُ من الحيوانات في أيام عيد الأضحى تقرُّبًا لله تعالى، وهي عبادة مشروعة في الكتاب والسنة.

أما مشروعية الأضحية، فقد شُرعت الأضحية في السنة الثانية من الهجرة، وثبتت مشروعيتها بالقرآن الكريم، وفي السنة النبوية الشريفة، قال تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢] وقال تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٣٦]، وفي السنة النبوية قوله ﷺ: «مَن كان له ذبحٌ يذبحه، فإذا أهلَّ هلالُ ذي الحجّة؛ فلا يأخُذنّ من شَعرِه، ولا من أظفارِه شيئًا حتي يُضحِّيَ»[٢٤]، وقد «أجمع المسلمون على مشروعية الأضحية. مسألة: قال: والأضحية سُنّة لا يُستحَبُّ تركها لمَن يقدر عليها، أكثر أهل العلم يرون الأضحية سُنّة مؤكَّدة غير واجبة»[٢٥].

والأُضحية من شعائر الله التي أمر بتعظيمها، كما أن فيها تأسيًا بسُنّة المصطفى ﷺ الذي واظب على فِعلها ولم يتركها، وسنستعرض فيما يلي الآيات والأحاديث التي يمكن الوقوفُ على بعض ألفاظها، ومدلولاتها التي يمكن استخدامها في تحفيز المسلمين على القيام بشعيرة الأضحية.

المطلب الأول: الوكز السلوكي للأضحية في الآيات

١ـ قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢].

تفسير الآية:

جاء في تفسير «جامع البيان في تأويل القرآن»: «﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي﴾ يقول: وذبحي لله ربِّ العالمين: أن ذلك كله له خالصًا دون ما أشركتم به أيُّها المشركون من الأوثان ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ﴾ في شيء من ذلك من خلقه، ولا لشيءٍ منهم فيه نصيب، لأنه لا ينبغي أن يكون ذلك إلا له خالصًا»(٢٦).

وفي هذا تحفيز سلوكي؛ فقد قرنت الآيةُ الكريمة الصلاةَ بنُسكِ الذبح، فقد تم ذِكرُ عبادتَين عظيمتَين في الآية، هما: الصلاة عبادة بدنية، والنُّسك «الذبح» عبادة مالية، وهي من العبادات التي ذُكرت في مواضع عديدةٍ لبيان أهميتها، وما تتضمنه من منافع للفرد المسلم.

٢ـ قال الله تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾ [الحج: ٢٨].

تفسير الآية:

قال ابنُ كثير رحمه الله في تفسير آيات سورة الحج: «﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾ أي: منافع الدنيا والآخرة، أما منافع الآخرة فرضوان الله، وأما منافع الدنيا فما يصيبون من منافع البدن والربح والتجارات، وقوله: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾، استدلَّ بهذه الآية مَن ذهب إلى وجوب الأكل من الأضاحي، والذي عليه الأكثرون أنه من باب الرُّخصة أو الاستحباب، كما ثبت أن رسول الله ﷺ لما نحر هديَه أمر من كل بدنةٍ ببضعة فتطبخ، فأكل من لحمها، وحسا من مرقها»(٢٧).

فما ورد من تحفيز سلوكيٍّ في الآية جاء بلفظ «المنافع»، أي التأكيد على المنافع التي تتحقق من الأضحية، منفعة في الآخرة هي رضوان الله، والأجر الذي سيحصل عليه الفرد عندما يمتثل لأوامر الله تعالى، كما تشمل الأمور الدنيوية التي تنفع المسلمين أفرادًا وجماعات، وسواء من الرِّبح المتحقِّق من التجارة في بُدن الأضحية، أو الأكل من الأضحية، وإطعام الغير منها.

٣ـ ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۗ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُواْ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: ٣٤].

تفسير الآية عند ابن كثير[٢٨]: «﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا﴾ أي أن إراقة الدماء على اسم الله مشروعٌ في جميع الملل، أي أنه لم يفرض على المسلمين فقط، ففي جميع الدِّيانات كانت تُقدّم الأضاحي تقرُّبًا لله لنيل طاعته وغفرانه، وقوله: ﴿لِّيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ كما ثبت في الصحيحين عن أنس، قال: أتى رسولُ الله ﷺ بكبشَين أملحَين أقرنَين، فسمّى وكبَّر، ووضع رِجلَه على صِفاحهما، تأكيدٌ على أن هناك شروطًا لذبح الأضحية لا بدَّ من الالتزام بها لتُقبَل»[٢٩].

ففي الآية جاء لفظ «الأُمّة» ليشعر المسلم بانتمائه لأُمّة الإسلام، وهذا تحفيز للسلوك وتعزيز لهذا الانتماء في نفسه، وينبذ كل الانتماءات الأخرى المُتمثِّلة في العصبية والعرقية، فيشعر بالمسلمين على اختلاف أجناسهم وأعراقهم وقومياتهم، ويحمل على عاتقه مسؤولية المجتمع والأمة، ويسعى للمصلحة العامة، وليس المصلحة الشخصية فقط.

٤ـ ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحج: ٣٦].

تفسيرُ الآية عند ابن كثير: «أي أن تكون خالصةً لله عز وجل ليس فيها شِركٌ كشرك الجاهلية لأصنامهم، التأكيد على أنّ الأضحية من شعائر الله وفيها منفعة وخير لمَن قام بها، وقوله: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ قال بعضُ السلف: قوله: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا﴾ أمرُ إباحة، وقال مالك: يُستحَبُّ ذلك، وقال غيرُه: يجب، وهو وجهٌ لبعض الشافعية، واختُلف في المراد بالقانع والمعتر، فقال العوفيُّ عن ابن عباس: القانع المُستغني بما أعطيته وهو في بيته، والمعتر: الذي يتعرَّض لك ويُلمُّ بك أن تُعطيه من اللحم، ولا يسأل»[٣٠].

فقوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ تأكيدٌ على أن الأُضحية توسعة على النَّفس والأهل والمساكين، وصلة للرحم، وتودُّد للجار، وصدقة للفقير، وفيها يشعر المضحِّي بفرح عظيم وينال أجرًا كبيرًا، والناس الذين ينتفعون بهذه الأضاحي يفرحون بتنعُّمهم بتلك الطيبات التي ساقها الله إليهم على أيدي إخوانهم من المسلمين.

٥ـ ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج: ٣٧].

تفسيرُ الآية عند ابن كثير: «إنّما شرع لكم نحر هذه الهدايا والضحايا، لتَذكُروه عند ذبحها، فإنه الخالقُ الرازق لا يناله شيءٌ من لحومها ولا دمائها، فإنه تعالى هو الغنيُّ عمّا سواه»[٣١].

وقد جاء التحفيز السلوكيُّ في لفظ «التقوى»، فالأضحية دليلٌ على صدق إيمان العبد، وسرعة امتثاله لأوامر الله تعالى، وشُكر لله تعالى على نعمتَي المال والحياة.

ويتَّضح من الآيات أن الأُضحية شعيرة عظيمة فيها الكثيرُ من معاني الانقياد والطاعة لنيل رضا الله تعالى، فهي تصل له وحده، وتُذبح تقرُّبًا لطاعته ورضاه خلافًا لما يفعله المشركون من التقرُّب لأوثانهم بالذبح، كما تُقسم هذه الأضاحي فيُؤكل منها، ويُهدى منها، ويُتصدَّق منها.

المطلب الثاني: الوكز السلوكي للأضحية في الأحاديث النبوية

١ـ عن البراء، وحدَّثَنا عند ساريةٍ في المسجد، قال: ولو كنتُ ثمَّ لأخبرتُكم بموضعِها، قال: خَطَبَنا رسولُ الله ﷺ، فقال: «إنّ أوَّلَ ما نبدأُ به في يومنا هذا أن نُصلِّي، ثم نرجِع فننحر، فمَن فعل ذلك، فقد أصاب سُنَّتنا، ومَن ذبح قبل ذلك، فإنّما هو لحمٌ قدَّمَه لأهلِه ليس من النُّسك في شيء»، قال: وذبح أبو بردة بن نيار، قال: يا رسول الله، ذبحتُ، وعندي جذعة خير من مُسنّة، قال: «اجعَلْها مكانها، ولن تجزيَ عن أحدٍ بعدك»[٣٢].

٢ـ عن أنس بن مالكٍ رضي الله عنه، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «مَن ذبحَ قبل الصَّلاة إنّما ذبح لنفسه، ومَن ذبحَ بعد الصلاة فقد تمَّ نسكُه، وأصاب سُنّةَ المسلمين»[٣٣].

وجه الاستدلال في قوله: «وأصاب سُنّة المسلمين» عندما يشعرُ الإنسانُ بقول الرسول ﷺ هذا وهو يُضحِّي يجد في نفسه عزًّا وفخرًا أن يكون من ضمن الذين أصابوا سُنّة المسلمين من عهد نبيِّهم إلى عهده، وهذه منقبة عظيمة، إذ إنك لو أنفقت أضعاف قيمة هذه الأُضحية ما صدق عليك هذا الوصف، فتبيَّن بهذا ما للأُضحية من شأنٍ عظيمٍ عند الله عز وجل[٣٤].

وهذا إشارة على الحافز لكل مسلمٍ لديه القدرة على إحياء سُنّة الأضحية لنيل رضا الله تعالى، والتأكيد أن القيام بهذه الشعيرة يجلب الراحة والفرح.

٣ـ ومن السُّنّة المُطهَّرة ما رواه أنس، قال: ضحّى النبيُّ ﷺ بكبشَين أملحَين أقرنَين ذبحهما بيده، وسمَّى وكبَّر، ووضع رِجلَه على صِفاحهما[٣٥]، «مَن كان يُحسن الذَّبحَ فليَذبَح بنفسه، ولا يُوكل في ذبحها، يدلُّ على أن المضحِّي عليه أن يختار الأفضلَ نوعًا،

والأكمل خلقًا والأحسن شية»[٣٦].

وجه الاستدلال في الحديث: يدلُّ على استحباب تولِّي الإنسان أُضحيته بنفسه، فهي من أعظم القُربات إلى الله تعالى، ولها شروط وآداب بيَّنها رسولُ الله ﷺ بقوله وفِعله، وهي من سُنن النبي ﷺ المؤكَّدة على مَن كان عنده قدرة أو سَعة.

٤ـ أنّ رسول الله ﷺ أمر بكبشٍ أقرن يطأُ في سواد، ويبرُك في سواد، وينظُر في سواد، فأُتي به ليُضحِّي به، فقال لها: «يا عائشةُ، هلُمِّي المُدية»، ثم قال: «اشحذيها بحجر»، ففعلت: ثم أخذها، وأخذ الكبش فأضجعه، ثم ذبحه، ثم قال: «باسم الله، اللهُمَّ تقبَّلْ من محمَّد، وآل محمَّد، ومن أُمّة محمَّد» ثم ضحّى به[٣٧].

«اللهُمَّ تَقبَّل من مُحمَّدٍ وآل محمَّدٍ ومن أُمّة محمَّد»، واستدلَّ بهذا مَن جوَّز تضحية الرَّجل عنه وعن أهل بيته، واشتراكهم معه في الثواب[٣٨].

وجه الدلالة في هذا الحديث: أن تضحية رسول الله ﷺ عن أهل بيته وعن أُمّته تُجزئ عن جميع مَن لم يُضحِّ من أمَّته دليل على تحفيز السلوك بالرأفة، وإجازة للمُضحّي أن يُشرك أهل بيته في أُضحية، وهذا من باب التخفيف ماديًّا على المُضحِّي، وتشجيعه على القيام بهذه العبادة.

المطلب الثالث: وحدات الوكز السلوكية للأضحية

تأخذ بعض التدخُّلات المجتمعية شكل الإلزام والمنع «قانون الدولة»، فعلى سبيل المثال: الإلزام يمنع السرقة ومخالفة القوانين المرورية، وتكون هناك عقوبة لكلِّ مَن يخالف القانون، وعلى الجانب الآخر هناك تدخُّلات مجتمعية تأخذ شكل الحوافز الاقتصادية مثل فرض رسومٍ على منتجات التبغ، وتقليل من الضرائب على المنتجات الوطنية، وهذا من أجل تحفيز الأفراد على القيام بعمل معيَّن أو الابتعاد عن القيام به، مما يدفعهم نحو خيارات محدَّدة مع الحفاظ النسبيِّ على الحريات، وهذا يحتاج لإنشاء وحدات وكزٍ سلوكيّة تعمل في إطار الحوكمة «ضمن إطار مؤسسات الدولة» لتُغطِّي كل المجالات الحياتية، مهمتها القيام بحملات توعية توجِّه الأفراد لاتِّخاذ قرارات معينة، وإذا استطاعت الحكومات وضع الإطار الصحيح لسياساتها الاقتصادية استنادًا إلى أدوات الوكز السلوكي، فيمكنها حينئذ توجيهُ سلوك الأفراد نحو الخيارات الأفضل على مستوى مختلف القطاعات الاقتصادية والبيئية والاجتماعية، وهذا من شأنه أن يكون مُجديًا، ويُحقِّق التنمية المنشودة، باعتبار وحدات الوكز السلوكي تُمثِّل

تدخُّلات سهلة ومنخفضة التكلفة، يمكن أن تُغيِّر عملية صنع القرار لدى الأفراد دون إرفاق مكافأةٍ أو عقوبة.

وحدة وكز سلوكية مختصة بالأضحية:

الهدفُ من إنشاء وحدات الوكز السلوكيِّ توعيةُ الأفراد بأهمية الأضحية، والالتزام بتطبيق المتطلبات الشرعية، وتنمية الوازع الدينيِّ في نفوس الأفراد ممّا يُعيد علاقات التواصل بين أفراد المجتمع، ولا بد من اختيار المؤسسة أو الجهة التي تتلاءم ثقافتُها مع ثقافة وحدة الوكز السلوكية للأُضحية، وتكون قادرة على إدارتها وحوكمتها من خلال وجود مختصِّين يصفون وظيفتها، ويضعون قوائم مرجعية لأعمالهم.

فالمُقترح إنشاء وحدة وكز سلوكيّة في وزارة الأوقاف، من خلال استحداث لجنة مكوَّنة من عدة تخصُّصات شرعية ونفسية واقتصادية وإعلامية في مؤسسة الوقف، وتنقسم هذه اللجنة إلى وحدتَين:

أولًا: وحدة مختصّة ببيان الأحكام الشرعية المتعلِّقة بالأُضحية من القرآن والسنة النبوية، والإشارة إلى المحفِّزات السلوكية الواردة في الأدلة الشرعية، وكيفية استخدامها للتأثير على الجانب النفسيِّ للأفراد من خلال الاهتمام بالجانب التوعوي، وتتلخص مهامُّها في قيامها بعمل برامج تلفزيونية تُحفِّز على الأضحية، وتُبيِّن أهميتها للمسلمين، كما يرتكز عملُها على المنصات الإلكترونية، وأهمُّها social media التي تستحوذ على أغلب وقت المجتمع، فتهتمُّ بنشر الإعلانات عن مفهوم الأضحية وشروطها وأحكامها وأسعارها، وأماكن تواجدها في كل منطقة، وأهميتها الدِّينية تتضمن آيات وأحاديث تؤكِّد الالتزام بتطبيق المتطلبات الشرعية للأضاحي، وتوجيههم إلى اتخاذ الإجراءات المطلوبة في موسم الأضاحي، وتجيب على كل الأسئلة المتعلِّقة بالأضحية، كما تعمل على إرسال رسائل على البريد الإلكتروني للأفراد، وعلى الأجهزة المحمولة، والإعلانات في الأماكن العامة.

ثانيًا: وحدة مختصّة بتقديم المساعدات للمُضحِّين، كقيامها بمهمة شراء الأضاحي لمَن يرغب بذلك من المُضحِّين، وذبح الأضاحي لمَن أراد ذلك، والمساعدة في توزيعها من خلال برنامج تعدُّ فيه أسماء المحتاجين في كل منطقة، وهدف هذه الوحدة أن يشعر المسلمُ بإيجابية سلوكه تجاه المحتاجين.

الخاتمة

تُظهر هذه الدراسةُ أنه يمكن التأثيرُ على سلوك الأفراد وقرارتهم من خلال دراسة البُعد السلوكيِّ للأفراد عند تحديد اختياراتهم، ومن ثم التدخُّل غير المباشِر لتوجيه وتحفيز سلوكهم في اتِّجاهات معينة، أظهرت نتائجُ الدراسة أن:

١ـ الوكز أحدُ فروع علم الاقتصاد السلوكيِّ الذي يساهم في تغيير وتحسين سلوك الأفراد في اتخاذ قرارات أفضل، دون أن يتحكم في حرية قراره التي تعتبر حقًّا من حقوقه.

٢ـ أحد المبادئ الإسلامية مبدأُ الإرشاد السلوكيِّ الذي يعتمد على أحكام الشريعة الإسلامية في توجيه سلوك الأفراد من خلال التحفيزات السلوكية الموجودة في القرآن والسنة النبوية التي تضبط سلوك الأفراد، وتُحفِّزهم على القيام ببعض السلوكيات المحمودة، والابتعاد عن بعض السلوكيات المذمومة التي تُعتبر سياسات كلية وإجرائية تتعلق بحياة المسلمين كافة.

٣ـ الآيات والأحاديث الخاصة بالأضحية وضَّحَت أنها شعيرة عظيمة، فيها الكثير من معاني الطاعة لنيل رضا الله تعالى، وتضمن تحفيزات لكلِّ مسلم لديه القدرة على إحياء سُنّة الأضحية للقيام بهذه الشعيرة.

٤ـ الهدف من إنشاء وحدات الوكز السلوكي للأضحية هو توعية الأفراد بأهمية الأضحية، والالتزام بتطبيق المتطلبات الشرعية، وتنمية الوازع الدينيِّ في نفوس الأفراد لإعادة علاقات التواصل بين أفراد المجتمع.

التوصيات

١ـ نشر الوعيِ بأهمية نظرية الوكز السلوكي في مختلف مجالات الحياة، ودورها في إحداث تغيُّرات في قرارات الأفراد، ولا بد من حثِّ المؤسسات على الاستفادة من نظرية الوكز من خلال تدريب الموظفين، وتوعيتهم بأهمية نظرية الوكز كأداة للتأثير في القرارات من أجل الصالح العام.

٢ـ ضرورة تفعيل النموذج المقترَح المقدَّم في الدراسة لتأكيد أهمية الأُضحية عند المسلمين، وتوعيتهم وتوجيههم حسب الأحكام الإسلامية الخاصة بالأضحية.

المراجع

المراجع العربية

ـ ابن قدامة المقدسي، **المغني**، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، (د.ط).

ـ ابن كثير (ت٧٧٤= ١٣٧٢م)، **تفسير القران العظيم**، الرياض، دار الفيحاء للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨م.

ـ ابـن منظـور، محمد بن مكرم، **لسـان العرب**، حققـه: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهـرة، دار المعارف، ٢٠١٩م.

ـ الأفندي، محمد أحمد، **مقولات الاقتصاد السلوكي وعلاقتها بالاقتصاد التقليدي مع الإشارة إلى الاقتصاد الإسلامي**، **مجلة الدراسات الاجتماعية**، مجلد٢٥، عدد٣، ٢٠١٩م.

ـ البخاري، **صحيح البخاري**، دمشق، دار ابن كثير، ط١، ٢٠٠٢م.

ـ البغا، مصطفى، **التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب**، دمشق، دار الإمام البخاري، ١٩٧٨م، ط١.

ـ الزرقاني، محمد، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، حققه: محمد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، ٢٠١٥م.

ـ السبهاني، عبد الجبار، **حوكمة الوكز السلوكي**، الصفحة الرسمية للدكتور عبد الجبار السبهاني، تاريخ الاسترجاع ٤/ ٧/ ٢٠٢٣م، https://al-sabhany.com/index.php/articles/item/85-behavioural-nudge.

ـ الشافعي، محمد الأمين، **شرح صحيح مسلم**، السعودية، دار المنهاج، ط١، ٢٠٠٩م.

ـ الطبري، أبو جعفر، محمد (ت ٣١٠هـ= ٩٢٣م)، **تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن**، الجيزة، دار هجر، ط١، ٢٠١٠م.

ـ عامودي، فاطمة، عقلة، محمد، **دور الإسـلام في إثراء المحفزات الإدارية، دراسـة تأصيلية تحليلية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون**، مجلد٤٦، عدد٢، ٢٠١٩م.

ـ عبد الرحيم، محمد عبد الرحيم، **اسـتخدام نظرية الوكز في تحسـين كفاءة القرارات في المنظمات العامة، رؤية تحليلية، المجلة العربية للإدارة**، مجلد٤٣، عدد١، ٢٠٢٢م.

ـ العثيمين، محمد بن صالح، **شرح صحيح البخاري**، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٨م.

ـ علاقي، مدني عبد القادر، **الإدارة: دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية**، جدة، تهامة للنشر والتوزيع، ١٩٨١م.

ـ القريوتي، محمد قاسم، **السلوك التنظيمي**، عمان، دار المستقبل، ١٩٩٣م.

ـ لاشين، موسى، **فتح المنعم شرح صحيح مسلم**، القاهرة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م.

ـ المالكي، موزة، **مهارات تطبيق الإرشـاد الديني**، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، ط١، **٢٠٠٥**م.

ـ مسلم، **صحيح مسلم**، القاهرة، دار التأصيل، ط١، **٢٠١٤**م.

ـ مونيـس، نادية، ملياني، زبيدة، **مقاربة سـلوكية لتفعيل سياسـات الصحة العمومية، دراسـة مقارنة، المجلة الجزائرية للاقتصاد والإدارة**، مجلد١٤، عدد٢، **٢٠٢٠**م.

ـ النجـار، أحمـد، **الممارسـات الدوليـة لوحـدات تطبيـق الاقتصـاد السـلوكي (الوكـز) ومتطلبـات نجاحهـا**، الكويـت: مركـز الكويـت للاقتصـاد الإسـلامي، **٢٠١٩**م، تاريـخ الاسـترجاع **٢٩/ ٨/ ٢٠٢٣**م، .www.researchgate.net/publication

المراجع الإنجليزية References

- Alam, SM Ikhtiar, "Behavioral Economics: Concepts, History, and Evolution",(2022), p6, www.researchgate.net/publication/359176852.

- Edward Cartwright, Behavioral Economics, Routledge the Taylor & Francis Group, Edition2, (2104), p8.

- Floris Heukelom, "Three explanations for the Kahneman-Tversky Programme of the 1970s", European Journal of the History of Economic Thought, Vol 19, Issue 5,(2012), p809, 810.

- Inoue, Akira, Shimizu, Kazumi,Udagawa, and yoshiki wakamatus, "How Broad is the Scope of Sunstein's and Thaler's Theory?",Australian Journal of Legal Philosophy, no 41,(2016), p2,3,4

- Nicholas C. Barberis, "Thirty Years of Prospect Theory in Economics: A Review and Assessment", Journal of Economic Perspectives, Vol 27, (2013), p178.

- Ribeiro, Francisco, "Behavioral Economics: nudging towards weight loss", [Master Thesis], (Portugal: Portuguese Catholic University, 2018), p26. http://hdl.handle.net/10400.14/27609.

- Thaler, richard, sunstein, Cass, nudge, (United States of America: Yale University Press, 2008, p6).

- Thaler, Richard, "from Cashews to Nudges: The Evolution of Behavioral Economics", Economic Review, VOL. 108 NO. 6, (2018), p 1267.

الهوامش

(1) Floris Heukelom, «Three explanations for the Kahneman-Tversky Programme of the 1970s», European Journal of the History of Economic Thought, Vol 19, Issue 5,2012, p809, 810.

(2) Edward Cartwright, Behavioral Economics, London, Routledge the Taylor & Francis Group, Edition2, 2104, p8.

(3) Nicholas C. Barberis, «Thirty Years of Prospect Theory in Economics: A Review and Assessment», Journal of Economic Perspectives, Vol 27, 2013, p178.

(4) Thaler, Richard, from Cashews to Nudges: The Evolution of Behavioral Economics, Economic Review, VOL. 108 NO. 6, 2018, p 1267.

(٥) عبد الرحيم، محمد عبد الرحيم، استخدام نظرية الوكز في تحسين كفاءة القرارات في المنظمات العامة، رؤية تحليلية، المجلة العربية للإدارة، مج٤٣، ع٢، ٢٠٢٢م، ص٢٩.

(٦) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، حققه: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٩م، ج٦، باب الواو، ص٤٩٠٦.

(7) thaler, richard, sunstein, Cass, nudge, United States of America: Yale University Press, 2008, p6.

(٨) النجار، أحمد، الممارسات الدولية لوحدات تطبيق الاقتصاد السلوكي (الوكز) ومتطلبات نجاحها، الكويت، مركز الكويت للاقتصاد الإسلامي، ٢٠١٩م، ص٦، استرجاع بتاريخ ١٥-٧-٢٠٢٣م. www.researchgate.net/publication

(٩) السبهاني، عبد الجبار، حوكمة الوكز السلوكي، الصفحة الرسمية للدكتور عبد الجبار السبهاني، استرجاع بتاريخ ٤/ ٧/ ٢٠٢٣م، https://al-sabhany.com/index.php/articles/item/85-behav-ioural-nudge.

(10) Inoue, Akira, Shimizu, Kazumi, Udagawa, and yoshiki wakamatus,» How Broad is the Scope of Sunstein's and Thaler's Theory?», australian Journal of Legal Philosophy, no41, 2016, p2,3,4.

(١١) النجار، الممارسات الدولية لوحدات تطبيق الاقتصاد السلوكي (الوكز) ومتطلبات نجاحها، ص٧.

(١٢) الأفندي، محمد أحمد، مقولات الاقتصاد السلوكي وعلاقتها بالاقتصاد التقليدي مع الإشارة إلى الاقتصاد الإسلامي، مجلة الدراسات الاجتماعية، مج٢٥، ع٣، ٢٠١٩م، ص٩٠.

(١٣) مونيس، نادية، ملياني، زبيدة، مقاربة سلوكية لتفعيل سياسات الصحة العمومية دراسة مقارنة، المجلة الجزائرية للاقتصاد والإدارة، مجلد١٤، عدد٢، ٢٠٢٠م، ص٨١٢.

(14) Alam, SM Ikhtiar, «Behavioral Economics: Concepts, History, and Evolution»,2022, p6, www.researchgate.net/publication/359176852.

(15) Ribeiro, Francisco, «Behavioral Economics: nudging towards weight loss», [Master Thesis], Portugal: Portuguese Catholic University, 2018, p26. http://hdl.handle.net/10400.14/27609.

(١٦) المالكي، موزة، مهارات تطبيق الإرشاد الديني، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٣٧.

(١٧) عامودي، فاطمة، عقلة، محمد، دور الإسلام في إثراء المحفزات الإدارية، دراسة تأصيلية تحليلية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد٤٦، عدد١، ٢٠١٩م، ص١٨٥.

(١٨) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، رقم الحديث (١٥٥٦)، ص٢٠٢.

(١٩) القريوتي، محمد قاسم، السلوك التنظيمي، عمان، دار المستقبل، ١٩٩٣م، ص ٢٠٨.

(٢٠) علاقي، مدني عبد القادر، الإدارة: دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية، جدة، تهامة للنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ص٣٤٧.

(٢١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، حققه: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٩م، ج٤، باب الضاد، ص٢٥٦٠.

(٢٢) الزرقاني، محمد، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، حققه: محمد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، ٢٠١٥م، مجلد٣، ص٩٦.

(٢٣) البغا، مصطفى، التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب، دمشق، دار الإمام البخاري، ١٩٧٨م، ط١، ص٢٤٠.

(٢٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو مريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئًا، رقم الحديث (٢٠٣٣)، ص٣١٢.

(٢٥) ابن قدامة المقدسي، موفق الدين، المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، (د.ط)، مجلد ٩، ص٤٣٥.

(٢٦) الطبري، أبو جفعر محمد (ت ٣١٠هـ= ٩٢٣م)، تفسير الطبري= جامع البيان في تأويل القرآن، الجيزة، دار هجر، ط١، ٢٠١٠م، ج١٠، ص٤٦.

(٢٧) ابن كثير (ت٧٧٤هـ= ١٣٧٢م)، تفسير القران العظيم، الرياض، دار الفيحاء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ط٢، ج٣، ص٢٩١.

(٢٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٣، ص٢٩٧.

(٢٩) المصدر السابق، ج٣، ص٢٩٧.

(٣٠) المصدر السابق، ج٣، ص٢٩٦.

(٣١) المصدر السابق، ج٣، ص٣٠١.

(٣٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأضحية، باب سنة الأضحية، رقم الحديث (٥٥٤٥).

(٣٣) المصدر السابق، رقم الحديث (٥٥٤٦).

(٣٤) العثيمين، محمد بن صالح، شرح صحيح البخاري، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٨م، ج٧، ص٢١٣.

(٣٥) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب الضحية بكبشين أقرنين أملحين، والذبح باليد والتسمية والتكبير، رقم الحديث (٢٠٢٠).

(٣٦) الشافعي، محمد الأمين، شرح صحيح مسلم، السعودية، دار المنهاج، ط١، ٢٠٠٩م، ج٢٠، ص٤٢٠.

(٣٧) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب ذبح النبي الضحية عنه وعن آله وعن أمته، رقم الحديث (٢٠٢١).

(٣٨) لاشين، موسى، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، القاهرة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ج٨، ص٨٥.

الفقه المقاصدي واقتضاءات الخطاب الشرعي
أصول كلية وقواعد منهجية

عبد الغني قزيبر*

تاريخ وصول البحث: ٢/ ٦/ ٢٠٢٤م تاريخ قبول البحث: ١/ ٩/ ٢٠٢٤م

ملخص

تتشوَّفُ هذه الدراسةُ آفاقًا جديدة للبحث المقاصدي المعاصر، وتروم أنظارًا مُحكمة لإعادة ترتيب أولويّات هذا الصرح العلمي؛ بتجاوز النزعة التي استبدَّت بأغراضه وأبعاده، فالإضافة التي تنشدُها الورقة تكمن في تنبيه الدارسين على روافد جديدة في البحث والتوظيف؛ انطلاقًا من تقصيدٍ راشدٍ لنصوص الوحي، كما تتوخّى الجواب عن أسئلة جوهرية تمسُّ روح الدَّرس المقاصديِّ المعاصر؛ من قبيل:

ـ هل من سبيلٍ لبناء جهاز مفهوميٍّ يستقيم به حالُ فهم الوحي، ضمن مشروع مقاصد الشريعة؟

ـ ما أنفعُ المسالك لتجاوز معهود القول الذي طبعَ جزءًا غير ضئيلٍ من الدراسات المقاصدية؟

ـ أيُّ القضايا التي ينبغي أن يتطلَّع إليها البحثُ المقاصديُّ المعاصر حرصًا على تجديد مفرداته، وتفعيل خطابه في مواقع الوجود البشري؟

الكلمات المفتاحية: الفقه المقاصدي؛ الخطاب الشرعي؛ الكليات الشرعية؛ القراءة التكاملية.

* أستاذ بجامعة مولاي إسماعيل – المغرب.

“Maqasid-Based Jurisprudence and the Requirements of Sharia Discourse: Fundamental Principles and Methodological Guidelines”

By: Abdel Ghani Qzayber

Abstract

The observer of the course of the contemporary Makassid lesson: observes two things: the first of them is the abundance and steadiness of output, and the second is the historical tendency to seize the interests of researchers

The imbalance of Makassed research has led to the demolition of aspects of importance and gravity and concern; and the abundance of other aspects that have no significant return in the Makassed field The addition sought by the paper lies in alerting learners to new tributaries in research and employment, based on a rational reflection of the total principles, and also seeks to answer fundamental questions that affect the spirit of the contemporary Makassid lesson, such as:

- Is there a way to build a conceptual apparatus in which the state of revelation is understood, within the project of the purposes of Sharia, in what is a holistic model, or a cognitive pattern on which the demands of religion and its goals are carried out to achieve the interests of the slaves?.

What are the most beneficial pathways to overcome the covenants of the saying that printed an insignificant part of the Makassed studies?

- Which issues should the contemporary Makassed research look to in order to renew its vocabulary and activate its discourse in the locations of human existence?

مقدمة

استثمارُ مقاصد الشريعة في تاريخ الفكر الإسلامي يعدُّ مدخلًا مناسبًا لإحياء الأُمّة، وإنقاذ مقدَّراتها العلمية والمعرفية في كلِّ مرّةٍ تُشرف شمسُ شهودها الحضاريّ على الأُفول من جهة، وفيه جوابٌ عن الأسئلة المُقلقة التي تُحيِّر الألباب من جهة أخرى؛ فإدراك مراد الشارع من خطابه يقود إلى الفقه «الحي الذي يدخل على القلوب بلا استئذان»[1].

والإشكالية التي ننطلق منها في هذا المنحى، ترتكز آنيًّا على إعمال الفقه المقاصدي، في الإقلاع الحضاري المتوخّى، انطلاقًا من فهمٍ راشدٍ لكتاب الله عز وجل في ظل تكامُليّة العلوم، وفي إطار توقٍ حقيقيٍّ لدى الفرد المسلم إلى التحصين الذاتي والدِّيني والفكري، مما يضمن للأمّة عامةً مستقبلًا متوازنًا فعّالًا، يُحقِّق المطلوب ويُلبِّي المرغوب، ولا تخاف به الأمّةُ دركًا ولا تخشى.

إشكالية الدراسة:

تكمن إشكاليةُ البحث في قدرته على الإجابة عمّا يأتي:

ما حقيقة البُعد الوظيفيِّ لمقاصد الشريعة الإسلامية، وكيفية استثمارها في الصناعة الفقهية، وآفاق إمكاناتها التجديدية؟

أي؛ كيف تصبح المقاصدُ وجهةً للتحقيق والنظر؛ لتُستثمر استثمارًا كاملًا في الاجتهاد بفروعه وأقسامه.

أهمية الدراسة:

تكمن أهميةُ الدراسة في بيان البُعد الوظيفيِّ لمقاصد الشريعة باعتبارها المُسدِّد العام للفقه؛ فلا ينبغي للفروع أن تتناقض معها أو تُخالفها أو تعارضها؛ بل ينبغي توجيه الاستدلال بما يتلاءم مع أصولها وقواعدها، كما أن المقاصد شرطٌ أساسٌ في فقه النصوص بناءً على روح التشريع وغايته؛ فتكيف المستجدات والحوادث وفقًا لأصول الشريعة وكلياتها؛ فتكون الشريعة بذلك قائمةً على عمادٍ واحد، وتسير على نسقٍ منتظم، كما تُؤكِّد الدراسة أن التمكُّن من مقاصد الشريعة وأسرارها هو السبيل الوحيد لإبطال شُبهات المُبطِلين والمُشكِّكين.

إن ما تبتغي هذه الدراسةُ بلوغَه جملةٌ من المقاصد والأهداف:

ـ الإلماح إلى أن إعمال مقاصد الشريعة من الإجراءات الكبرى المعتمَدة لتجاوز الخلل الوارد في بعض المناهج التفسيرية، واستخلاص ما يمكن أن نصطلح عليه بـ«مقاصدية القرآن» التي تتجاوز التفسير الجزئيَّ والترتيبيَّ والتمثيليَّ للقرآن العظيم، إلى التفسير المقاصدي الذي يمثل عمرانًا قرآنيًّا تتكامل أجزاؤه وتتناسق أطيافه.

ـ الاستدلال بفهوم وتطبيقات مدروسة على أن إهمال مقاصد الشريعة في دراسة الخطاب الشرعيِّ مجانبةٌ للصواب.

ـ ضبط مسالك توظيف مقاصد الشريعة في حقل الدراسات القرآنية؛ لأنها تعدُّ «المخرج الإستراتيجي» لتجاوز إشكالات الإفراط والتفريط اللَّذَين طبَعا كثيرًا من الإنتاج التراثيِّ في مجال التفسير والتأويل.

ـ التنبيه على أنّ الوحي في المنهاج التأويليِّ التداوليِّ كلامٌ واحد، وبِنية منسجمة متراصّة، لذا؛ فإنّ النظرة الجزئية إلى الخطاب الشرعيِّ لا تعكس حقيقته، وذلك لأنّ الجزءَ سيظل جزءًا، فهو ليس مخوَّلًا أن يحكم على الكل.

ـ محاولة بناء جهاز مفهوميٍّ يستقيم به حالُ فهم الخطاب، وذلك ضمن مشروع مقاصد الشريعة؛ بما هو نموذج كليّ، أو نسق معرفيٌّ تجري عليه مطالب الدِّين وغاياته تحقيقًا لمصالح العباد، ودرءًا لما قد يتسلَّل إلى الثقافة العربية الإسلامية من مسالك فاسدة، تُعطِّل مبدأ العبودية لله جل جلاله.

منهجية الدراسة:

قد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي؛ بقسمَيه التفسيري والاستنباطي، اللذَين يقومان على أساس تحليل الآراء والنصوص، وتعليلها وبيان جهة المدرك فيها.

ثم إن الدراسة كانت سالكة في تناولها للموضوع مسالك منهجية تكفل لها حُسن الطرح وجودة التناول؛ فكانت ناهجة في ذلك ما يلي:

ـ استقراء المادّة العلمية من أُمَّهات الكتب الفقهية والأصولية.

ـ تأصيل المسائل التي يُراد بحثها مصحوبة بشواهد تطبيقية.

ـ إبراز مدارك الفقهاء من الأمثلة ببيان مرادهم؛ ليكون أدلَّ على المراد، وأدنى إلى

الغرض المنشود إثباته.

ثـم إنّـي في هذه الدراسـة نهجتُ السـبل المعهودة فـي البحث العلمـي؛ بحيث عزوتُ الآيات الكريمة إلى السـور، وخرَّجتُ الأحاديث والآثار الواردة في الدراسـة تخريجًا يتَّسـم بالاختصار.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة الدراسة، والمادة المجتمعة فيها، ومنهجها، تقسيمها إلى: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. وهي كالآتي:

المبحث الأول: المقاصد الشرعية من خصوصية الاستدلال إلى عموم الاستثمار

المطلب الأول: بيان كلي واستثمار للمفاهيم العامة.

المطلب الثاني: مجالات الفقه المقاصدي.

المبحث الثاني: كليات النظر المقصدي ومسالك الاستثمار

المطلب الأول: تعريف الكلية في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: كلية الإفادة.

المطلب الثالث: كلية التعليل المصلحي.

المطلب الرابع: كلية الاتساق.

المطلب الخامس: كلية التمايز.

المبحث الثالث: اشتراط تكامل العلوم في فقه مقتضى الخطاب الشرعي

المطلب الأول: إدراك القصد الشرعي فاتحة في إدراك مقتضى الخطاب الشرعي

المطلب الثاني: تكامل مقاصد اللغة ودلالات القواعد التفسيرية في فقه الخطاب

خاتمة.

المبحث الأول
المقاصد الشرعية من خصوصية الاستدلال إلى عموم الاستثمار

المطلب الأول: بيان كلي واستثمار للمفاهيم العامة

الفرع الأول: الفقه المقاصدي بيان كلي

الفقه المقاصدي عبارة مُركَّبة من كلمتَين؛ هما: «الفقه» و«المقاصد»؛ فالأولى منسوبة للثانية، ولذا يُعرف باعتبارين: الأول؛ باعتبار التركيب، والثاني؛ بحسب المُصطلح.

الاعتبار الأول: تعريف الفقه المقاصدي باعتبار التركيب:

أ- تعريف الفقه في اللُّغة والاصطلاح:

الفقهُ لُغة: قال ابن منظور: الفِقهُ: العلمُ بالشَّيء والفهمُ له[٢].

يُطلق الفقه ويراد به عند أهل اللُّغة معنيان: عامٌّ وخاص.

فالأول: مُطلَق الفهم، والفِقه: العِلمُ بالشّيء والفهمُ له، يقال: أُوتي فلانٌ فِقهًا في الدِّين؛ أي فهمًا فيه. قال الله عز وجل: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]؛ أي ليكونوا عُلماء به، وفقَّهه الله[٣].

والثاني: فهمُ غرض المتكلم من كلامه الناتج عن التفكُّر والنظر، وليس الفهم مطلقًا، والشاهد قولُه تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨]، قال الشيخ رشيد رضا: «أي: فما بالُ هؤلاء القوم، وماذا أصاب عُقولَهم حال كونها بمعزلٍ عن الغوصِ في أعماق الحديث وفهمِ مقاصدِه وأسرارِه»[٤].

الفقه اصطلاحًا: يُعرف من جانبين؛ من جانبٍ عامّ، كما هو عند أبي حنيفة؛ لأنّ الفقه يشمل فقهَ الحياة كلها، ومن جانب كونه مصطلحًا خاصًّا كما عند جمهور الفقهاء.

الأول: تعريف أبي حنيفة: «معرفةُ النَّفس ما لها وما عليها، ويُزاد عملًا ليُخرج الاعتقاديّات والوِجدانيّات، فيخرُجُ الكلامُ والتّصوُّفُ، ومن لم يزِد أراد الشُّمول»[٥].

الثاني: تعريف الجمهور: «العلمُ بالأحكام الشّرعيّةِ العمليّةِ من أدِلّتها التفصيليّة»[٦].

ب: تعريف المقاصد الشرعية:

مقاصدُ الشارع ومقاصد الشريعة، والمقاصد الشرعية، كلها مصطلحات تُستعمل بمعنًى واحد، وهو المعنى الذي نريد بيان المقصود منه.

في اللغة: المقاصدُ جمع مَقصد، ويأتي لعدّة معانٍ منها: الاعتمادُ والأَمُّ وإتيان الشيء؛ نقول: قصَدَه، وقصَدَ له، وقصَدَ إليه، إذا أمَّه وتوجَّه إليه.

ـ استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنۡهَا جَآئِرٞ﴾ [النحل: ٩]، ويقال: طريقٌ قاصد، أي: سهلٌ مستقيم[٧].

ـ العدل والتوسُّط وعدم الإفراط[٨]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ﴾ [لقمان: ١٩]، وقوله ﷺ: «القصدَ القصدَ تَبْلُغوا»[٩].

ولعلَّ المعنى الأول أقربُ للمراد، وبقية الدلالات اللغوية متضمِّنة فيه؛ فتكون المقاصد هي المرامي التي اعتمدت عليها الشريعة، وأمَّتها في أحكامها وسارت على سبيلها المستقيم، دون تعدٍّ أو تفريط.

في الاصطلاح:

إن مصطلح مقاصد الشريعة مصطلح مستعمَلٌ عند العلماء قديمًا وحديثًا، ولكن لم أجد كما لم يجد غيري من الباحثين تعريفًا دقيقًا لمصطلح المقاصد عند الأصوليِّين، أو غيرهم من العلماء الأوائل؛ حتى إمام المقاصد أبو إسحاق الشاطبيُّ رحمه الله الذي ألَّف في المقاصد تأليفًا لم يسبق إليه أحد، لم يُعرِّف المقاصد، ولم يحرص على توضيح معناها؛ ولعل ممّا زهده في تعريف المقاصد، أنّ الشاطبيَّ رحمه الله كان يتبنَّى منهجًا خاصًّا في التعاريف، ولا يرى الإغراق في تفاصيل الحدود؛ بل يرى أن التعريف يحصل بالتقريب للمخاطَب.

لكن؛ قد جرت محاولاتٌ لتعريف «المقاصد» من لدن بعض المعاصرين:

فيقول الطاهرُ بن عاشور: مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا يختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة[١٠].

وهذا التعريف خاصٌّ بالمقاصد العامة للشريعة؛ بينما هناك مقاصد خاصّةٌ في كل حِكمة روعيت في تشريع أحكام الخلق في الدّارَين لم يشملها التعريف.

ـ يقول علال الفاسي: المراد بمقاصد الشريعة: الغايةُ منها والأسرار التي وضعها الشارعُ عند كل حُكم من أحكامها[١١].

ـ ويقول أحمد الريسوني في تعريفها: «هي الغاياتُ التي وُضعت الشريعةُ لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[١٢]، وهو في الحقيقة يرجع إلى تعريف علال الفاسي رحمه الله؛ إلا أنه حذف منه الشطرَ الأخير الدالَّ على المقاصد الخاصة، وكأنه اكتفى بعموم المفهوم من تحقيق المصالح للعباد؛ عند التصريح بتحقيق المصالح الخاصة المتعلِّقة بالأدلة والأحكام الخاصة.

من خلال التعريفات السابقة يمكن أن نخلص إلى تعريفٍ مناسبٍ لمقاصد الشريعة، فنقول: مقاصد الشريعة هي المعاني والحِكم التي راعاها الشارع عمومًا وخصوصًا؛ من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارَين.

الاعتبار الثاني: تعريف الفقه المقاصدي باعتبار المصطلح

كل ما قُدِّم من التعريفات، يمهِّد لإدراك ما أعنيه بـ«الفقه المقاصدي»، فالفقه المقاصدي هو الالتفاتُ إلى مقاصد الشريعة أثناء فقه النصوص واستنباط الأحكام؛ أو عند تطبيقها وتنزيلها في مواقع الوجود البشري؛ إنه الفقه المتشبِّع بمعاني مقاصد الشريعة، وأُسسها ومضامينها من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب.

وعلى هذا المجرى؛ لا بدَّ أن يفعل علم المقاصد لفقه الدِّين والحياة؛ امتثالًا لقول ربِّنا سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النساء: ١٦٢].

المطلب الثاني: مجالات الفقه المقاصدي

يمكن أن نذكرها سردًا؛ لأنّ المجال لا يتَّسع للتفصيل فيها، وهي:

١ـ فقه النصوص الشرعية، وإدراك مقتضياتها.

٢ـ المسائل الاجتهادية التي لا نصَّ عليها.

٣ـ التعارُض بين الظنيات.

٤ـ اعتبار المصالح والمفاسد مطلقًا.

٥ـ اعتبار فقه الموازنات.

٦ـ تأصيل العلوم.

٧ـ النوازل المعاصرة[١٣].

المبحث الثاني
كليات النظر المقصدي ومسالك الاستثمار

المطلب الأول: تعريف الكلية

أ- في اللُّغة: الكُلِّيّة لفظ مأخوذٌ من الكُل، وقد ذكر اللغويون تعريفاتٍ متقاربة للكل في معناه، لعلَّ أوضحها ما ورد عند ابن منظور في قوله: «الكُلُّ: اسمٌ يجمعُ الأجزاء، يقال: كلُّهم مُنطلِقٌ، وكلُّهن مُنطلِقةٌ ومُنطلِقٌ، الذَّكر والأُنثى في ذلك سواء، وحكى سيبويه: كُلَّتُهنَّ منطلِقةٌ، وقال: العالِمُ كلُّ العالِم، يريدُ بذلك التّناهي، وأنه قد بلغ الغاية فيما يصِفُه به من الخِصال. وقولُهم: أخذتُ كُلَّ المالِ وضربتُ كلَّ القومِ، فليس الكلُّ هو ما أُضيف إليه. قال أبو بكر بن السّيرافي: إنما الكلُّ عبارةٌ عن أجزاء الشَّيء»[١٤].

الكلية اصطلاحًا:

عرَّفها أبو البقاء الكفويُّ حين فرق بين الكلِّ والكلية: «الكل: هو الحُكم على المجموع كقولنا: «كلُّ بني تميمٍ يحملون صخرةً»، والكلية: هي الحُكم على كل فردٍ نحو: «كلُّ بني تميمٍ يأكُلون الرَّغيف».

والكل يتقوَّم بالأجزاء كتقوُّم السَّكَنجَبين بالخلِّ والعسل، بخلاف الكُلِّي كالإنسان، فإنّه لا يتقوَّم بالجزيئات»[١٥].

وتُطلق أيضًا على القوانين المستنبَطة من الكتاب والسُّنّة، التي تُوزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي من الأصول، فمنها ما هو قطعيٌّ باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية[١٦].

هذا هو شأن الإنسان، وشأن الكون، ثباتٌ وتغيُّر في آنٍ واحد، ولكنه ثبات في الكليات والجوهر، وتغيُّر في الجزئيات والمظهر.

يمكن القول: إن كليات المقاصد هي: الأصول الجامعة، والقواعد التي لا تتبدل ولا تتغيَّر بتغيُّر الزمان أو المكان، والتي شُيِّد عليها البناء التشريعي بجزئياته وتفريعاته.

المطلب الثاني: كلية الإفادة[١٧]

كلية الإفادة مستمَدّة من المنحى المقاصديِّ الذي ينطوي عليه كتابُ الله عز وجل، وهو منحًى يخلع على كل موجود، صغيرًا كان أم كبيرًا غاية، فيحدِّد له دورًا ووظيفة، عَلِمَها مَن عَلِمها، وجَهِلها مَن جَهِلها؛ والتشبُّع بهذا السنن ينقل الدارسَ من فِكر المصادَفات إلى فكرٍ علميٍّ يقوم على إدراك واكتشاف العلاقات، والذي يُفسِّر العلاقات بين المعاني والأحكام الشرعية هو ما تنطوي عليه تلك المعاني، وهذه الأحكام من مقاصد راجعة إلى تحقيق المصلحة الإنسانية.

فاعتبار الإفادة يُنشئ حالة عقلية، ويقظة ذهنية؛ تصور بهذه الدرجة أو تلك نوع التهيُّؤ الذي يجعل الفقيه المستنبِطَ للأحكام مستعدًّا باستمرارٍ إلى اكتشاف ما غفل عنه، أو عقله عنه السابقون من مقاصد تدلُّ عليها الخطابات الشرعية، ويمكن إبراز ذلك، على الأقل، في صورتَين:

أ- صورة تأسيس المعاني الجديدة: عبَّر فقهاءُ الإسلام عن هذه الصورة في حمل كلام الشارع على التأسيس لا على التقرير، وفحواها أنّ الخطاب الشرعيَّ يُفيد فائدة جديدة تُباين فوائده السابقة، وقديمًا أرجع الإمام الشاطبيُّ المجال الفقهيَّ التطبيقيَّ لهذه القاعدة إلى الألفاظ المقيّدة التي تدلُّ على معانٍ خادمة للمعاني المطلقة؛ فمَن اعتبر هذه المعاني الخادمة استند إلى هذه القاعدة، أما في العصر الحديث؛ فنبَّهَنا الإمامُ ابن عاشور إلى أن الله تعالى أودع في القرآن الكريم من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظُ في أقلّ ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغةُ الوارد هو بها[١٨].

ب- صورة عدم الإهمال الخطابي: وقد اتَّضحت في قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله؛ فإذا احتمل أن يكون للخطاب معنى مقصود، وأن يكون له معنى لاغٍ كان حمله تبعًا لمبدأ الفائدة على ما هو مقصودٌ أولى، ويتقيَّد في ضوء هذه القاعدة فهمُ الدِّلالة المقصودة من الخطاب الشرعي بمراعاة مقاصد جلب المصالح ودرء المفاسد، وتدرك انطلاقًا منها المعرفة المسبقة بالمقاصد الشرعية، ولهذا أوجب الإمامُ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله على المُفسِّر للقرآن الكريم المعرفة الدقيقة والعميقة بالمقاصد التي استهدفها الشارعُ سبحانه من نزوله[١٩].

إنّ كثيرًا من الأحكام الشرعية والفهوم العلمية في شريعتنا الإسلامية مبنيٌّ على إعمال مبدأ الفائدة؛ كما أن الأخذ بشرع مَن قبلَنا مُستنِدٌ إلى الاستفادة من تجارب الأمم السابقة،

ومن شـرائعها إذا لم يرد في الشـرع الإسـلاميِّ مـا يؤكِّدها ولا يخالفها؛ قال ابـن قدامة: «إن شـرع الله تعالى الحُكم في حقِّ أمة، يدل على تعلُّق المصلحة به؛ فإنه حكيمٌ لا يخلو حُكمه عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدولُ عنه حتى يدلَّ على نسخه دليل، كما في الشريعة الواحدة»[٢٠].

المطلب الثالث: كلية التعليل المصلحي

التعليل كشف للأساس الذي لاحظه الشارعُ في تشريعه لأحكامه، وهو قاعدة من قواعد العلم؛ لأنه يُعنى بترتيب المُسبَّبات على الأسباب، وترتيب المعلولات على عِللها، وترتيب النتائج على مقدِّماتها؛ فالشريعة لا يمكن أن تُفرِّق بين المتماثِلَين، كما لا يمكن لها أن تجمع بين المختلِفَين، قال ابن القيم: «القُرآن وسُنّة رسُول الله مملوءان من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شـرع تلك الأحكام ولأجلهـا خلـق تلـك الأعيان، ولـو كان هذا في القُرآن والسُّـنّة في نحو مئة موضـعٍ أو مِئتَين لسقناها، ولكنه يزيد على أَلْف موضِعٍ بطُرق متنوِّعة»[٢١]، ليس في الشرع ولا في الخلق، أي مجال للقول فيهما بالعفوية والاعتباطية، وإنما كل ما ورد فيهما مُعلَّل بالمصلحة.

إنّ التعليـل المصلحـيَّ هو التعليل الـذي يراعي المصالح المقصودة في الشـرع، والتي سبق لعلمائنا أن حدَّدوا مراتبها في ثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؛ فأحكام العبادات، انطلاقًا من هذا التقسـيم، راجعة إلى مصالح تربية الضمير، وتزكية النفس وتقويم السلوك على هدى من مكارم الأخلاق، ويبدو هذا واضحًا في التعليلات التي تنطوي عليها الآيـاتُ التـي تـدلُّ على وجـوب الصلاة، والـزكاة والصوم والحـج، قال الله تعالى في شـأن الصلاة: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٣].

وقـال أيضًـا: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فالآيـة الأخيـرة تقتضي أمرَين في تعليـل فرضية الصلاة؛ العلة الأولى: أنهـا تنهى نهيًا مطلقًا عن كلِّ فحشاء وعن كل مُنكَر، وما أعظم الانتهاء عنهما في الحياة الفردية والمجتمعية؛ أما العِلّة الثانية: فالصلاة ذِكر لله، وأُنسٌ به سـبحانه، ويكفي في الاسـتدلال على أن ذِكر الله أكبر ما يُثمره الذِّكرُ من المصالح الدنيوية، ومن أبرزها مصلحة الاطمئنان التي أشارت إليها الآيةُ الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، أما الحجُّ فتنطوي آياته في القرآن المجيد على كنوزٍ من المنافع المادية، والروحية التي لا يحيط بها إلا علّامُ الغيوب؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ

يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ * لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ [الحج: ٢٧-٢٨].

فلفظ «المنافع» ورد نكِرةً، ولم يخصَّ شيئًا من المنافع دون غيره؛ فهو عامٌّ في جميعها من منافع الدنيا والآخرة، ففي عبادة الحجِّ صور متعددة، وأشكال متنوِّعة من المنافع الروحية؛ قال الكاساني: «في الحجِّ إظهارُ العبوديّة، وشُكر النِّعمة، أمّا إظهار العبوديّة؛ فلأنّ إظهار العبوديّة هو إظهار التذلُّل للمعبود، وفي الحجِّ ذلك؛ لأنّ الحاجَّ في حال إحرامه يُظهر الشَّعث، ويرفضُ أسباب التزيُّن، والارتفاق، ويتصوَّرُ بصورة عبدٍ سخط عليه مولاه، فيتعرَّض بسوء حاله لعطف مولاه، ومرحمتِه إيّاه، وفي حال وقُوفه بعرفة بمنزلة عبدٍ عصى مولاه فوقف بين يديه مُتضرِّعًا حامدًا له، مُثنيًا عليه، مُستغفِرًا لزلّاته، مُستقيلًا لعثراته، وبالطَّواف حول البيت يُلازم المكان المنسوب إلى ربِّه بمنزلةِ عبدٍ مُعتكِفٍ على باب مولاه لائذٍ بجنابِه»[٢٢]، أمّا المنافع المادية فيمكن أن نذكر منافع البذل، والتحمُّل البدني والتَّرحال ممّا يخصب العقل، ويُغنيه بالتجارب والخبرات، فضلًا عن منافع تنمية الثروة المالية بالتجارة والضرب في الأرض.

وتعود أحكام المعاملات إلى مصالح تنظيم حياة المجتمع الإنساني، وضبط سعيه إلى التعاون وتبادل المنافع وتوزيع الأدوار، والتراضي ومنع الغشِّ والغَرَر والخداع، وغيرها من الأحكام الكلية التي تختلف تفاريع أحكامها بتغاير الأحوال والعصور، لذا ندرك أن الحملَ فيها على حُكمٍ ثابتٍ حرجٌ ومشقّةٌ يمسّان الكثيرَ من طبقات الأمة؛ فلا بدَّ من مراعاة هذه المصالح الشرعية في المعاملات؛ لأنّ واقعنا الإنسانيَّ كما لا يسلم في معظم مكوناته من نزعات الغشِّ والاحتيال التي يلجأ إليها أهلُ الأهواء وأصحاب الأغراض غير الشريفة، لا يبقى أيضًا بمنأى عن استغلال أصحاب الغلبة، وبطش أهل القهر والسلطان.

لا غروَ بعد هذا إذا كانت المعاملات المطلوبة في الإسلام ثمرةً من ثمار أحكام الاعتقادات وأحكام العبادات، حتى كدنا نقول: إنّ مكان شريعة المعاملات من شريعة العبادات مماثلٌ لمكان الفرع من الأصل، أو لمكان الأثر من المؤثِّر.

إن وظيفة التعليل هي إجراء المعقولية على الأحكام الشرعية كمظهرٍ من مظاهر الإفادة التي ينطوي عليها الشرعُ الإسلامي؛ فالنهوض بواجب تدبُّر دلالات خطابه والتبصُّر بمقاصد أحكامه يُبيِّن أن السؤال الأساسيَّ في تعليل الأحكام هو سؤال استفادة واسعة من اقتضاءات الشريعة، ولو لم تكن مُعلّلة لكانت لهوًا وعبثًا يتنزَّه الشارع عنها.

المطلب الرابع: كلية الاتساق

ويُـراد به اسـتقامة الشـريعة في ذهـن الباحـث، وانتظامها فـي فِكر المُدرِّس؛ فقد سـبق للإمام الشـاطبيِّ أن اعتبر اسـتصلاحات الإمام مالكٍ من جنس الاسـتدلالات التي لا تصدر إلا مـن فقيـهٍ مُدلٍ وعريقٍ فـي فهم المصالح، ويكفي من قوة هذا المفهـوم العلمي أنه يبعدنا عن التجزُّؤ.

والاتِّساق نوعان: أولهما داخلي، والثاني خارجي.

أعنـي بالاتسـاق الخارجـي عدمَ تناقض الشـريعة مع طاقـات المكلَّفين، سـواء في فهم معانيهـا، أو تعقُّـل عِلـل أحكامهـا، أو فـي العمـل بأحكامها؛ فكمـا يضمن هذا الشـطر تنزيه الشـريعة عن التهافت، يضمن لأحكامها المسـتفادة من معانيها وعِللها كمالَ الاتِّسـاق الذي هو من مقاصد الشريعة.

تنـاول الأصوليون روح هذا الشَّـطر الخارجي من الاتِّسـاق فـي مباحث التكليف بما لا يُطاق، والأمر بالشيء نهي عن نقيضه، والأمر بما لا يتم الواجب إلا به،... ويبدو من تناولهم لتلك المباحث حرصهم على جريان الاستدلال الفقهيِّ على معنى اليُسر الذي حقَّقه الفقهاء في قواعدهم؛ من مثل: الحرج مرفوع، الضرر يُزال، إذا ضاق الأمر اتَّسع، وإذا اتسع ضاق...، وهكـذا إذا كان فـي المسـألة قولان؛ فـلا نأخذ إلا بأيسـرهما وأخفِّهما تمامًـا، كما رُوي عن رسول الله ﷺ، عن عائشة زوج النبيِّ ﷺ أنّها قالت: «ما خُيِّر رسولُ الله ﷺ في أمرَينِ قطُّ إلا أخذَ أيسرَهُما ما لم يكُن إثمًا؛ فإن كان إثمًا، كان أبعد النّاس منه»[٢٣].

والحـقُّ أنـه علـى الرغم من الأهمية المنطقيـة لهذا الصنف من المباحـث الأصولية في ضبط الاتسـاق الخارجي، بل وعلى الرغم من أهمية أساسـها المقاصدي؛ فإنها تظلُّ ناقصةً إذا لم يكشف الباحث فيها عن نوع صلة الاتساق الخارجيِّ بمبدأ الفطرة.

أما الاتِّساق الداخلي؛ فيمكن أن نُميِّز في تناوله بين مقاربتَين:

الأولـى: تجزيئيـة، يقتصـر صاحبُهـا فـي بيان اتِّسـاق الشـريعة على كشـف الارتباطات المختلفة بين ألفاظها، ويبدو ذلك في دفع التعارض بينها، وفي القول بعدم اجتماع النقيضين في أحكامها، وفي مسـائل النسـخ وأسباب النزول، وفي مسائل الإجمال والخفاء، والتواطؤ والاشتراك، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز.

والمقاربة الثانية: مقاربة شـمولية للاتساق، إذ يماثل صاحبُها الشريعة بالصورة الواحدة

التي يخدم الجزء الواحد والكلية الواحدة منها الأجزاء والكليات الأُخرى بكلامٍ آخر ينطلق صاحبُ المقاربة الشمولية للاتِّساق من انتظام أحكام الشريعة، ودلالات ألفاظها في الكلية الواحدة التي تنطوي على الأحكام المنتشرة، وما كتبه الشاطبيُّ في «الموافقات» وفي «الاعتصام» من النماذج الجيدة في هذا السياق؛ لأنه يتصور الشريعة في صورة «الإنسان الصحيح السَّوِي؛ فكما على الإنسان أن لا يكون إنسانًا حتى يستنطق، فلا تنطق اليد وحدها، ولا بالرّأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجُملته التي سُمِّي بها الإنسان؛ كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الإنسان إلا بها»[٢٤].

وهكذا يُثمر التمسُّك بالاتِّساق جُملةً من المقاصد، منها أن التمسك بالكليات يؤدي بالفقيه إلى حمل الحكم الجزئيِّ الواحد على وجوهٍ كثيرة، ولا يعني ذلك إهمالًا للكليات، ولا تركًا للجزئيات؛ بل يعني الجمع الجدليَّ الواعي بينهما، وعِلّة ذلك أنّ الشارع «لم ينصَّ على ذلك الجزئيِّ إلا مع الحفظ على تلك القواعد؛ إذ كلية هذا معلومة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرج القواعدُ بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يُعتبر الكلي ويُلغى الجزئي»[٢٥].

تنتظم كلياتُ الشريعة في نسق مقاصديٍّ تلتحم مراتبُه في الحفاظ على مقصد الدِّين، وتلزم شروط بنائه في ألا تعود مكملات مراتبه على السابق منها بالإبطال؛ فكليات الشريعة ومقاصدها مراتب ثلاثة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وبينها علاقاتٌ يستحضرها الدارسُ عند الاستدلال؛ فالإخلال بمرتبة الضروريات، خاصة ضرورة حفظ الدِّين، يؤدي إلى الإخلال بمرتبَتي الحاجيات والتحسينات؛ أما الإخلال بهاتَين المرتبَتين فيؤدِّي إلى الإخلال بمرتبة الضروريات، لكِنْ لا في كلِّ الأحوال، بل في بعضها دون البعض.

وصفوة القول: إن إدراك الاتِّساق في الشريعة كليٌّ مشترك بين الجميع لأنه مبدأٌ قرآني، فإعماله يعكس نظرة موضوعية إلى الشريعة؛ لا يعقلها الفقيهُ المعاصر فحسبُ في نطاق هموم الفرد وهواجسه المتعددة، بل يفقهُها في نطاق هموم المجتمع الذي يحياه؛ لا سيما والخطاب في القرآن الكريم مُتَّجه في معظمه إلى القضايا الكلية للمجتمع الإنساني بامتداداته وتعقيداته، فالاتِّساق بهذا التصور جهد عِلميٌّ مستمِرٌّ لا يتوقف من أجل بناء رؤية شمولية:

أولًا: رؤية للشريعة، بحيث تتعاضد معانيها وتتسق مقاصدها، وتترابط أحكامها التفصيلية والإجمالية. **وثانيًا**: رؤية لواقع الوجود الإنساني، الفردي والجماعي والمجتمعي، وبذلك نجمع جمعًا جدليًا بين الإمساك العلمي الإجرائي بالكليات والمقاصد التي تنتظم

في سياقها الشريعة، وبين الظفر العلميِّ النسبي بالقوانين التي تُفسِّر الوجود المجتمعيَّ في عصر من العصور.

المطلب الخامس: كلية التمايز

يُكسب التمايز حسًّا نقديًّا يحتاجه الباحث، ويتمثل في الوعي بالتفاوت في مراتب المقاصد الشرعية من جهة، وفي الوعي بالتغاير الطارئ على الوقائع والنوازل من جهة أخرى.

لقد اعتبر الطاهرُ بن عاشور رحمه الله أن التفكير في التمايز هو الموضوع الأساسي لأيِّ ممارسة علمية، لأن به يكون «تميُّز الخبيث من الطيب؛ فهو عند ذلك التميُّز تفكير في التمايز»[٢٦].

وهو مفهوم نقديٌّ يُفرِّق الدارسُ من خلاله بين المراتب وبين المتغيِّرات؛ فالمقاصد متفاوتة، سواء كانت معاني مقصودة من الخطاب الشرعي، أو كانت غايات مصلحية مقصودة من تشريع الحُكم العملي.

فالدلالات المفهومة من الخطاب الشرعي متفاوتة المراتب عند أهل الأصول؛ فلا يخفى أنهم رتَّبوها بحسب اعتبارات متعددة؛ **كاعتبار الكيفية، واعتبار الشمول وعدمه، واعتبار الوضوح والخفاء**، ومن ثم أكَّدوا بهذا الترتيب على البناء التفاوتي للدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي.

وفي هذا التفريق يتجلَّى واضحًا سعي الشارع إلى الترقِّي من الأدنى إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال، وفي التيسير من الصعب إلى الأصعب.

أما الغايات المقصودة من تشريع الأحكام، فتنقسم إلى قسمَين:

أ- قسم الغايات أو المقاصد الجزئية، وهي العِلل التي استهدفها الشارعُ في تشريعه لكلِّ حُكمٍ من الأحكام الشرعية، وهي مرتَّبة حسب الوضوح والخفاء، والقطع والظنّ، والموقع من الحُكم، ومدى الانضباط.

ب- وقسم الغايات أو المقاصد الكلية التي رُوعيت في مبحث المصلحة ومباحث الأدلة الشرعية، وهي مرتَّبة بحسب اعتبارات معرفية، ووسيلية، ومجتمعية.

فمن زاوية الترتيب المعرفي، فالمقاصد مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: مرتبة المقاصد القطعية، منصوصة كانت أو غير منصوصة، ثابتة باستقراء أحوال منقولات الشريعة، وعند الانطلاق من هذه المرتبة يتحقَّق تقريب الآراء وتوحيد المدارك بين الفقهاء عند اختلافهم؛ فتكون منطلقات استدلالاتهم منطلقات قطعية، لأن اليقين سواء بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الإخباري كاد أن يكون متعسِّرًا في الأدلة التكليفية.

ويبدو أن هذه المرتبة مكوِّنٌ جوهريٌّ لصلب العلم بالمقاصد عند الإمام الشاطبي، ولا يسع عالِمَ المقاصد إلا المحافظة عليها، وإلا «لم يكن مُربِّيًا، واحتاج هو إلى عالِمٍ يُربِّيه»[٢٧].

المرتبة الثانية: المقاصد القريبة من القطع؛ الثابتة باستقراء كثير من المنقولات، كمقصد منع الضرر والضرار الثابت بأدلة متضافرة، أمثال قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله ﷺ: «لا ضررَ ولا ضِرار»[٢٨]؛ فالظنُّ لا ينحصر، لأن مجاله واسع، ومراتبه لا يُحصيها حدٌّ، لذا كان الظن الغالب هو العِلم الراجح في النظر مع احتمال الخطأ احتمالًا مرجوحًا.

المرتبة الثالثة: هي المقاصد الظنية التي تحصلُ باستقراءٍ محدودٍ لأحوال الأدلة الشرعية، يبني عليها الفقيهُ استدلاله على الأحكام، خاصة أحكام المعاملات؛ لأن أغلب أحكام الشرع فيها اتِّباع المناسبات المصلحية، والذي يدخل بابَ المناسبات المصلحية يدخل بابًا من أبواب الاختلاف والتنازع.

وتتفاوت المقاصد الكلية باعتبار الوسائل المُفضية إليها في ثلاث: مرتبة المقاصد الفاضلة؛ لأن الوسائل المؤدِّية إليها شريفة في ذاتها، وتدفع أقبح المفاسد وتجلب أرجح المصالح.

والثانية: مرتبة المقاصد المتوسطة؛ لأن الوسائل المُفضية إليها يتساوى في حقيقتها جلب المصالح ودرء المفاسد.

أما المرتبة الثالثة: فالمقاصد القبيحة؛ لأن الوسائل المؤدِّية إليها قبيحة في ذاتها[٢٩].

يقود مفهومُ التمايز في الدرس المقاصديِّ إلى حتمية استحضار سعة الأفق، في الاعتبار المجتمعيِّ كشرط ضروري في تصور مصالح حفظ الدِّين والنَّفْس والنسل والعقل والمال؛ فلئن تولى الشارع حفظ هذه المصالح من جانبي الوجود والعدم، كما قال الشاطبي[٣٠]، فإن تحديدها في الواقع وتنزيلها في الوجود الحيِّ يتطلَّب سعةً في آفاق تفكير المجتهِد؛ يستوعب من خلالها مراتبها المختلفة، ويراعي المُتغيِّر الطارئ على أحوال الناس وأوقاتهم.

المبحث الثالث
اشتراط تكامل العلوم في فقه مقتضى الخطاب الشرعي

يحاول هذا المبحثُ أن يرصد ذلك التوازن المطلوب في تحصيل مراد المتكلِّم، وبيان المسالك المفضية إليه؛ فهل يكفي فيه الوقوف على موجب اللفظ؟ أم نتعداه إلى اعتماد القصد؟

المطلب الأول: إدراك القصد الشرعي فاتحة في إدراك مقتضى الخطاب الشرعي

قبل التفصيل لا بدَّ من التنبيه إلى مقدمات ثلاث:

الأولى: يحتاج كلُّ مَن يروم فهم الخطاب الشرعي، واستنباط الأحكام والتكاليف منه إلى إدراك مصدر النص؛ أي الجهة المُصدِرة للنصِّ، ويعدُّ هذا مكوِّنًا أساسًا من مكوِّنات الخطاب، إلى جانب مكونات أخرى؛ كلغة الخطاب، ومضمونه، ومَن استهدفه في التوجيه.

فإذا استشعر الناظرُ في النصِّ أنه أمام خطابٍ إلهي، صادر من الحقِّ جل جلاله؛ فإنه يستحضر حينئذٍ أمرَين أساسيين؛ أحدهما: عصمة هذا الخطاب وقدسيته، وتعاليه، والثاني: استحضار الصِّفات التي يتَّصف بها المُلقي المخاطِب «صاحب النص».

الثانية: استشعار المسؤولية واستفراغ الوسع، وبذل الجهد، واستكمال الأدوات، فضلًا عن الإحاطة بالكلام من كل جهة، والبيان؛ يعتبر كل ذلك من المقدِّمات الواجب إعمالها في إدراك المراد من الخطاب الشرعي.

الثالثة: قد لا نجد عند المتقدِّمين الكثير من التنظير، والتأصيل في مدى الحاجة، ووجوه الحاجة إلى مقاصد الشريعة عند الاجتهاد واستنباط الأحكام؛ هذا راجع في جزءٍ منه إلى قلّة التنظير عمومًا في المراحل الأولى للحركة العلمية الإسلامية، ولكنه يرجع أيضًا إلى بداهة المسألة وجريانها الفعليِّ في فقههم واجتهاداتهم.

لقد كانت المقاصدُ ساريةً في فقه الصحابة والفقهاء المتقدِّمين سريانَ الرُّوح في أبدانهم والدمِ في عروقهم؛ كيف لا، والمقاصد هي «روح الشريعة وحِكمها وغاياتها ومراميها»[٣١].

لكـنَّ الأمـور اختلفت عنـد المتأخِّرين، ثم بدرجـة أكبر عند المعاصريـن؛ فمنذ القرنَين الثالـث والرابـع نمَـتْ حركةُ التأليـف والبحث والنِّقـاش النظري، في كافة العلـوم والقضايا النقلية والعقلية، ومنها البحث في أصول الشريعة، وعِللها وقواعدها.

فالجوينـيُّ كان يتوقَّـع، أو علـى الأقلِّ كان يخشـى «خُلـوَّ الزمان من المجتهدِيـنَ ونقَلةِ المذاهـب وأصول الشـريعة»، وهـذا دعاه إلى كثيرٍ مـن البحث والتأمُّـل والتعمق في أصول الشـريعة وفروعهـا ومقاصدها ومراميها، تحسـبًا للنازلات قبل حلولهـا»[٣٢]، والقرافي يرى أنّ التمكُّـن مـن مقاصد الشـريعة وأسـرارها، هو السـبيل الوحيـد لإبطال شـبهات المُبطلين والمُشـكِّكين، قائـلًا: «وأمـا القيـام بدفـع شُـبه المُبطِلين؛ فلا يتعـرض له إلا مَن طالـعَ علومَ الشريعة، وحفظَ الكثيرَ منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أئمّةٍ فاوَضَهم فيها، وراجَعَهم في ألفاظها وأغراضها»[٣٣].

فقـد خاطـب الله بالقرآن مَن كان في زمن التَّنزيل، ولم يوجِّه الخطاب إليهم لخصوصيّةٍ في أشخاصهم؛ بل لأنّهم من أفراد النَّوع الإنسانيِّ الذي أنزل القرآن لهدايته، يقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾، لذا يجب على كلّ واحدٍ من النّاس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته، يقول الطاهرُ بن عاشور: «ولا شكَّ أنّ الكلام الصادر عن علَّام الغيوب تعالى وتقدَّس لا تُبنى معانيه على فهم طائفةٍ واحدةٍ؛ ولكنَّ معانيه تطابق الحقائق، وكلّ ما كان من الحقيقة في علمٍ من العلوم، وكانت الآية لها اعتلاقٌ بذلك؛ فالحقيقة العلميّة مرادةٌ بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر، وبمقدار ما ستبلغ إليه، وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبنى على توفُّر الفهم، وشـرطه أن لا يخرج عمّا يصلح له اللَّفظ عربيّةً، ولا يبعد عن الظّاهر إلا بدليلٍ، ولا يكون تكلُّفًا بيِّنًا[٣٤]»؛ فالنوع الإنسانيُّ حين بُعث محمَّدٌ ﷺ كان قد بلغ سِنَّ الرُّشد العقلي؛ فختم الله بشريعته الشرائعَ السابقة، وجعلها مرنةً بفروعها المبنيّة على أصل الاجتهاد؛ فجعل ذلك أمره في القضاء والسياسـة والاجتماع شُـورى بين أُولي الأمر من أهل المكانة والعلم، والرأي في كل زمان ومكان.

ولعلَّ الناظرَ في مطلب الشريعة يدرك أن من شرائط تحقُّق قصد الامتثال؛ كون ما وقع التكليـف بـه «معلومًـا للمأمور معلـوم التَّمييز عن غيره حتّـى يتصوَّر قصده إليـه، وأن يكون معلومًـا كونـه مأمورًا به من جهة الله تعالى حتّى يتصوَّر منـه قصد الامتثال، وهذا يختصُّ بما يجـب فيه قصد الطّاعة والتّقـرُّب»[٣٥]؛ وإلا كان التكليفُ تكليفًا بما لا يُطاق، إذ كلُّ خطاب مُتضمِّن للأمر بالفهم.

الناظر في مسالك الأصوليِّين يُدرك أنّ من مقرَّراتهم أنّه لا يوجد في خطاب التكليف ما يستحيلُ على الفقه والنظر، وقد حصروا طريقَ الفهم في استقراء اللُّغة، وتصفُّح وجوه الاستعمال، وما الاستعمال إلا مسلك قائم على اعتبار القصد، وإليه الإشارة بقول الإمام الغزالي في فصل وسَمَه بـ«طريق فهم المراد من الخطاب» قائلًا: «ويكون طريق فهم المراد تقدُّم المعرفة بوضع اللُّغة التي بها المُخاطَبة. ثمّ إن كان نصًّا لا يحتمل كفى معرفة اللُّغة، وإن تطرَّق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقةً إلا بانضمام قرينةٍ إلى اللَّفظ، والقرينة إمّا لفظٌ مكشوفٌ، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، والحقُّ هو العُشر. وإمّا إحالةٌ على دليل العقل، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾...، وإمّا قرائن أحوالٍ من إشاراتٍ ورموزٍ وحركاتٍ وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتَّخمين يختصُّ بدركها المُشاهِدُ لها، فينقُلها المشاهدون من الصَّحابة إلى التّابعين بألفاظٍ صريحةٍ، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنسٍ آخر حتّى توجب علمًا ضروريًّا بفهم المراد أو توجب ظنًّا»[٣٦].

هذا؛ وإن النظر إلى أحد الوجهين اللغويّ، أو المقصديّ أثناء قراءة النصّ؛ قد يولِّد خللًا في فهم الخطاب، وقد يكرُّ على أصله بالنقض والإبطال، فضلًا عن إفضائه إلى نُشوب الخلاف وانتشاره بين علماء الأُمّة، يصحُّ في مسلك الفهم ما يكون عامًّا لجميع العرب، فلا يتكلَّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإنّ النّاس في الفهم وتأتّي التَّكليف فيه ليسوا على وزانٍ واحدٍ ولا متقاربٍ، إلا أنّهم يتقاربون في الأمور الجمهوريّة وما والاها، وعلى ذلك جرَت مصالحهم في الدُّنيا، ولم يكونوا بحيث يتعمَّقون في كلامهم ولا في أعمالهم، إلّا بمقدار ما لا يخلُّ بمقاصدهم، اللّهمَّ إلا أن يقصدوا أمرًا خاصًّا لأناسٍ خاصّة، فذاك كالكنايات الغامضة، والرُّموز البعيدة التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عمّن قصد بها، وإلا كان خارجًا عن حكم معهودها[٣٧].

معلوم أن نصوص التشريع تتألَّف من ألفاظ، وهذه الألفاظ وردت بلُغة العرب، لقوله عز وجل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وهذه اللغة لها خصائصُها وقوانينها؛ التي تُميِّزها عن غيرها من اللغات؛ أي أن تُفهم النصَّ الشرعيَّ فهمًا أمينًا يتوقَّف على مدارك العربية وقوانينها النحوية والصرفية وطرائقها البلاغية؛ فقد نبَّه الإمامُ الشاطبيُّ على أهمية معرفة أساليب العرب في الخطاب بقوله: «إنّ القرآن نزل بلسان العرب، وأنه عربي، وأنه لا عُجمة فيه؛ بمعنى أنه نزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها»[٣٨].

ويقـول فـي موضـع آخر: «لا بـدَّ لمَـن أراد الخوض في عِلـم القرآن والسـنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال التنزيل من عند الله، والبيان من رسوله ﷺ؛ لأنّ الجهل بها موقِعٌ في الإشكالات التي يتعذَّر الخروجُ منها إلا بهذه المعرفة»[٣٩].

إنّ الباحث المحقِّق يبذل جهده بُغية إدراك القصد الشرعي من النصّ؛ لأن «معاني القرآن ومقاصـده ذات أفانيـن كثيـرة، بعيدة المدى مترامية الأطراف، موزَّعة علـى آياته؛ فالأحكام مُبيَّنـة فـي آيات الأحـكام، والآداب في آياتهـا، والقصص في مواقعها، وربما اشـتملت الآيةُ الواحدة على فنَّيْن من ذلك أو أكثر[٤٠]؛ وإليك بعض الأمثلة الدالة على الغرض:

أ. قوله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا﴾ [الحج: ٣٧]، يرى ابنُ عاشور أنّ «الآية تومـئ إلى أن المقصد الشـرعي من وسـيلتَي إراقـة الدماء وتقطيع اللحوم؛ هـو انتفاع الناس المُهديـنَ بـالأكل منها في يوم العيـد، وغيرهم بالأكل ممّا يُهديه إليهـم أقاربهم وأصحابهم، لـذا فهـو يرى المصيـرَ إلـى كلا الحالتَين من البيـع والتَّصبير لما فضل عن حاجـة النّاس في أيـام الحـجِّ لينتفع بهـا المحتاجون، وهذا أوفق بمقصد الشـارع تجنُّبًا لإضاعة ما فضل منها؛ رعيًا لمقصد الشريعة من نفع المحتاج وحفظ الأموال؛ مع عدم تعطيل النَّحر والذَّبح للقدر المُحتاج إليها منها، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ...﴾ جمعًا بين المقاصد الشرعية»[٤١].

ب. قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...﴾ [النساء: ٣٤].

بعد عرض ابن عاشور لآراء المُفسِّرين والفقهاء في الآية؛ آلَ حاصلُ اجتهاده إلى أنه لا يجوزُ لولاة الأُمور إذا علموا أنّ الأزواج لا يُحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها؛ أن يضربوا على أيديهم استعمالَ هذه العقوبة، ويُعلنوا أنّ مَن ضرب امرأتـه عوقـب؛ كـي لا يتفاقمَ أمـرُ الإضرار بيـن الأزواج لا سـيما عند ضعف الـوازع»[٤٢]، ويتحدد نظرُه المقاصديُّ للحُكم في أمرين:

الأول: مقصد الشارع القاضي بحفظ النفوس، ومنها نفوس النِّساء من كل اعتداءٍ نفسيٍّ أو جسدي.

الثاني: الأصل في قواعد الشريعة عدمُ قضاء أحدٍ بنفسه إلا لضرورة.

ج. قوله عز وجل: ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٦٠].

أشـار ابنُ العربيِّ إلى وجوب الشـورى على الأمير إذا لم يكن من أهل الاجتهاد؛ إذ هي

«سببٌ للصواب، وهي مسبارٌ للعقل؛ لأننا مأمورون بتحرِّي الصواب في مصالح الأُمّة، وما يتوقف عليه الواجبُ فهو واجب»[٤٣]، وقال ابنُ عطية: «الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومَن لا يستشير أهل العلم والدين فعزلُه واجب، وهذا ما لا اختلاف فيه»[٤٤]؛ لكن ردَّ عليهما الإمامُ ابنُ عرفة بطريقة أخرى؛ فقال: «هذا كلامٌ لا يصحُّ ولا يُقبل؛ لأن الأمير أو الإمامَ أو الخليفةَ حتى إذا فسَقَ لا يُعزل؛ فكيف بمَن ترك الشورى، وترك الشورى ليس بفسق؟»[٤٥].

فرد العلّامةُ ابن عاشور مستحضرًا مآلات ذلك؛ فقال: «لا، إذا تركَ الشُّورى فقد ضيَّعَ مصالحَ المسلمين، وسيضيع من المصالح وسيجلب من المفاسدِ ما لا يُحصى»[٤٦].

فالمسألة المبحوثة تُوزن بهذه الكيفية، مآلاتها وتداعياتها وآثارها، وليس بالطريقة القياسية الجزئيّة التي لجَأَ إليها ابنُ عرفة ورحم الله الجميع، ولذلك قرر الإمامُ الشاطبيُّ «أن العالِم الربانيَّ هو الذي يُجيب على السؤالات وهو ناظرٌ إلى المآلات»[٤٧].

المطلب الثاني: تكامل مقاصد اللغة ودلالات القواعد التفسيرية في فقه الخطاب

معرفةُ الوجه اللُّغويِّ أمرٌ ضروريٌّ في اختيار ما يُناسب النصّ، وقصر المعنى على الوجه المراد، قال مجاهد: «لا يحلُّ لأحدٍ يُؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلَّمَ في كتابِ الله إذا لم يكن عالِمًا بلُغات العرب»[٤٨]، ويقول الذهبي: «إنه لا بدَّ من التوسُّع والتبحُّر في ذلك؛ لأن اليسير لا يكفي؛ إذ ربما كان اللفظ مشتركًا، والمُفسِّر يعلم أحدَ المعنيَين ويخفى عليه الآخر، وقد يكون هو المراد»[٤٩].

تكمن أهميةُ القاعدة في أنها تجمع المعنى الكثيرَ في اللفظ القليل، وتضع الحدودَ الدقيقة للتطبيقات المتعدِّدة، وقد أشاد ابنُ عاشور بأهمية القواعد عند حديثه عن مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فقرَّر أن «معظم أصول الفقه تدورُ حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكِّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تُؤذِن بها تلك الألفاظ»[٥٠].

والحديث عن القواعد لا ينحصرُ في الفقه وأصوله فحسب؛ وإنما يتوقَّف فهمُ العلوم كلها على معرفة قواعدها وضبط جزئياتها، لذا لا بدَّ أن «تكون مع العالِم أصولٌ كلية تردُّ إليها الجزئيات ليتكلَّمَ بعلمٍ وعدلٍ ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذبٍ وجهلٍ في الجزئيات، وجهلٍ وظلمٍ في الكليات»[٥١].

● **القاعدة الأولى: كثرة الظواهر تفيد القطع**

وقد صاغها الإمامُ الشاطبيُّ بقوله: «فلم يعتمد الناسُ في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليلٍ مخصوص؛ ولا على وجهٍ مخصوص؛ بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمُطلَقات والمقيدات الخاصة»(٥٢).

● **القاعدة الثانية: الحمل على الغالب أولى**

من أوجه البيان المعتمَدة في تفسير نصوص القرآن، والاستدلال على رجحان المعنى؛ تتبُّعُ الاستعمالات واستقراء معانيها، ثمّ تحديدُ الاستعمال الغالب؛ بحيث إذا أُطلق كان هو المراد أو مقدَّمًا على غيره.

* عند قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٠].

لقد استدلَّ بهذه القاعدة العلامة الشنقيطي عند تفسير «الفضل» بأنه ربحُ التجارة؛ لأنه غالبُ استعمال القرآن؛ حيث قال بعد ذكرِ آيةِ ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾: «وقد قدَّمنا في ترجمة هذا الكتاب؛ أن غلبةَ إرادة المعنى المعيَّن في القرآن تدلُّ على أنه مراد؛ لأن الحمل على الغالب أولى، ولا خلافَ بين العلماء في أن المراد بالفضل المذكور في الآية هو رِبحُ التجارة»(٥٣).

● **القاعدة الثالثة: إعمال الدليل افتقارًا لا استظهارًا**

فالمراد بالقاعدة؛ أن يُؤخَذ الدَّليل مأخذَ الافتقار، لتُعرض عليه النازلة المفروضة؛ فتقع في الوجود على وفاقِ ما أعطى الدليل من الحُكم؛ لا أن تُؤخذ مأخذَ الاستظهار لتوافق أغراض طالبيها كما هو شأن أهل الأهواء(٥٤).

إذ طالبُ الدليل لا يخلو حاله من أمرَين:

الأول: أن يأخذَه ليستنبط منه الحُكم؛ فيعرض عليه النازلة، إمّا قبل وقوعها؛ فبأن تقع على وفقِه؛ وإمّا بعد وقوعها، فلكي يتلافى الأمر، ويستدرك الخطأ الواقع فيها؛ بحيث يَقطَعُ المستدِلُّ أو يغلب على ظنِّه أن ذلك الحكم هو مقصود الشارع(٥٥)، وهذه هي طريقة السلف الصالح في النظر إلى الأدلة للعمل بمقتضاها(٥٦).

الثاني: أن يأخذ الدليل مستظهِرًا به على صحة غرضه في النازلة، من غير تحرٍّ لقصد الشارع؛ وهذه طريقة أهل الأهواء والضلال.

فأهلُ المسلك الأوَّل يُحكِّمون الأدلة في أهوائهم، وهذا هو أصل الشريعة؛ لأنها

جاءت لإخراج المكلف من الهوى، وأهل المسلك الثاني يُحكِّمون أهواءهم في الأدلة؛ قال الشاطبي: «ولذلك لا تجد فرقةً من الفرق الضالّة، ولا أحدًا من المختلِفينَ في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية؛ يعجزُ عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة...؛ بل قد شاهَدْنا ورأَينا من الفُسّاق مَن يستدلُّ على مسائل الفسق بأدلّة ينسبُها إلى الشريعة المنزَّهة»[٥٧].

● **القاعدة الرابعة: مراعاة العُرف والعوائد في تحقيق مناطات ألفاظ القرآن**

المطلوبات الشرعية بنوعَيها ـ مطلوب الفعل، ومطلوب الترك ـ تنقسم من حيث الثبات والتغيُّر إلى قسمين:

الأول: أمور ثابتة لا يطرأ عليها التغيُّر، ففي جانب المأمورات كالصلاة والصيام والحج، ونحو ذلك، وفي جانب المنهيّات كالزِّنا والخمر، والميتة والخنزير، وغيرها ممّا هو على شاكلتها؛ فهذه الأشياء جميعًا لا يتغيَّر حُكمها من عصرٍ إلى عصر، أو بلدٍ وبلد، أو طائفةٍ وطائفة؛ بل هي لازمةٌ للأوَّلين والآخرين؛ وهذا القسم ليس هو المقصود من إيراد القاعدة.

الثاني: ما كان له تعلُّق بأعراف الناس وعوائدهم، وهذا يختلف من وقتٍ لآخر ومن بلدٍ لآخر، وحالٍ وأخرى؛ فمثل هذا النوع يردُّ الناس فيه إلى العُرف والعادة والمصلحة المُتعيِّنة في ذلك الوقت، وهو الأمر المقصود في القاعدة.

● **القاعدة الخامسة: لا يُعدل عن الظاهر إلا بدليل**

الأصلُ في نصوص الكتاب إجراؤُها على ظاهرها دون تعرُّض لها بتحريفٍ أو تعطيلٍ، أو نحوهما إلا أن «كثيرًا من الناس يأخذون أدلةَ القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع؛ وفي ذلك فسادٌ كبيرٌ، وخروجٌ عن مقصود الشارع»[٥٨].

والمراد بالظاهر هنا: ما يتبادرُ إلى الذِّهن من المعاني؛ قال المقري: «كل ما له ظاهرٌ فهو مصروفٌ إلى ظاهره؛ إلا لمُعارِض راجح، وكل ما لا ظاهر له؛ فلا يترجَّح إلا بمُرجِّح»[٥٩]. وحاصل هذا الكلام: أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مرادُ الله تعالى من كلامه وخطابه؛ فإن كان مراد مَن أطلق هذه العبارة ما فسّر فصحيح ولا نزاع فيه، وإن أراد غير ذلك؛ فهو إثبات أمرٍ زائدٍ على ما كان معلومًا عند الصحابة ومن بعدهم؛ فلا بد من دليل قطعيٍّ يثبت هذه الدعوة؛ لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب[٦٠].

يتَّجهُ الذِّهنُ في «التقصيد» إلى ضبط نوعَين من المقاصد الشرعية؛ الأول: مقاصد الشارع من خطابه، والثاني: مقاصده من أحكامه؛ فيروم البحثُ في هذا المستوى إفراغَ

الباحث جُهدَه العلميَّ في استجلاء الإرادة الشرعية من النصوص والأحكام.

ومصطلح «التقصيد» مُستعارٌ من الإمام الشاطبي؛ حيث يلزم في نظره كل من الناظر في القرآن، والمُفسِّر له، والمُتكلِّم عليه؛ أن يكون على بالٍ من «أن ما يقوله تقصيدٌ منه للمتكلِّم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مرادُ الله من هذا الكلام»[٦١].

الخاتمة

وقد انتهت الدراسةُ إلى جُملةٍ من النتائج نبسطها بإيجاز:

ـ وجـوبُ التَّمييـز بين حقيقة الوحي الإلهيِّ بوصفـه مصدرًا أزليًّا ثابتًا لا يعتريه نقصٌ أو تقصيرٌ أو قصور، وبين المعارف الموسـومة بالمعارف الشـرعيّة، التي نُسـجت حول الوحي الإلهـيِّ هادفـةً إلى تقديـم تفسـيرٍ لمعانيه وألفاظـه، فهذه المعارف بشـريّةُ النشـأة والصنعة، وليسـت وحيًا ولا مصدرًا أزليًّا ثابتًا، ويعتريها النقصُ والتقصير، ممّا يسـتلزم تعهُّدها بدوام التجديدِ والتَّحقيق والمراجَعة الدّائبة.

ـ التكامـلُ المنشـود بين الـدرس اللغويِّ والأنظار المقاصدية أسـاسٌ في مدارك الفهم، وفـي سُـبل صرف الدلالة علـى وجهها الصحيح، وخدمة النـصِّ أو تأويله التأويـل المُعتبَر؛ شريطةَ ألّا تخرج عن طريق كلام العرب ومناحيهم في القول، فالقراءة الخادمة للخطاب لا المُستخدِمة له ينبغي أن تتجنَّب اتِّباع الهوى، بكلِّ ما يُمثِّله الهوى من تَشَهٍّ ورضوخٍ للأغراض الذاتية والأهواء الشخصية.

ـ أهميّةُ التركيز على النظر المقاصِديِّ عند الهمِّ بتحقيق التكامل المنشود بين المعارف الشـرعيّة والمعارف الإنسـانيّة، وذلك لأنّ الفكر المقاصِديَّ يُشـكِّل العصبة التي تقوم عليها المعـارفُ الشـرعيّة، وأمّا مناهـج البحث، فيُعهد إليها ذات المهمّة في الدراسـات الإنسـانيّة والاجتماعيّـة، ممـا يجعل تحقيقَ التكامل بينهما موصلًا إلى تكاملٍ منشـودٍ بين الشـرعيّات والإنسانيّات.

وأخيرًا: خلصت الدراسةُ إلى تقرير القول: إنّه قد حان الأوانُ للتفكير في تضافُر الجهود والأبحـاث نحو تطوير مسـالك علميّةٍ دقيقـةٍ للتحقُّق من مدى إنجاز وتحقُّق كليات الشـرع في مواقع الوجود البشـري؛ فلئن أوسـع الباحثون مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة؛ فإنّ مسـالك التحقُّـق مـن إنجاز المقاصِد لا تزال تفتقرُ إلى دراسـات علميّةٍ جـادّةٍ وواضحة، بل يسـتطيع المـرءُ أن يقـرِّر أنّ هذا الجانب من الهـمِّ المقاصِديِّ المعاصر يـكاد يكون غائبًا في سـائر الدِّراسـات والمؤلَّفـات الحديثة عـن الفكر المقاصِـديِّ، مما يجعل توجيـهَ الأطاريح والدراسـات والأبحاث العلميّة إلى هذا الجانب من الدَّرس المقاصِديِّ المعاصر مسـؤوليّةً

في أعناق جميع الداعين إلى توقيع تعاليم الإسلام على واقع المجتمعات.

وعلى العموم، هذه بعضٌ من الاقتراحات، وأملُنا أن تنال حُسنَ القبول عنده جل جلاله، والله نسأل أن يرزقنا الإخلاصَ في القول والعمل، ويزيدنا فقهًا في دينه، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

قائمة المصادر والمراجع

ـ ابـن العربـي، أبو بكر محمد بن عبـد الله، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط٣، **١٣٥٢**هـ.

ـ ابـن تيميـة، تقـي الديـن أحمد بن عبـد الحليم، **مجموع الفتـاوى**، المحقق: أنـور الباز، الناشـر: دار الوفاء، ط**٢٠٠٥**م.

ـ ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شـرح عمدة الأحكام**، تحقيق: مصطفى شـيخ مصطفى، مؤسسـة الرسـالة، ط١، ١٤٢٦هـ.

ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي**، الشركة التونسية للتوزيع، ط٣.

ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، ط١٩٨٤م.

ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة**، تحقيق: الطاهر الميساوي، دار ابن عفان، ط١، **٢٠٠٢**م.

ـ ابن عطية الأندلسـي، أبو محمد عبد الحق، **المحرر الوجيز في تفسـير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السـلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، **١٩٩٣**م.

ـ ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

ـ ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.

ـ أبو الحسن بن سيده المرسي، **المحكم والمحيط الأعظم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

ـ البطليوسي، عبد الله بن محمد بن السيد، **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر، سنة النشر ١٤٠٣هـ.

ـ التفتازاني، سعد الدين (ت٧٩٣هـ)، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة صبيح بمصر.

ـ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، **غياث الأمم في التياث الظلم**، المحقق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢، ١٤٠١هـ.

ـ الحسـني، إسـماعيل، **مقاصـد الشـريعة وأسـئلة الفكـر المقاصـدي، دراسـة في أسـئلة التدقيـق المصلحي والتوظيف المنهجي**، سلسلة دراسات وأبحاث، الرابطة المحمدية للعلماء، ط١، **٢٠١٣**م.

ـ الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٧٦م.

ـ رضا، محمد رشـيد (ت١٣٥٤هـ)، **تفسـير القرآن الحكيم= تفسـير المنار**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: **١٩٩٠**م.

ـ الريسوني، أحمد، **التجديد الأصولي، نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، إعداد جماعي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤م.
ـ الريسوني، أحمد، **الفكر المقاصدي**، سلسلة كتاب الجيب، منشورات جريدة الزمن، ديسمبر ١٩٩٩م.
ـ الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ١٩٩٦م.
ـ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١.
ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، **الاعتصام**، مراجعة وتدقيق: خالد عبد الفتاح، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦م.
ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤٢١هـ.
ـ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، عام النشر ١٩٩٥م.
ـ عز الدين بن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، تحقيق: محمد بن الحسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ= ١٩٩٥م.
ـ عز الدين بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩١م.
ـ الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت.
ـ الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٢م.
ـ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد (ت٦٨٤هـ)، **الذخيرة في الفقه المالكي**، تحقيق: محمد حجي، الناشر: دار الغرب، سنة النشر ١٩٩٤م، بيروت.
ـ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد (ت٦٨٤هـ)، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق الدكتور أحمد الختم عبد الله، المكتبة المكية، ط١، ١٩٩٩م.
ـ القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد البر بن عاصم النمري (ت٤٦٣هـ)، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٤هـ= ١٩٩٤م.
ـ الكفوي، أبو البقاء، **الكليات**، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ.
ـ المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد، **القواعد**، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

الهوامش

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، ج٣، ص٥٥.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة (فقه).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) رضا، محمد رشيد (ت١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم = تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠م، ج٥، ص٢١٧.

(٥) التفتازاني، سعد الدين (ت٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر، ج١، ص١٦.

(٦) نفسه ج ١، ص١٩.

(٧) أبو الحسن بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، مادة قصد.

(٨) ابن منظور، لسان العرب، مادة قصد.

(٩) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل رقم (٦٠٩٨).

(١٠) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، تحقيق: الطاهر الميساوي، دار ابن عفان، ط١، ٢٠٠٢م، ص٥١.

(١١) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ص٧.

(١٢) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ص٧.

(١٣) الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، مؤسسة المعارف، ط١، ٢٠٠٨، ص٤٦.

(١٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (كلل).

(١٥) الكفوي، أبو البقاء، الكليات، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ، ص٧٤٥.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) الحسني، إسماعيل، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي والتوظيف المنهجي، سلسلة دراسات وأبحاث، الرابطة المحمدية للعلماء، ط١، ٢٠١٣م، ص٣٠.

(١٨) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، سنة ١٩٨٤م، ج١، ص٩٣.

(١٩) يمكن مراجعة المقدمة الرابعة من مقدمات تفسير التحرير والتنوير ج١، ص٣٨.

(٢٠) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٣هـ= ٢٠٠٢م، ج١، ص٤٦٤.

(٢١) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٢٢.

(٢٢) الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص١١٨.
(٢٣) مالك، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط١، ١٤٢٥هـ= ٢٠٠٤، باب ما جاء في حسن الخلق، ج٥، ص١٣٢٧.
(٢٤) الاعتصام، ج٢، ص١٧٨، قال الشاطبي في موضع آخر من الموافقات: «إن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد». الموافقات، ج٣، ص٧٨.
(٢٥) الموافقات، ج٣، ص١٠.
(٢٦) ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، ط٣، ص٩١-٩٢.
(٢٧) الموافقات، ج١، ص٨٧.
(٢٨) رواه ابن ماجه وأحمد ومالك، ينظر: الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، ج٢، ص١٧١.
(٢٩) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، طبعة جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ = ١٩٩١، ج١، ص٥٤.
(٣٠) معنى جانب الوجود أن شطرًا من أحكام الشريعة يحقق أركان هذه المصالح ويثبت قواعدها، أما جانب العدم فمعناه أن شطرًا آخر من الأحكام يدرأ كل اختلال واقع أو متوقع فيها.... الموافقات، ج٢، ص٨.
(٣١) ابن بيه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان، ط ٢٠٠٦م، ص١٣٣.
(٣٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، غياث الأمم في التياث الظلم، المحقق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢، ١٤٠١هـ، ج١، ص١٩.
(٣٣) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت٦٦٤هـ)، الذخيرة، المحقق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط١٩٩٤، ج١، ص١٧.
(٣٤) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الطبعة التونسية، سنة النشر: ١٩٨٤م، ج١، ص٤٤.
(٣٥) الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ= ١٩٩٣م، ج١، ص٩٦.
(٣٦) الغزالي، المستصفى، ج١، ص١٨٦.
(٣٧) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص١٣٦.
(٣٨) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٥٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٢.
(٤٠) التحرير والتنوير، ج١، ص٦٧.
(٤١) التحرير والتنوير، ج٣، ص٣٦.
(٤٢) التحرير والتنوير، ج٥، ص٣٧.
(٤٣) ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ج٣، ص٢٥.
(٤٤) ابن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، سنة النشر ٢٠٠١م، ج٣، ص٢٤.

(٤٥) التحرير والتنوير، ج١٢، ص٣٤.
(٤٦) المصدر نفسه، ج ١٢، ص٣٥.
(٤٧) الموافقات، ج٥، ص٣٠.
(٤٨) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٧٦م، ج١، ص١٨٦.
(٤٩) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٦٦.
(٥٠) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٣٥.
(٥١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المحقق: أنور الباز، الناشر: دار الوفاء، ٢٠٠٥م، ج٣، ص٢١٥.
(٥٢) الموافقات، ج٢، ص٨٢.
(٥٣) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ط٢٠٠٦م، ج١، ص١٨٩.
(٥٤) الموافقات، ج٣، ص٧٧.
(٥٥) مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٠٣.
(٥٦) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٢٠.
(٥٧) الموافقات، ج٣، ص٢٨٨.
(٥٨) المصدر السابق، ج١، ص٣٩.
(٥٩) المقري، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، ط. جامعة أم القرى، ج٢، ص٤٩٧.
(٦٠) الموافقات، ج٤، ص٢١١.
(٦١) المصدر السابق، ج١، ص٣٩٦.

المصرف الوقفي للاستثمار والتمويل

سعيد فرحان*

تاريخ وصول البحث: ٣/ ٦/ ٢٠٢٤م تاريخ قبول البحث: ٢٤/ ٩/ ٢٠٢٤م

ملخص البحث

الوقفُ بابُ الخير العظيم الذي شرعه الله عز وجل، وهو أكثرُ من مجرَّد أحكام وشروط وتعاليم؛ فهو ذراعٌ اقتصاديٌّ راسخٌ ومتين، يستمدُّ قُدسيته ومنزلته من الشرع الشريف.

والوقف طالما قدَّمَ حلولًا ومخارج لمشكلات اقتصادية كبيرة، وكان خير عونٍ في التيسير على الناس في شتى المجالات، وهو قادرٌ على التواجد في أيِّ مجالٍ أو ناحيةٍ من نواحي الحياة العملية.

وهذا البحث يُجلي جزءًا من هذه الحقيقة، ويوضِّح بالأحكام والضوابط الشرعية كيف للوقف أن يتواجد وبقوّة في ساحة البنوك، وأن له القدرة في مجاراة ذلك على أكمل وجه.

* دكتوراه في القضاء الشرعي، مفتٍ في دائرة الإفتاء العام الأردنية.

"The Endowment Bank for Investment and Financing"

By: Dr. Saeed Farhan

Abstract

Waqf (Islamic endowment) is more than just a set of Sharia rules and regulations. It is a robust and enduring economic institution rooted in noble Sharia.

Throughout history, waqf has provided solutions to significant economic challenges and served as a valuable resource for various communities.

This research delves into the potential of waqf to play a substantial role within the banking sector, demonstrating how it can operate effectively within this modern financial framework while adhering to Islamic principles.

مقدمة

الحمدُ لله العزيز الغفّار، مكوِّر الليل على النهار، والصلاة والسلام على سيِّدنا المصطفى المختار، وعلى آله وصحبه الأخيار، وعلى مَن استنَّ سُنّته، واقتفى أثره إلى يوم اللقاء.

وبعد،

فإن الله عز وجل شرع الوقفَ بحكمته تعالى سبيلًا للخير للأغنياء، وسبيلًا للعون للفقراء، فالوقف خيرٌ مزدوج للجهتَين، وهذا أمرٌ مشاهَد وملموس منذ عهود الإسلام الأولى؛ والأحاديث مستفيضة بوقوف الصحابة، وما جرَّت هذه الأوقاف من خير، ومن تسهيل لحياة المحتاجين.

كما أن الوقف رافد مهمٌّ جدًّا، وعامل قويٌّ في التنمية المجتمعية، ونهضة الأُمّة؛ وذلك لأن الوقف محورٌ اقتصاديٌّ كبير، يساهم في ازدهار التجارة، وزيادة القدرة الشرائية للمحتاجين من جهة، ومن جهة أخرى سدّ بعض حاجاتهم المادية، والتي لولا ذلك لأصبحت عبئًا على الدولة والأفراد على حدٍّ سواء، وبالتالي يكون هذا العبءُ معوقًا من معوقات التنمية.

فالخيرُ في الوقف، أو قل إن شئت: الوقف كلُّه خير؛ والخيرية فيه أنه ينطلق من عقيدة راسخة، هذه العقيدة التي تُحبِّب التقرب إلى الله تعالى، والتي هي على يقين بأن الحياة التي تستحقُّ العناء والتعب والنَّصَب والعمل هي الحياة الآخرة: الحياة الباقية.

هذه العقيدةُ التي تدفع مُعتنِقَها إلى المسارعة في تقديم الغالي والنفيس من الأموال في سبيل الله، لرفع درجته في الحياة الباقية، وهذا ما ورد عن قدوتنا من الصحابة رضوان الله عليهم، ولنا أُسوة حسنة في سيِّدنا عمر رضي الله عنه، حين قال في أرضه ـ من أراضي خيبر، التي أوقفها لما أتى النبيُّ ﷺ يستأمرُه فيها، فقال: «يا رسول الله، إني أصبتُ أرضًا بخَيبرَ لم أُصب مالًا قطُّ أنفسَ عندي منه، فما تأمُر به؟ قال: «إن شئتَ حبَستَ أصلَها، وتَصدَّقتَ بها». فتصدَّقَ بها عُمر، أنه لا يُباع ولا يُوهب ولا يُورث، وتصدَّقَ بها في الفقراء، وفي القُربى وفي الرِّقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف لا جُناح على مَن وليها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير مُتموِّل»[1].

مشكلة البحث:

١ـ ما المقصود بالمصرف الوقفي؟

٢ـ هل يصحُّ شرعًا تأسيس مصرفٍ وقفي؟

٣ـ ما الخدمات التي يمكن للمصرف الوقفيِّ القيامُ بها؟

أهداف البحث:

١ـ بيان المقصود بالمصرف الوقفي.

٢ـ بيان كيفية تأسيس مصرفٍ وقفي.

٣ـ بيان الخدمات التي يمكن للمصرف الوقفي القيام بها.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مبحثين، على النحو الآتي:

المبحث الأول تمهيدي، نتحدث فيه عن المصرف الوقفي: من حيث تعريف المصرف، وتعريف الوقف، ونشأة المصارف، ثم نتحدَّث عن وقف النقود، وحُكمه عند الفقهاء القدامى والمعاصرين، وتاريخ وقف النقود، وأهم إيجابياته وسلبياته.

المبحث الثاني: نتحدث فيه عن ماهية المصرف الوقفي وسير عمله، بدءًا بذكر بعض القواعد الفقهية الناظمة لعمل المصرف الوقفي، وعن تعامُله مع المصارف الأخرى، وبيان الطُّرق التي يستمدُّ منها رأسَ ماله، وبيان أهم الخدمات التي يمكن أن يُقدِّمها، ونسأل الله التوفيق والسداد.

المبحث الأول
التعريف بالمصرف الوقفي

إن التعريف بماهية المصرف الوقفيِّ لا بدَّ فيه من التعريف بالمصرف، والحديث عن تاريخ ونشأة المصارف عامة؛ حتى تكتمل المعرفةُ لدى القارئ، وكذلك التعريف بالوقف، ومن ثم الحديث عن ماهية المصرف الوقفي.

المطلب الأول: تعريف المصرف لغة واصطلاحًا

المصرفُ لُغة:

من كلمة صَرَفَ، وهي في الأصل مُبادلة المال بالمال، جاء في «المعجم الوسيط»: «ويُقال: صرَفَ المالَ أنفَقَه، وصرَفَ النَّقدَ بمثلِه: بَدَلَه»[٢]، قال ابنُ فارس في مادة صرف: «الصاد والراء والفاء معظم بابه يدلُّ على رَجْعِ الشَّيء، من ذلك صَرَفتُ القومَ صرفًا وانصَرَفوا، إذا رَجَعتَهم فرَجَعوا...، قال الخليل: الصَّرفُ فضلُ الدِّرهم في القيمة، ومعنى الصرف عندنا أنه شيء صُرِف إلى شيء، كأن الدينار صُرِف إلى الدراهم، أي: رجع إليها، إذا أخَذتَ بدلَه، قال الخليل: ومنه اشتقَّ اسمُ الصَّيرَفي؛ لتصريفه أحدهما إلى الآخر، قال: وتصريفُ الدراهم في البياعات كلها: إنفاقُها»[٣].

وكذلك البنك مأخوذٌ لغةً من اللفظ الأجنبي«banko»، التي تعني المِنضدةَ الخشبيّة[٤] ـ وهي كلمة مُعرَّبة ورد تعريفها في «المعجم الوسيط» ـ حيث كان الصيارفةُ الذين يتاجرون في أموال الناس يجلسون على مقاعد لممارسة أعمالهم.

المصرف اصطلاحًا:

يدور تعريفُه حول الاتِّجار بالأموال، إلا أنه يصعبُ تعريفُ المصرف تعريفًا دقيقًا؛ لأنّ البنوك في معظم الدول تُباشر نشاطها في الحدود التي ترسمها لها تشريعاتُ تلك الدول، وتنصُّ هذه القوانين عادة على تعريف البنك[٥].

وعلى سبيل المثال: فقد عرَّف قانونُ البنوك الأردني لسنة ٢٠٠٠م البنكَ بأنه: «الشركة التي يُرخَّص لها بممارسة الأعمال المصرفية»[٦].

وعـرَّف «المعجـم الوسـيط» البنكَ بأنه: «مؤسَّسـة تقـوم بعمليات الائتمـان بالاقتراض والإقراض»[٧].

ويمكن تعريف المصرف بأنه: شركة مساهمة مرخَّصة من جهةٍ مختصّة تُوظِّف الأموال لحسابها الخاص في عمليات وأنشطة محددة[٨].

ويعـدُّ هـذا التعريـف للمصرف جيِّـدًا، كما أنـه يُبيِّن الكثيـر من معالـم وضوابط أعمال المصـرف، مـن حيث اعتمـاده على الشـراكة المنضبطة التابعـة لجهة رقابيـة، وكذلك قيامه بأعمال وأنشطة محدَّدة مسبقًا لا يجوز الخروجُ عنها.

المطلب الثاني: التعريف بالوقف لغة واصطلاحًا

الوقفُ لُغة:

جـاء فـي «لسـان العرب» مادة وقـف: الوُقوف خـلافُ الجُلـوس، وقَفَ بالمـكان وَقْفًا ووُقوفًـا، فهـو واقِـف، والجمـعُ وُقْف ووُقوف، ويقـال: وقَفَت الدّابـةُ تَقِفُ وقُوفًـا، ووَقَفْتها أنـا وَقْفًا. ووَقَّفَ الدّابـةَ: جعَلَها تَقِف..، ووَقَفَ الأرضَ على المسـاكين، وفي «الصِّحاح»: للمسـاكين، وَقْفًا: حبسَـها، ووَقَفْتُ الدابةَ والأرضَ وكلَّ شيء، فأمّا أوْقَف في جميع ما تقدَّم من الدوابِّ والأرضين وغيرهما فهي لغةٌ رديئة»[٩].

الوقف اصطلاحًا:

اختلفـت تعريفـاتُ الفقهـاء للوقـف باختـلاف نظرتهم إلى الوقـف، فقد عرَّفـه الحنفيةُ بتعريفَين متقاربَين: أحدهما وهو تعريف الوقف بحسب نظرةِ أبي حنيفة للوقف؛ فقال الإمامُ ابن نجيم في تعريف الوقف: «حبسُ العين على مِلك الواقف والتصدُّق بالمنفعة، يعني عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وعندهما هو: حبس العين على حكم ملك الله تعالى»[١٠].

وذلـك لأن الوقـف عند أبي حنيفة يبقى على مِلك الموقـوف، خلافًا للصاحبَين اللذَين قالا: إن الوقف على ملك الله تعالى.

وعرَّفه الشـافعيةُ بتعريفٍ حسـنٍ للإمام الشـربيني بأنه: «حبسُ مالٍ يمكن الانتفاعُ به مع بقـاء عينـه بقطـع التصرُّف فـي رقبته على مصـرفٍ مُباحٍ موجـود»[١١]، وهـذا التعريف الذي يختاره الباحث؛ لاشـتماله على معظم شـروط الوقف، بما فيها وقفُ النقود على ما سُـنبيِّنه لاحقًا بإذن الله تعالى.

وقريبٌ من هذا تعريفُ المالكية والحنابلة للوقف[١٢].

نرى من تعريف الوقف عند الفقهاء الاتِّفاق على أن الموقوف يخرجُ عن مِلك الواقف، ولا يملك أحدٌ أن يتصرف في رقبته، أو يستأثر بمنفعته على قول أبي حنيفة رضي الله عنه.

المطلب الثالث: مشروعية الوقف

الوقفُ مشروعٌ بالكتاب والسُّنّة والإجماع، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

قول الله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ﴾ [آل عمران: ٩٢].

وقول النبيِّ ﷺ: «إذا ماتَ الإنسانُ انقَطَع عملُه إلّا من ثَلاث: صدقةٌ جاريةٌ، وعِلمٌ يُنتَفَعُ به، وولدٌ صالحٌ يدعو له»[١٣].

المطلب الرابع: شروط الوقف

إنّ للوقف شروطًا عديدة، منها ما يتعلَّق بالواقف، ومنها ما يتعلَّق بالموقوف عليه، ومنها ما يتعلَّق بالموقوف[١٤]، وما يهمُّنا في هذا البحث بيانُ الشروط التي تتعلَّق بالموقوف، وبالتحديد الشرط الأهمّ ألا وهو شرطُ بقاء عينِ الموقوف، وهذا شرطٌ عند جمهور الفقهاء، وقد ضمَّن بعض المذاهب هذا الشرط في تعريفهم للوقف.

قال الإمامُ العمراني: «ويصحُّ الوقف في كل عينٍ يمكن الانتفاعُ بها مع بقاء عينها، كالدُّور والأرَضين والثِّياب والأثاث والسلاح والحيوان...، ولا يصحُّ الوقفُ فيما لا يمكن الانتفاعُ به على الدوام، كالحيوان الذي تحطم، والطعام والريحان»[١٥].

إلا أن هذا الشرط من شروط الوقف حصل خلافٌ بين المذاهب الفقهية في اعتباره من عدمه، فبين مُوسِّع ومُضيِّق من المذاهب الإسلامية في جواز وقف ما لا يبقى عينه.

تحرير محل النزاع في المنقول عند الفقهاء:

اتفق الفقهاءُ على جواز وقف الأموال غير المنقولة كالعقار مثلًا، أما وقف المنقول فقد حصل فيه الخلاف، والمنقول على درجاتٍ: منه ما يُستهلَك كلُّه باستعمال واحد، ومنه ما يدوم نفعُه كالسلاح والخيل وآلات الحرب وآلات الحراثة ونحوها، وهذه الأخيرة مُتَّفَق على جواز وقفها في المعتمَد من أقوال المذاهب.

أقوال الفقهاء في جواز وقف المنقول:

اختلف الفقهاءُ في جواز وقف المنقول على قولين:

القول الأول: جوازُ وقف المنقول، وقال به الإمامُ محمد بن الحسن من الحنفية، والمالكية، ورواية عن الإمام أحمد.

القول الثاني: عدمُ جواز وقف المنقول، وبه قال الإمامُ أبو حنيفة والشافعية، ورواية عن الإمام أحمد، حيث قال الإمام المرداوي الحنبلي: «إذا وقفَ الأثمان، فلا يخلو: إمّا أن يقِفَها للتَّحلّي والوزن، أو غير ذلك؛ فإن وقفها للتحلّي والوزن، فالصحيح من المذهب: أنه لا يصح»[١٦]؛ لأن شرطَ الوقف بقاءُ العين.

والمذهب الحنفيُّ يُفتي بجواز وقف جميع المنقول حسب رأي الإمام محمد، وهذا خلافٌ لرأي الإمام أبي حنيفة الذي لا يُجيز ذلك.

قال الإمام المرغيناني: «وقال محمد: يجوز حبسُ الكُراع والسلاح، ومعناه وقفُه في سبيل الله، وأبو يوسف معه فيه على ما قالوا، وهو استحسان. والقياس أن لا يجوز لما بيّناه من قبل، وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه: منها قولُه عليه الصلاة والسلام: «وأمّا خالدٌ فقد حبس أدرعًا وأفراسًا له في سبيل الله تعالى، وطلحة حبس دروعه في سبيل الله تعالى» ويُروى: أكراعه. والكُراع: الخيل، ويدخل في حُكمه الإبل؛ لأن العرب يجاهدون عليها، وكذا السلاح يحمل عليها، وعن محمَّد: أنه يجوز وقفُ ما فيه تعامل من المنقولات كالفأس والمَرّ والقَدوم والمِنشار»[١٧].

أما المنقول الذي يُستهلك بالاستعمال الواحد كالطعام؛ فقد منع وقفَه جمهورُ الفقهاء؛ فالمالكية يجيزون وقفَ الطعام الذي تطول إقامته كالقمح، لا ما يُستهلك، ويُسرع إليه الفساد.

قال الإمام الدردير: «أو طعامًا وعينًا، يُوقف كل منهما؛ للسَّلف، وينزل ردُّ بدله منزلةَ بقاء عينه، وجواز وقف الطعام والعين نصُّ «المدونة»؛ فلا تردد فيه، نعم قال ابنُ رشد: إنه مكروه، وهو ضعيف، فلذا اعترض على الشيخ في ذكر التردُّد»[١٨].

وأما أدلة كل فريق على جواز وقف المنقول أو منعه سنستعرضها مطوَّلًا عند الحديث عن وقف النقود؛ لأن الأدلة ومناقشتها هي نفسها في وقف المنقول، وفي وقف النقود، وهذا ما سنُبيِّن حُكمه في المطلب القادم بإذن الله تعالى.

المطلب الخامس: وقف النقود

اختلف الفقهاءُ في حُكم وقف النقود منذ بداية نشأتها؛ والذي أدى إلى هذا الخلاف أسباب عدّة، أهمها:

أولًا: لم يرد عن النبيِّ ﷺ، ولا عن الخلفاء الراشـدين من بعده أيُّ نص، أو إفتاء يُجيز وقف النقود صراحة.

ثانيًـا: أوقـاف الصحابة رضوان الله عليهم كانت محصورة في العقار؛ وذلك لاعتباراتٍ كثيرة، أهمها أن النقد لم يكن متوافرًا كما في العصور اللاحقة.

ثالثًا: ما ورد عن النبيِّ ﷺ في أحكام الوقف، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «إن شِئتَ حَبَستَ أصلَها، وتصَدَّقتَ بها)[١٩]، أكثر ما تنطبقُ على العقار.

رابعًا: اختلاف الفقهاء في طبيعة الدراهم والدنانير من حيث تعيُّنها بالتعيين.

الفرع الأول: حكم وقف النقود

وقد اختلف الفقهاءُ في وقف النقود على قولين:

القول الأول: عدمُ جواز وقف النقود؛ لعدم انطباق شـروط الموقوف على النقود، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف من الحنفية[٢٠]، وهو القول الصحيح عند الشافعية[٢١]، ورواية عند الحنابلة، وهي المذهب[٢٢].

فائدة: ذهب الإمامُ أبو حنيفة إلى أن وقف المنقول لا يجوز، ويقتصر على وقف العقار فقط، أمّا أبو يوسـف فقال بجواز وقف المنقول الذي ورد في النصوص الشـرعية عن النبيِّ ﷺ؛ لأنّ القياسَ عدمُ جواز المنقول، ولكنَّهم جوَّزوا وقف المنقول استحسانًا، والاستحسان يُقتصر فيه على الوارد في النصِّ فقط[٢٣].

القـول الثانـي: جواز وقف النقود، وبه قال الإمامُ محمَّدٌ من الحنفية[٢٤]، والمالكية[٢٥]، ورواية عند الحنابلة[٢٦]، وقول عند الشافعية[٢٧].

ووقـفُ المنقـول جائزٌ في المذهب الشـافعي؛ لورود الخبر بـه، وقواعد المذهب جواز وقف ما تبقى عينُه كل بحسـب حاله، قال الإمامُ ابن حجر: «ويصحُّ وقفُ نحو مِسـكٍ وعنبر للشَّمّ، بخلاف عود البخور؛ لأنه لا يُنتفع به إلا باستهلاكه، فإلحاق جمع العود بالعنبر يُحمَل على عودٍ يُنتفع بدوام شمِّه، وعقار إجماعًا، ومنقول؛ للخبر الصحيح فيه»[٢٨].

أمّـا وقفُ النقـود؛ فهناك خلافٌ في المذهب، والقياس عدم صحة وقف النقود، وهناك قـولٌ فـي المذهـب بوقف النُّقود قياسًـا على القـول بجـواز إجارتها، وهذا وجـه منقول عن المتقدِّمين من علماء المذهب؛ فقال الإمامُ الشيرازي في «المهذب»: «واختلف أصحابُنا في الدراهم والدنانير، فمَن أجاز إجارتَها أجاز وقفَها، ومَن لم يُجز إجارتها لم يُجز وقفَها»[٢٩].

أما القولُ بعدم جواز وقفها فهو الوجهُ الأصحُّ المنصوص عليه، قال الخطيب الشربيني: «وقف الدراهم والدنانير للتزيين فإنه لا يصحُّ على الأصح المنصوص»[٣٠].

وأفهم كلامُه أنّ وقف الدراهم والدنانير يجوزُ لغير التزيُّن، لكن الإمام البجيرمي أزال هذا اللبس، فقال في حاشيته: «ولا دراهم لزينة، أو للاتِّجار فيها، وصرف ربحها للفقراء»[٣١].

أما مذهب الحنابلة؛ فتعدَّدت الأقوالُ في حُكم وقف النقود عندهم، والمذهب أن وقف الدراهم والدنانير لا يصح؛ لأن ما يتلف بالاستعمال لا يجوزُ وقفه؛ فالوقف تحبيسُ الأصل وتسبيلُ الثمرة، قال الإمام البهوتي: «ولا يصحُّ وقفُ ما لا يُنتفع به مع بقائه دائمًا كالأثمان، كحَلقةِ فِضّة تُجعل في باب مسجد، وكوقف الدراهم، والدنانير لينتفع باقتراضها؛ لأن الوقف تحبيسُ الأصل، وتسبيلُ الثمرة، وما لا يُنتفع به إلا بالإتلاف لا يصحُّ فيه ذلك»[٣٢].

وفي روايةٍ عن الإمام أحمد أن وقفَ الدراهم والدنانير يصحُّ[٣٣].

أدلة القول الأول:

استدلَّ مَن قال بعدم جواز وقف النقود بالآتي:

أولًا: الحديث المُتَّفَق عليه، والذي رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن عُمر بن الخطّاب أصاب أرضًا بخيبر، فأتى النَّبيَّ ﷺ يستأمرُه فيها، فقال: يا رسول الله، إنِّي أصبتُ أرضًا بخيبرَ لم أُصِب مالًا قطُّ أنفسَ عندي منه، فما تأمرُ به؟ قال: «إن شِئتَ حبستَ أصلَها، وتصَدَّقْتَ بها» قال: فتصَدَّق بها عمر، أنّه لا يُباع ولا يُوهب ولا يُورث، وتصدَّقَ بها في الفقراء، وفي القُربى وفي الرِّقاب، وفي سبيل الله، وابن السَّبيل، والضَّيف، لا جُناح على مَن وَلِيَها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متموِّلٍ»[٣٤].

وجه الدلالة من الحديث:

قول النبي ﷺ: «إن شِئتَ حبستَ أصلَها، وتصَدَّقْتَ بها»، فلما طلب عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه من النبيِّ ﷺ أن يرشده إلى ما يفعله بأرضه، وجَّهَه عليه الصلاة والسلام إلى حبس الأصل، وهذا هو عمادُ الوقف بتحبيس الأصل، والدراهم والدنانير لا يمكن الاستفادةُ منها بتحبيسها.

قال الإمام الرمليُّ في «شرحه على منظومة الزبد» في الفقه الشافعي: «فلا يصحُّ وقفُ آلات اللهو، والكلب المُعلَّم، والطعام والرياحين المشمومة المحصودة، ولا وقف الدراهم والدنانير»[٣٥].

ويمكـن الـردُّ على هذا الدليل بأنَّ قولَ النبي ﷺ بتحبيـسِ الأصل كان في الأرض، ولا يمنع هذا من القول بجوازِ وقف النقود، فلا تلازُم.

ثانيًـا: إن التأبيـدَ شـرطٌ لصحّة الوقف، وهذا ما قرَّرَه جماعةٌ مـن الفقهاء، قال الإمامُ ابن مازة الحنفي: «وبعضُ مشايخنا قالوا: لا خلافَ أن التأبيدَ شرطُ صحّة الوقف»[٣٦].

وبمـا أن الوقـف لا يصـح إلا مؤبَّـدًا فوقـفُ الدراهم والدنانيـر لا يصـح؛ لأن التأبيد لا يُتصوَّر فيها.

وقـد عـرَّفَ كثيرٌ مـن الفقهاء الوقـفَ بأنه تحبيس الأصـل، وتحبيس الأصـل لا يُتصوَّر بالنقود؛ فثمرتها في استهلاكها.

ويمكن مناقشةُ ذلك بأنَّ القائلين به أنفسهم يُجيزون وقف ما لا يتأبَّد كالسلاح والخيل، بل وحتى المِسك ونحوه.

أدلة القول الثاني:

استدلَّ مَن قال بجواز وقف النقود بأدلّة من الكتاب والسُّنّة والقياس والمعقول.

أولًا: النصوص العامة من القرآن الكريم في فعل الخير، منها

١ـ قـول الله تعالـى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧].

٢ـ ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ﴾ [آل عمران: ٩٢].

فهذه الآياتُ الكريمة ومثيلاتها تدعو إلى فِعل الخير على العموم، ووقف النقود من فعل الخيـر الـذي ندَبَنا القرآنُ الكريـم لفعلِه، كقول الله تعالـى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧].

ثانيًا: من السنة النبوية

الأحاديثُ التي ندبت إلى الوقف، ومنها:

١ـ قـول النبـي ﷺ: «إذا مـاتَ الإنسـانُ انقَطَع عملُه إلّا من ثَلاث: صدقـةٌ جاريةٌ، وعِلمٌ يُنتَفَعُ به، وولدٌ صالحٌ يدعو له»[٣٧].

ولا شكَّ أن وقفَ النقود فيه مساعدةٌ للبشر وتحصيل للأجر، وهذا مما ينتفع به المسلم بعد الوفاة.

ثالثًا: القياس

استدلَّ مَن قال بجواز وقف النقود بالقياس على وقف المنقول؛ لما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: أمرَ رسولُ الله ﷺ بالصّدقة، فقيل: منع ابنُ جميلٍ، وخالدُ بن الوليد، وعبّاس بن عبد المطّلب، فقال النّبيُّ ﷺ: «ما يَنقِمُ ابنُ جميلٍ إلّا أنّه كان فقيرًا فأغناه الله ورسولُه، وأمّا خالدٌ: فإنّكم تظلمون خالدًا، قد احتبسَ أدراعَه وأعتُدَه في سبيل الله، وأمّا العبّاس بن عبد المطَّلب، فعمُّ رسول الله ﷺ، فهي عليه صدقةٌ ومثلها معها»(٣٨).

فالنبيُّ ﷺ مدح سيدنا خالدًا؛ لوقفه دروعه وعتاده في سبيل الله، فورودُ وقف المنقول من سلاح ودروعٍ وما أشبهها، يُتيح لنا القولَ بجواز وقف النُّقود قياسًا عليها.

والسادةُ الحنفيّةُ يُجيزون وقفَ المنقول ومنه النُّقود، استحسانًا، قال الإمامُ المرغيناني الحنفي: «وقال محمَّد: يجوز حبسُ الكُراع والسلاح، ومعناه وقفه في سبيل الله، وأبو يوسف معه فيه على ما قالوا، وهو استحسان. والقياس أن لا يجوز لما بيّناه من قبل، وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه: منها قوله عليه الصلاة والسلام: «وأمّا خالدٌ، فقد حبس أدرعًا وأفراسًا له في سبيل الله تعالى» وطلحة حبس دروعه في سبيل الله تعالى... ولنا أن الوقف فيه لا يتأبَّد، ولا بد منه على ما بيّناه فصار كالدراهم والدنانير، بخلاف العقار، ولا مُعارِض من حيث السمع، ولا من حيث التعامُل فبقي على أصل القياس؛ وهذا لأن العقار يتأبّد، والجهاد سنام الدِّين، فكان معنى القُربة فيهما أقوى فلا يكون غيرهما في معناهما»(٣٩).

رابعًا: الدليلُ من المعقول بيِّنٌ لا شكَّ فيه، من حيث حصول المساعدة للمحتاجين من خلال وقف النقود.

قال الإمامُ ابن عابدين: «وقفُ الدراهم والدنانير يصحُّ عند زُفر، وهي رواية الأنصاري عنه، وعليها العمل اليوم في بلاد الروم لتعارُفه عندهم، فهو في الحقيقة وقف منقول فيه تعامُل»(٤٠).

ووجهُ جواز وقفِ الدراهم والدنانير عند الحنفية كما علَّله ابنُ عابدين: أنها في حقيقة الأمر لا تتلفُ بالاستعمال؛ لأن عدم تعيُّنها بالتعيين جعل كلَّ دينارٍ يقوم مقامَ غيره، وكل درهمٍ يقوم مقامَ درهمٍ آخر، فكأنَّ الدينار الموقوف لا يتلفُ ويُستهلك بإبدال دينارٍ آخر مكانه، قال ابنُ عابدين في حاشيته: «قلت: وإن الدراهم لا تتعيَّن بالتعيين، فهي وإن كانت لا يُنتفع بها مع بقاء عينها، لكن بدلها قائمٌ مقامها لعدم تعيُّنها، فكأنها باقية، ولا شك في كونها من المنقول، فحيث جرى فيها تعامُل دخلت فيما أجازه محمَّد»(٤١).

وقريب من تعليل الحنفية تعليلُ المالكية بأنّ النقود لا تتعيَّن بالتعيين، فالإمام الخرشيُّ لمّا ذكر أن المذهب هو جوازُ وقف النقود والطعام؛ لأنها لا تُعرف بعينها، أي: لا تتعيَّن بالتعيين، قال الإمامُ الخرشي: «ثم إن المذهب جوازُ وقف ما لا يُعرف بعينه كالطعام والدنانير والدراهم، كما يفيده كلامُ «الشامل»، فإنه بعدما حكى القولَ بالجواز حكى القولَ بالكراهة بـ«قيل»، والقول بالمنع أضعفُ الأقوال»[٤٢].

الفرع الثاني: وقف النقود عند المعاصرين

وقفُ النقود عند المعاصرين كان الوضوحُ فيه أشدَّ والخلاف فيه أقل؛ وربما مردُّ ذلك للثورة العالمية، التي كانت على مستوى البشرية جمعاء، في التحول بالكلية لاستعمال المال في التجارة والمبادَلة.

وسنكتفي في بيان رأي المعاصرين بقرار مجمع الفقه الإسلامي، ومما جاء فيه:

١ـ وقف النقود جائزٌ شرعًا؛ لأن المقصد الشرعيَّ من الوقف وهو حبس الأصل وتسبيل المنفعة مُتحقِّق فيها؛ ولأن النقود لا تتعيَّن بالتعيين، وإنما تقوم أبدالُها مقامها.

٢ـ يجوز وقفُ النقود للقرض الحسن، وللاستثمار إمّا بطريق مباشر، أو بمشاركة عددٍ من الواقفين في صندوقٍ واحد، أو عن طريق إصدار أسهم نقديّة وقفيّة تشجيعًا على الوقف، وتحقيقًا للمشاركة الجماعية فيه.

الفرع الثالث: القول المختار في وقف النقود

وما يُرجِّحه الباحثُ هنا هو جوازُ وقف النقود؛ فالوقف إنما شُرع لمساعدة الناس وتيسير أمورهم، ونحن الآن نعيش في عصر أصبحت فيه النقودُ عصبَ الحياة، والعديد من الناس يواجهون المشاكل الكثيرة لضعف السيولة لديهم، والكثير من الناس تُعييهم الحيل وهم يحاولون شراء ما يريدونه من أعيانٍ بطريق التقسيط، وربما وقع العديدُ منهم في براثن المستغلِّين الذين يرهقون كواهلهم بالأرباح العالية، على فرض أن التمويل المراد الحصول عليه يكون وفقَ أحكام الشريعة الإسلامية الغرّاء.

ناهيك عمَّن يتوجَّهون إلى المعاملات الرِّبويّة لتلبية احتياجاتهم؛ فوقفُ النقود في حقيقته وقفٌ عصريٌّ يتماشى مع التقدُّم والتطوُّر الذي طرأ على معيشة الناس، كما طرأ على النظام الاقتصاديِّ برُمّته، وهذا الوقف تبرز أهميته لاقترانه بالنقود، ولا يخفى على أحدٍ من الناس فضلًا عن الاقتصاديين ما للنقود من أهمية في تدوير عجلة الاقتصاد، وما يتبع ذلك

من فوائد اقتصادية.

والقولُ بعدم جواز وقف النقود لا يستندُ إلى نصٍّ صريحٍ عن النبي ﷺ بمنع وقف النقود، وأدلة الوقف لا تستثني بمنطوقها ولا بمفهومها منعَ وقف النقود، وقواعد الشرع الحنيف لا تأباه، بل تتماشى معه.

صحيح أنه لم يَرِد عن النبي ﷺ نصٌّ صريحٌ بجواز وقف النقود، لأن وظيفة الوقف أولًا وأخيرًا سدُّ حاجة الفقراء، وهذه الوظيفة تتحقَّق على أتمِّ وجهٍ وأكمله بوقف النقود؛ حتى إن الفقهاء الذين أجازوا إخراجَ القيمة النقدية بدلًا من صدقة الفِطر، علَّلوا قولهم بأن سدَّ خَلّة الفقير بالنقد أفضل، كما قال الإمامُ الصاوي المالكي عند حديثه عن صدقة الفِطر، وحكم إخراج صنفٍ غير الأصناف التي وردت بالحديث الشريف: «فلا يجزئُ الإخراجُ من غيرها: أي إذا لم يكن ذلك الغيرُ عينًا، وإلا فالأظهر الإجزاء؛ لأنه يسهل بالعين سدّ خَلّته في ذلك اليوم»[٤٣].

وممّا يؤيِّد ذلك أن وقف النقود عرَّفه الفقهاء منذ عهد الرسالة الأول، ومن ذلك ما رواه الإمام البخاريُّ في «صحيحه» معلقًا، حيث قال: «وقال الزُّهري: فيمَن جعل ألفَ دينارٍ في سبيل الله، ودفعها إلى غلامٍ له تاجرٍ يتَّجر بها، وجعل ربحه صدقةً للمساكين والأقربين، هل للرَّجل أن يأكل من ربحِ ذلك الألفِ شيئًا وإن لم يكن جعل ربحها صدقةً في المساكين؟ قال: ليس له أن يأكل منها»[٤٤].

والإمام الزهريُّ توفِّي في عام ١٢٤ هـ، وهذا السؤال يُبيِّن لنا أن وقف الدراهم كان متعارفًا عليه وقتها، وانتشاره جعل الناس يستفتون فيه، حتى إن الإمام البخاريَّ بوَّب لهذا الحديث بقوله: «باب وقف الدواب والكُراع والعروض والصامت»، والصامت: المال. كما جاء في «لسان العرب»، قال: «على رقبتِه صامِت؛ يعني الذهب والفِضّة»[٤٥].

المبحث الثاني
المصرف الوقفي

المصـرفُ الوقفيُّ هو مصرفٌ متكاملٌ بكل عناصره وتعليماته وأحكامه الداخلية، مبنيٌّ علـى نظـام الوقف في الإسـلام بمعنـى أنه مصرفٌ وقفـي، يقوم على مبدأ الوقف، ويسـتمدُّ أحكامَـه وتعليماتـه من أحكام وتعليمات الوقف من حيـث الإدارة، ومن حيث رأس المال، وكذلـك من حيث النشـأة، أمـا من حيث العمل والتعامـل مع الجمهور، والقيـام بالعمليات المصرفية، فيقوم على مبادئ الاقتصاد، ويستمدُّ تعليماتِه وأنظمته من القوانين المرعية، سواءً المُلزمة والمدوَّنة، أم العُرفية في مجاله.

فهـو مصـرفٌ وقفـيٌّ قائمٌ علـى الوقـف، بداية مـن المبنى «العقـار» الذي هو مقـرٌّ لهذا المصـرف، وكل مـا فيـه من لـوازم، وأثـاث، وديكـورات، ومسـتلزمات... إلـخ كلها تكون موقوفة، ولا مشكلة في وقفها؛ فالمذاهب الفقهية كلها تُجيز هذا الوقف، على القول بجواز وقـف المنقـول، وهذه الأساسـيات مـن مبنى وأثاث ولـوازم هي اللبنة الأساسـية للمصرف الوقفـي، وأمـا المال الذي هـو رأس مال المصرف فيتمُّ تجميعه من أموال الوقف أيضًا، وقد بينّا سابقًا جواز وقف النقود.

فيكـون المصـرف وقفيًـا بشـقيه: البنـاء، والمـال، ولا بـدَّ وهـذه الحالة مـن إدارته وفق الأحكام الشـرعية في الوقف، ولا صعوبة في ذلك، إذا ما كان القائمون على هذا المشـروع يسـتحضرون فـي وجدانهم دائمًا أن هذه الأموال التي يتاجـرون بها هي مال وقفي، له حُرمة خاصّة، وكذلك له أحكام خاصة.

المطلب الأول: القواعد الفقهية الناظمة لعمل المصرف الوقفي

العمـل الوقفـي برُمّتـه كأيِّ عمـلٍ آخـر لا بـد مـن ضبطه وإجرائـه وفق أحكام الشـرع، وإذا كان العمـل فـي باب الوقف فـلا بدَّ من مزيد حيطةٍ وتدقيق، وتـأنٍّ وتمحيص؛ فالوقف بـابُ خيـرٍ أجـره عظيم، ولكـن في الوقت نفسـه وِزرُه كبيرٌ فـي حال التقصيـر أو المخالفة؛

فـالله عـز وجـل يقـول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَـٰنَـٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧].

وهذا الباب لا بدَّ من أن يكون عمادُه قولَ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قال: «إنِّي أنزلتُ نفسي من مالِ الله منزلةَ مال اليتيم، إنِ استَغنَيتُ منه استعفَفْتُ، وإن افتَقَرتُ أكلتُ بالمعروف»[٤٦]، ومال الوقف هو مال الله؛ لأن الوقف تحبيسُ الأصل على ملك الله تعالى.

وعملُ الموظفين في مال الوقف عملٌ عليه الأجر الكبير، بشرط إخلاص النية لله تعالى، ولا شك أن العمل في الوقف بنيّة صالحة يندرجُ في قول الله تعالى: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

ولا بدَّ للموظف أن يكون دقيقًا في عمله، أمينًا في التنفيذ، واضعًا نُصب عينيه أنه يتعامل ويستثمر في مال الله تعالى.

وهنا نودُّ أن نُبيِّن بعض القواعد الفقهية التي تتعلق بالعمل الوقفيِّ سواء كان مصرفًا أم مشروعًا آخر، وإعمال هذه القواعد الفقهية يرفع عن العاملين في هذا المجال الكثيرَ من الحرج، ويُخرجنا من بعض الإشكالات التي تفرضها طبيعةُ المال الذي يُستخدم في المصرف الوقفي.

القاعدة الأولى: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[٤٧]

هذه القاعدة أصلٌ كبيرٌ من أصول العمل العامِّ في أيِّ مجالٍ كان، ومن هذه المجالات العمل الوقفي؛ حيث إن الوقف ليس من الأموال الخاصة، وتصرُّف أيِّ شخصٍ في هذه الأموال سواء أكان رئيسًا، أم مساعدًا، أم عاملًا، منوطٌ ومشروط بتحقيق لا أقول المصلحة، بل أقصى درجة ممكنة من المصلحة.

وقد قال الإمام شهاب الدين الحنفي: «التصرفُ في الوقف إنما يكون بما فيه المصلحة»[٤٨].

وقال علي حيدر رحمه الله تعالى: «تصرُّف المُتولِّي والقاضي في الوقف منوطٌ بالمصلحة؛ وذلك لما للقاضي من الولاية على الفقراء»[٤٩].

وعلى هذا يكون المصرفُ الوقفيُّ شأنه شأن أيِّ وقفٍ عامٍّ ينبغي أن يقوم على المصلحة،

وأي تصرف في هذا المصرف يُخطط له ويُنفذ وفق المصلحة، ويتفرَّع عن هذه القاعدة عدة أمور أهمها:

١ـ يُعيَّن للعمل في الوقف الأكفَأ، والأقدَر، وهذا يفرض على القائمين على إدارة الوقف اختيارَ الموظفين بعناية فائقة، ووضع الضوابط التي يختارون وفقها العاملين، وهم على دراية في عملهم، ويستطيعون اختيار الموظَّف المناسب، وينبغي الإشارة هنا إلى أن اللِّجان المسؤولة عن تعيين واختيار الموظفين، لا بدَّ أن يكون من أعضائها مَن هُم على درايةٍ بأحكام وضوابط وشروط الوقف، ويمكن أن يُناط هذا الأمر إلى الهيئة الشرعية المختارة للمصرف.

٢ـ يُفتى للوقف بالأنسب والأنفع[٥٠]، ولكلِّ مصرفٍ يعمل وفق الشريعة الإسلامية هيئةُ رقابةٍ شرعيّة، تُتابع أعمال المصرف وتُدقِّق معاملاته، وهيئات الرقابة الشرعية لا بد لها من اتِّباع منهج معيَّن لعملها؛ حتى لا تدخل في تناقُضات أثناء عملها، وفي باب الوقف ينبغي أن تُراعي في ذلك مصلحة الوقف ما أمكن.

٣ـ الحيطة والحذر، فعلى القائمين على المصرف الوقفيِّ مراعاة أقصى درجات الحذر والحيطة في العمل، وكما في كلِّ مشروعٍ اقتصاديٍّ يتمُّ عمل دراسة للجدوى الاقتصادية له، وفي المصرف الوقفي ينبغي في ذلك مزيد تأنٍّ وتثبُّت.

وعند بدء العمل، يتمُّ اختيار المعاملات والطُّرق في عمل المصرف المعاملة الأنسب، والطريقة الأفضل في إدارة المشروع برُمّته.

٤ـ التوازن في المعاملات التي يُنفِّذها المصرف، بين مصلحة الوقف وبين التنافسية السوقية بين المصارف؛ فالمصرف الوقفيُّ أولًا وأخيرًا مشروعٌ اقتصادي، والمشروع حتى يُحقِّق الفوائد والأرباح المرجوّة لا بد له من أن يكون منافسًا قويًّا، وهذا يتطلَّب من القائمين على المصرف الوقفيِّ القيامَ بالمعاملات المصرفية بطريقة متوازنة.

مثال ذلك: المصارف الإسلامية تقوم بإجراء عملية مصرفية تُسمّى المرابحة للآمِر بالشراء[٥١]، والدافع الذي يجذب المتعاملين لمصرفٍ دون آخر هو نسبةُ الرِّبح التي يتقاضاها المصرفُ على هذه المعاملة، والمصارف تتنافس فيما بينها على خفض هذه النسبة قدر الإمكان، بينما تقتضي مصلحة الوقف أن تكون هذه النسبة مرتفعة؛ تحقيقًا لمصلحة الوقف، وهنا دور الموازنة بين مصلحة الوقف ومصلحة المصرف.

القاعدة الثانية: العادة مُحَكّمة

معنى القاعدة: أن العُرف مُحَكَّم في الشرع كالعادة، ويُلجأ إليها في التفسير والنزاعات وما أشبه ذلك، وأصل هذه القاعدة قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

قال الإمام السيوطيُّ الشافعي: «إن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في الفقه، في مسائل لا تعدُّ كثرة، فمن ذلك: سِنُّ الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقلُّ الحيض، والنِّفاس، والطُّهر وغالبها وأكثرها، وضابط القِلّة والكثرة في الضَّبّة، والأفعال المنافية للصلاة، والنجاسات المعفوّ عن قليلها، وطول الزمان وقِصره في موالاة الوضوء في وجه، والبناء على الصلاة في الجمع، والخطبة، والجُمعة، وبين الإيجاب والقبول، والسلام ورده، والتأخير المانع من الردِّ بالعيب، وفي الشُّرب وسَقي الدوابِّ من الجداول، والأنهار المملوكة...»[٥٢].

وهذه القاعدة لها تطبيقاتٌ في المصرف الوقفي توازن هذه التطبيقات بين مصلحة الوقف، وبين مصالح الآخرين مثل الموظفين الذين يعملون في هذا المصرف.

فالموظف الذي يُعيَّن في هذا المصرف، ما مقدار الأجر الذي سيُصرف له؟

بما أن المصرفَ وقفيٌّ، والتصرفات فيه كافة منوطة بمصلحة الوقف، فالواجب وهذه الحالة أن يُعطى أجرًا منخفضًا، ولكن هنا تثورُ مشكلة؛ فالمصرف ولو أنه وقفي إلا أنه أولًا وأخيرًا مشروع اقتصادي، وهذا المشروع، كما سبق وأشرنا، لا بد أن يكون منافسًا قويًّا في ساحة نشاطه، وهناك الكثير من الأمور يجب على الإدارة أن تقوم بها لتحقيق أقصى الفوائد، وتستطيع أن تنافس وبشدّة، ومن هذه الأمور استقطاب العمالة الأكفأ، سواء للإدارة العليا، أم للموظفين الأفراد، وهذه الكوادر التي تمتاز بالكفاءة، وتكون على مستوى مرموق في الأداء، لا ترضى إلا بالأُجور العالية كي تُستقطب، فهل سيقوم الناظرُ على الوقف بدفع الأجور العالية لهم، وهو مأمورٌ من ناحية أخرى أن يفعل العكس؟

هنا يأتي دورُ القاعدة الفقهية التي ذكرناها «العادة مُحكَّمة» في حل هذه المُعضِلة، بإعطاء الأجر الذي تُقرُّه العادة والعُرف المصرفي، وهو ما يُسمّى في العُرف الفقهي أجرة المثل.

وقد صدر قرارٌ من المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة في مكة المكرمة، عام ١٤٠٨هـ، حول حكم إعطاء العاملين في المؤسسات والجمعيات الخيرية نسبة من التبرُّعات التي يحصلونها لصالح هذه الجمعيات، وكان نصّ القرار: «أنه لا مانع

من أخذ نسبةٍ معينة، إلا أنه يرى أن لا تُحدَّد تلك النسبة، وإنما تكون أُجرة المِثل، أو أقل من أجرة المِثل، وتُدفع لهم مقابل عملهم».

وأُجرة المِثل في مثل حالات العمل في المصارف يكون المرجِع فيها العُرف عند المصرفيِّين والاقتصاديِّين، ولا تقتصر على الأجرة العامة، المتعارَف عليها عند جميع الناس، فلا يُعقل أن يُعطى مديرٌ لمصرفٍ يُراد له المنافسة واستقطاب رؤوس الأموال، كما يُعطى مديرٌ لشركة من الشركات الناشئة والصغيرة مثلًا، والتي لا تحتاج إلى مؤهِّلات ومهارات خاصة كالتي يحتاجها مديرٌ تنفيذيٌّ لمصرفٍ كبير.

القاعدة الثالثة: للوسائل حكم المقاصد

معنى القاعدة: أن الوسيلة التي يُتوصَّل بها إلى مقصد تأخذُ حُكمَه، فإذا كان المقصد حماية أموال الناس، وهذا المقصد واجب للولي، فإن الوسائل التي تُساعد على ذلك واجبة ولها الحُكم نفسه، قال الإمام القرافي: «لأن الوسائل تُعطى حكم المقاصد، ولأن ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب»[٥٣].

وهذه القاعدة الشرعية يُعمل بها في موضوع المصرف الوقفي، وتحلُّ لنا بعض الإشكالات في تنظيم أعمال المصرف وفق أحكام الوقف الشرعية.

خلاصة الإشكال:

العملُ الوقفيُّ يجب أن تُراعى فيه أقصى درجات المصلحة، وهذا يتفرَّع عنه عدمُ جواز إنفاق أية أموال من أموال الوقف على غير الموقوف عليهم، والمشاريع الاقتصادية لا بد فيها من إنفاق الكثير من الأموال على غير الوجه الذي يعود بالفائدة المالية الحالية عليه، ومن هذه الوجوه التي لا بدَّ من إنفاق الأموال فيها في المشروع الوقفي:

أولًا: الدعاية والإعلان: لكل مشروع تجاريٍّ وسائله الخاصة لتعريف الناس به، وطريقته لعرض منتجاته على العامة لجلب الزبائن، وأهم هذه الأساليب في الوقت الحاليِّ حملات مكثّفة من الدعاية والإعلان في مختلف الوسائل المرئية والمسموعة والمقروءة، ولا شكَّ أن هذه الدعاية مُكلِّفة ماديًّا، وهذه الكلفة تزيد كلما كانت الدعاية على مستوى أعلى.

ثانيًا: المشاريع التنموية: وهي نفقاتٌ للمصرف يُنفقها في مشاريع تخدم المجتمع، ولا تخدم المصرف نفسه، مثل مشاريع دعم بناء المدارس، أو دعم مُقدَّم لفئة معينة من فئات المجتمع... إلخ، وهذا يُسمى في العرف المدنيِّ بالمسؤولية المجتمعية للمصرف، وهذا أمر

منتشِرٌ كثيرًا بين الشركات والمؤسسات المالية الضخمة في المجتمع، مثل البنوك وشركات الاتصالات الضخمة، فما تُنفقه هذه المؤسسات هو من باب الدعاية والإعلان، وفي مجال التنافُس الشريف فيما بينها.

وهذه النفقات أعتقد أنها لا تُمثِّل مشكلة كبيرة بالنسبة للمصرف الوقفي؛ لأنه ببساطة يمكن أن ينفقها على الفقراء، ويبقى الإشكال فيما يُنفق على غير المحتاجين.

ثالثًا: المكافآت التحفيزية التي يمنحها المصرف لعامليه، وهذه تكون غير الأجر المُتَّفَق عليه؛ وتعطى كوسيلة تشجيعية لزيادة نشاط الموظف وعطائه، مما ينعكس إيجابًا على إنتاجه.

فهذه النفقات وأشباهها، ولو أنها غير مجدية للموقوف عليهم نظريًّا، إلا أنها تحقِّق المردود المالي المرجوَّ على المدى البعيد.

رابعًا: ما تفرضه طبيعةُ العمل المصرفي من أمورٍ قد تبدو متعارضةً مع طبيعة الوقف، مثل: صندوق المخاطر الذي يُخصِّص فيه المصرفُ جزءًا من الأرباح لمواجهة أية مخاطر محتملة، فأموال هذا الصندوق تكون من رَيْع الوقف، وبإيداعها صندوقَ المخاطر نكون قد عطَّلْنا بعض منافع الوقف.

وهنا يأتي إعمالُ القاعدة الفقهية «للوسائل حُكم المقاصد» ما دام أن الهدف من وراء ذلك كله زيادة رَيع المصرف وازدهاره اقتصاديًّا، وهذا هو المقصد الأصلي للمصرف من نفع الموقوف عليهم، فتلتقي المقاصد والوسائل في الهدف؛ فتأخذان الحُكم نفسه.

القاعدة الرابعة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٥٤]

معنى القاعدة:

إذا أمر الشرعُ بفعلٍ ما، أو أوجب علينا أمرًا معينًا، وكان لا يُتوصَّل إلى ذلك الأمر أو الفعل إلا بفعلٍ آخر، فإن هذا الفعل يصبح واجبًا أيضًا[٥٥].

فالأمرُ بالحجِّ أمرٌ بالذهاب إلى بيت الله الحرام، والأمرُ بالجهاد أمرٌ بلوازمه وهكذا، والأمر بوجود دولةٍ إسلاميّة قويّةٍ هو أمرٌ بوجود اقتصادٍ قوي؛ لأن قوّة الدول في وقتنا الحاضر تبعًا لقوّتها الاقتصادية، ومن عناصر الاقتصاد المعاصر البنوك.

وهنا ظهر أناسٌ ينادون بضرورة وجود البنوك التجارية بناءً على واقع الاقتصاد العالَميِّ الذي يقرُّ بضرورة وجود البنوك، ويعتبرها المحرِّكَ الرئيسيَّ للاقتصاد، ولا غِنى عنها.

المطلب الثاني: الفرق بين المصرف الوقفي والمصرف الإسلامي

يمكن إجمالُ بعض الفروق في الآتي:

١ـ من حيث رأس المال: البنك الوقفيُّ رأسُ ماله من مجموع التبرُّعات الوقفية التي يُقدِّمها المحسنون، والتي يُقدِّمونها لوجه الله تعالى، وعلى هذا هي مالُ وقفٍ لا مالِك لها من الناس، أما البنك الإسلامي المعتاد رأسُ ماله من مجموعة المساهمين، يبقى على ملكهم، وهذا الملك يقبل النَّقلَ للغير في أيِّ وقتٍ شاء صاحبُه.

٢ـ من حيث الإدارة: تتولى إدارةَ البنك الإسلامي التجاري هيئةٌ إداريّةٌ مختارة من مجموعة المستثمِرينَ، وهم مالكو الأسهم في البنك، ويترأس مجلسَ الإدارة مَن يملك العدد الأكبر من الأسهم، أي: القسم الأكبر من رأس المال، أما المصرف الوقفي فيترأس مجلسَ الإدارة فيه مَن يُعيَّن ناظرًا للوقف أو متولِّيًا للوقف، حيث يكون مجلس الإدارة هو متولِّي الوقف، لكن كيف يتمُّ تعيين متولِّي الوقف في البنك الوقفي؟

في الأوقاف التقليدية الطبيعية يتمُّ تعيينُ ناظر الوقف من الواقف نفسه، فمَن يُعيِّنه الواقف متولِّيًا للوقف يَنفذُ تعيينه، ولا يملك أحدٌ تغييره أو عزله؛ لاتِّفاق الفقهاء على أن نصَّ الواقف وشرطه كنصِّ وشرط الشارع، قال ابنُ نجيم رحمه الله تعالى: «القضاء بخِلاف شرط الواقف كالقضاء بخلاف النصِّ لا ينفذ؛ لقول العلماء: شرطُ الواقف كنصِّ الشارع، صرَّح به في شرحي المجمع للمصنف وابن عبد الملك، وصرَّح السبكيُّ في فتاويه بأن ما خالف شرطَ الواقف فهو مخالِفٌ للنص»[٥٦].

وقام الإمامُ ابن نجيم رحمه الله تعالى بتوضيح ذلك في «شرحه على الكنز»، وقيَّدَ هذا القول، حيث قال: «شرطُ الواقف كنصِّ الشارع ليس على عمومه، قال العلّامة قاسم في فتاواه: أجمعت الأُمّة على أن من شروط الواقفين ما هو صحيح معتبَر يُعمل به، ومنها ما ليس كذلك، ونصَّ أبو عبد الله الدمشقيُّ في كتاب الوقف عن شيخه شيخ الإسلام: قول الفقهاء: نصوصُه كنصِّ الشارع، يعني في الفهم والدلالة، لا في وجوب العمل. مع أن التحقيق أن لفظَه ولفظَ الموصي والحالف والنّاذر وكل عاقدٍ يُحمل على عادته في خطابه ولُغته التي يتكلَّم بها وافقت لُغةَ العرب ولغة الشرع أم لا، ولا خِلاف أنّ مَن وقف على صلاةٍ أو صيامٍ أو قراءةٍ أو جهادٍ غير شرعيٍّ ونحوه لم يصح. اهـ»[٥٧].

فإذا كان العمل الوقفيُّ بسيطًا، فإن تعيين متولِّي الوقف يرجع للواقف حصرًا، لا ينازعه

في ذلك أحد، فإن لم يُعيِّن الواقفُ أحدًا انتقل الحقُّ إلى القاضي، قال ابنُ نجيم: «وفي الفتاوى الصغرى إذا مات المتولِّي والواقف حيٌّ، فالرّأي في نصب قيِّمٍ آخر إلى الواقف لا إلى القاضي، فإن كان الواقفُ ميتًا فوصيُّه أولى من القاضي، فإن لم يكن أوصى إلى أحدٍ فالرأي في ذلك إلى القاضي»[٥٨].

ولكن إذا تعدَّدَ الواقفون، ويمكن أن يصل العددُ إلى آلاف بل عشرات الآلاف في وقف مشروع اقتصاديٍّ ضخم مثل البنك، فكيف السبيلُ إلى تعيين متولٍّ للوقف من قبل الواقفين؟

لا شكَّ أن في مثل هذه الحالات لا بدَّ أن يتولى الوقفَ جهةٌ موثوقة، لا شخص واحد بعينه، والفقهاء الأقدمون قالوا: إن الذي يُعيِّن متولِّيَ الوقف هو القاضي، ونصَّ الإمامُ ابن نجيم على أن الذي يُعيِّن هو قاضي القضاة، فقال: «الذي يملك نصبَ الوصيِّ والمتولِّي، ويكون له النظر على الأوقاف، قلت: وهو قاضي القضاة، لا كلّ قاض»[٥٩].

إنّ التطور الحاليَّ الذي تشهده المدنية جمعاء، من حيث القوانين والأنظمة والشكل العام والتنظيمي للمؤسسات المدنية كافة، تجعل من أمر تنظيم المشاريع الوقفية أمرًا في غاية الانضباط والدقة والترتيب، فيمكن أن يُناط أمر إدارة المصرف الوقفيِّ إلى الوزارة أو الدائرة التي تُعنى بالأوقاف في الدولة.

فالدول بتنظيمها الحاليِّ تجعل لكل أمرٍ وزارةً مختصّة به، والأوقاف ضمن هذه الأمور، فيكون المسؤول الرئيس للمصرف الوقفيِّ هو وزارةُ الأوقاف، وعلى الوزارة أن تُنظِّم الأمر وتُوكله إلى مَن هو أهلٌ له من لجنة إشراف، أو مجلس إدارة، أو نحو ذلك، تعمل على إدارة المصرف وتحديد الإطار العامِّ له، أما الأعمال المصرفية والإدارة الداخلية فلا بدَّ أن تُترك لمجلس إدارة المصرف المكوَّنة من أشخاصٍ ثقاتٍ مأمونين، على علمٍ كافٍ ودرايةٍ واسعةٍ في العمل المصرفي، ولا يجوز التدخُّل في أعمالهم؛ حتى يُمنحوا الفُسحة المطلوبة من حرية التصرف، فيتمكنوا من العمل وفق الشكل المطلوب الذي يُحقِّق أكبر قدرٍ من الربحية والنمو.

ولا نريد هنا أن يطغى جانبٌ على آخر، فلا بد من الموازنة بين المحاسَبة والإشراف من جهة، وحرية التصرف وعدم التقييد من جهةٍ أخرى، فالوزارة أو الدائرة المختصّة بالأوقاف يكون لها الإشرافُ وتعيين الإدارة البنكية ذات الكفاءة، ومن ثم ترك المجال لهم للعمل والإبداع وعدم تقييد تصرُّفاتهم، ثم بعد ذلك المحاسَبة والتقييم، فمَن أجاد كوفئ، ومَن أساء حُوسب وعُزل.

ولا ننسى أن المصرف الوقفيَّ شأنه شأن أيِّ مصرف إسلاميٍّ، لا بد أن يكون فيه هيئة رقابة شرعية ومُدقِّقون شرعيّون، ويمكن أن تُستخدم هذه الهيئة في مراقبة أعمال مجلس الإدارة.

المطلب الثالث: رأس مال المصرف الوقفي

المالُ أساسُ الاقتصاد، فكل مشروع اقتصاديٍّ لا بد له من رأس مال يتَّجر به، وكلما كان رأس المال كبيرًا كان المشروع أكثر نجاحًا.

ورأسُ المال في المصرف الوقفيِّ يمكن جمعه من طريقين:

أولهما: من أموال الأوقاف التي يجمعها القائمون على الوقف بعلم ومعرفة الجهات الرسمية، حيث يُعلن متولِّي الوقف عن عمليّةِ جمع النقود التي تكون نواة رأس المال للمصرف الوقفي، وتكون آلية العمل والجمع وفق ما تُقرُّه الجهة المعنية من تعليمات.

ثانيهما: أموال المودِعينَ المتعامِلينَ مع المصرف؛ فأيُّ مصرفٍ حتى تزدهرَ أعمالُه وتكبرَ لا بد له أن يتعامل مع شريحةٍ كبيرةٍ من المتعاملين، وهؤلاء المتعاملون سيقومون بإيداع أموالهم في المصرف، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ بالنسبة للمستثمرين المتعاملين مع المصارف.

وما يتمُّ إيداعه من قبل المتعاملين، سواء كان إيداعَ توفير، أم إيداعًا في حسابٍ جارٍ، أم بأيِّ طريقة أخرى، فللمصرف أن يستفيد من هذه الأموال، ويقوم بتشغيلها؛ حتى يُحقِّق الفائدة للطرفين، ومعلوم من ناحية شرعيّة أن التكييف الفقهيَّ لهذه الودائع هو القرض، فالمُودِعون هم المُقرِضون، والمصرف هو المقترِض.

وكما سبق وأشرنا أن التكييف الفقهيَّ للودائع المصرفية هو قرض، وإدارة المصرف أو ناظر الوقف ومتولِّيه بقبول هذه الودائع يكون قد اقترضَ للوقف، وهنا لا بدَّ لنا من بيان حُكم الاقتراض للوقف:

ذهب الشافعيةُ إلى أن الواقف إن اشترط الاقتراضَ لمصلحة الوقف؛ فإن له ذلك ولا يحتاج لأمرٍ آخر، قال الإمام الشهابُ الرملي: «قوله: وليس له الاقتراض دون إذنِه استشكل، وقيل: لمَ لا يقترض بغير إذن الإمام إذا دعت الحاجةُ إلى الاقتراض؟ وجوابه: أنه إثبات دَينٍ في جهة الوقف يتعلَّق بسائر البطون ونحوهم فلا يستقلُّ به الناظر؛ لأنه إنما له النظر مدّة حياته فاحتيجَ إلى مَن له النظر على الجميع وهو الحاكم، هذا إذا لم يكن في شرط الواقف الاستقراض، فإن كان لم يحتَجْ إلى إذن الإمام»[٦٠].

أما إن لم يشترط، فهناك قولان في المذهب: ذكر الإمام البلقينيُّ أنه لا يُشترط إذن الحاكم، قال الإمام زكريا الأنصاري: «قال البلقيني: والتحقيقُ أنه لا يُعتبر إذن الحاكم في الاقتراض، لا سيما في المسجد ونحوه، ومالَ إليه غيرُه تشبيهًا للناظر بوليِّ اليتيم، فإنه يقترضُ دون إذن الحاكم»[٦١].

ولا يُشترط الإذن للاقتراض للوقف عند السادة الحنابلة، قال الإمامُ ابن مفلح الحنبلي: «وللناظر الاستدانةُ عليه بلا إذن حاكم، لمصلحة، كشرائه للوقف نسيئةً أو بنقدٍ لم يُعيِّنه»[٦٢].

وهذا القول بعدم اشتراط الإذن هو الأولى والأجدر بالأخذ به؛ لأن المصرف جهازٌ يقوم على قبول الودائع من المتعاملين، وهذه الودائع هي قروضٌ في حقيقة الأمر، والمصرف لا يقترض لمصلحة شخصية، بل من أجل العمل والاستثمار في أموال الناس.

المطلب الرابع: الخدمات التي يقدمها المصرف الوقفي

المصرفُ الوقفيُّ كما سبق وأشرنا غير مرة هو مصرفٌ استثماريٌّ هدفُه الاستثمار والتمويل؛ لتحقيق الأرباح، ومن هذا المنطلق يجب على القائمين عليه أن يقوموا بتقديم الخدمات والتمويلات الممكنة جميعها، سواء في التمويل أو الخدمات كالصِّرافة مثلًا، أو حتى إصدار بطاقات الائتمان، كلها خدمات مصرفية واسعة، ويمكن استثمار المال فيها وتحقيق الأرباح.

وقد أصبحت المصارفُ التجاريةُ في عصرنا هذا من أكبر المُحرِّكات للنقود، وللعجلة الاقتصادية على حدٍّ سواء، وتُمثِّل لبنةً كبيرةً في بناء الاقتصاد العام، وهذا الكمُّ الهائل في حجم المصارف التجارية، إن كان من حيث تعدادها، أو من حيث عدد فروع كلٍّ منها، له الأثر الكبير في المنظومة الاقتصادية، وهذا أمرٌ لا يخفى على أحد.

والمصارف تقومُ بالعديد من الأعمال المالية، وهذه الأعمال أصبحت كثيرة ومتشعِّبة، لكن رغم هذا التشعُّب وهذا التنوُّع في الأعمال التي تُقدِّمها للجمهور، تنقسم هذه الأعمالُ بصورةٍ أساسيةٍ إلى قسمين رئيسيين، هما: التمويل ويتفرَّع عنه الاستثمار، والخدمات.

وهنا ينبغي أن نُعرِّف التمويل، فنقول: إن المقصد الأساس من التمويل طلبُ الدعم المالي، فهو مشتقٌّ من المال، والسبب المُوجِد للمصارف في الدرجة الأولى هو طلب التمويل، وكان أوَّل ما ظهر من أعمال البنوك حيث كان على شكل قروض.

ولا بدَّ من بيان معنى التمويل لغة واصطلاحًا.

التمويل لغة: قال ابنُ فارس: «مول، الميم والواو واللام كلمةٌ واحدة، هي تَموَّل الرَّجل: اتَّخذَ مالًا، ومال يَمال: كثُرَ مالُه»(٦٣).

ويُعرف التمويل بالاصطلاح بأنه: «البحث عن الطرائق المناسبة للحصول على الأموال، واختيار وتقسيم تلك الطرائق، والحصول على المزيج الأفضل بينهما بشكلٍ يُناسب كمية ونوعية احتياجات المؤسسة»(٦٤).

كما يُعرف بـ«مجموعة من القرارات حول كيفية الحصول على الأموال اللازمة لتمويل استثمارات المؤسسة، وتحديد المزيج التمويليِّ الأمثل من مصادر التمويل المقترضة والمملوكة، من أجل تغطية استثمارات المؤسسة»(٦٥).

وعمليات التمويل تقوم على الأنشطة التجارية، والمعاملات الحقيقية التي تُثري الاقتصاد، وتعمل على تنشيط السوق بنشاطٍ تجاريٍّ حقيقي، تُراعى فيه الأحكام الشرعية، مثل المرابَحة للآمر بالشراء، والاستصناع والمضارَبة، إلى غير ذلك من الأنشطة الاقتصادية والمعاملات الشرعية.

النتائج

توصَّل الباحثُ في بحثه هذا إلى النتائج الآتية:

١ـ الوقفُ بابُ خيرٍ أصيلٌ في الفقه الإسلامي، له القدرة على تقديم الحلول والمشاريع المختلفة لحلِّ مشاكل المحتاجين المالية.

٢ـ الوقف يتَّسمُ بالشمولية والعموم، ويمكن أن يكون في مجالات الحياة كافة، ولا يقتصر على العقارات ونحوها.

٣ـ يجب على المجتهدِينَ الاستغلالُ الأمثلُ للوقف، خاصّةً في الوضع المعاصر الذي يشهد شُحًّا في الموارد، وكثرةً في المحتاجين.

٤ـ الوقف بقواعده وأحكامه له القدرةُ على الدخول والمنافسة في مجال الاقتصاد الإسلامي، بل الاقتصاد العالَمي.

٥ـ يجوز وقفُ النقود باعتبارها أداة للاستثمار، وجواز وقفها قال به الفقهاءُ الأقدمون، وأكَّدت ذلك دورُ الإفتاء والمجامع الفقهية المعاصرة.

التوصيات

يوصي الباحثُ بالتوصيات الآتية:

١ـ المجتمعُ بحاجةٍ إلى مزيد اهتمامٍ بالوقف ومجالاته، والعمل على زيادة وعي الناس بأهمية وفوائد الوقف على المجتمع بأسرِه.

٢ـ الاهتمامُ بالمشاريع الوقفية في جميع المجالات، سواء أكانت هذه المجالات اجتماعية، أم اقتصادية، ووضع لجانٍ متخصِّصة لمتابعة أمورها كافة.

٣ـ إدخال بعض التعديلات الملائمة مع أحكام الوقف في قانون البنوك المعمول به، والأخذ بعين الاعتبار الخصوصية التي يمتازُ بها المصرف الوقفي.

٤ـ النظر للمصرف الوقفيِّ أنه مشروعٌ له صبغة دِينيّة، يترتب عليها الأجرُ والثواب لكلِّ مَن يُقدِّم العون والمساعدة له.

قائمة المراجع

ـ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، **مصنف ابن أبي شيبة**، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.

ـ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، د ط، ١٣٧٩هـ.

ـ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

ـ ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

ـ ابن فارس، أحمد القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر، ١٩٧٩م.

ـ ابن مازة، محمود بن أحمد بن عبد العزيز، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.

ـ ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، **المبدع في شرح المقنع**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.

ـ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

ـ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري**، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د ت.

ـ أحمد بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد**، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م.

ـ الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى، **روح البيان**، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت.

ـ آل شبيب، دريد كامل، **إدارة البنوك المعاصرة**، دار المسيرة، ط٢، ٢٠١٨م.

ـ الأنصاري، زكريا بن محمد، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، المكتب الإسلامي، د ط، د ت.

ـ الباز، عباس أحمد محمد، **المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي**، دار النفائس، ط١، ١٩٩٨م.

ـ البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، دار الفكر، د ط، ١٩٩٥م.

ـ البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري= الجامع الصحيح**، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

ـ البديري، حسين جميل، **البنوك مدخل إداري ومحاسبي**، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع.

ـ البزار، أحمد بن عمرو العتكي، **مسند البزار**، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ٢٠٠٩م.

ـ البغوي، الحسين بن مسعود بن الفراء، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

ـ بلال الأنصاري، **عمليات البنوك**، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، ٢٠١٧م.
ـ البهوتي، منصور بن يونس، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٣م.
ـ البهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، دار الكتب العلمية، د ط، د ت.
ـ البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
ـ الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٧٥م.
ـ الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، **أحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
ـ الجنابي، هيل عجمي جميل، **النقود والمصارف والنظرية النقدية**، دار وائل، ط٢، ٢٠١٤م.
ـ الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، ط٣، ١٩٩٢م.
ـ حمزة الشيخي، وإبراهيم الجزراوي، **الإدارة المالية الحديثة**، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٩٩٨م.
ـ الحمود، فهد بن صالح، **التبادل المالي بين المصارف الإسلامية والمصارف الأخرى، دراسة فقهية اقتصادية تطبيقية**، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م.
ـ خالد أمين عبد الله، وإسماعيل الطراد، **إدارة العمليات المصرفية المحلية والدولية**، دار وائل، ط١، ٢٠١١م.
ـ الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي أبو عبد الله، **شرح مختصر خليل للخرشي**، دار الفكر للطباعة، بيروت، د ط، د ت.
ـ خليل، سامي، **النقود والبنوك**، الناشر: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، ط١، ١٩٨٢م.
ـ الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، **الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي**، دار الفكر، د ط، د ت.
ـ ديورانت، ويليام جيمس، **قصة الحضارة**، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨م.
ـ رضا، محمد رشيد بن علي، **تفسير المنار**، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، ١٩٩٠م.
ـ الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد، **غاية البيان شرح زبد ابن رسلان**، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
ـ الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، **المنثور في القواعد الفقهية**، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٨٥م.
ـ الزيات، أحمد حسن وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، إسطنبول، تركيا، د ط، د ت.
ـ الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، مطبعة بولاق، القاهرة، ط١، ١٣١٣هـ.
ـ ساكر، محمد العربي، **محاضرات في تمويل التنمية الاقتصادية**، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ٢٠٠٦م.

ـ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٩١م.
ـ السرخسي، محمد بن أحمد، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، د ط، ١٩٩٣م.
ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م.
ـ الشربيني، الخطيب محمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م.
ـ شوقي أحمد دنيا، **تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٤م.
ـ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، دار الكتب العلمية، د ط، د ت.
ـ الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، دار المعارف، د ط، د ت.
ـ الطراد، إسماعيل إبراهيم، **التشريعات المالية والمصرفية في الأردن**، دار وائل، ط٣، ٢٠٠٤م.
ـ طنطاوي، محمد سيد، **معاملات البنوك وأحكامها الشرعية**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣م.
ـ عامر، عبد العزيز، **البنوك والائتمان**، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٥٩م.
ـ علا نعيم عبد القادر وآخرون، **مفاهيم حديثة في إدارة البنوك**، دار البداية، ط١، ٢٠٠٩م.
ـ علي حيدر أفندي، **ترتيب الصنوف في أحكام الوقوف**، مؤسسة الريان للنشر والتوزيع، د ط، د ت.
ـ العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، دار المنهاج، جدة، ط١، ٢٠٠٠م.
ـ العيني، محمود بن أحمد بدر الدين، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.
ـ الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، **العدة في أصول الفقه**، ط٢، ١٩٩٠م.
ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، **العين**، دار ومكتبة الهلال، د ط، د ت.
ـ القرافي، أحمد بن إدريس، **الفروق ـ أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، د ط، د ت.
ـ القرضاوي، يوسف عبد الله، **فوائد البنوك هي الربا الحرام**، دار الصحوة للنشر، ط٣، ١٩٩٤م.
ـ مالك بن أنس الأصبحي، **المدونة**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م.
ـ الماوردي، علي بن محمد بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
ـ **مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية لعام ١٩٩٤م**، دولة الكويت، ط٢، ٢٠٠٩م.
ـ محمد سويد بن الشيخ، **صوارم الفتك على من أحل ربا البنك، تحريم فوائد القروض البنكية**، بواسطة أنجو بمؤسسة عبد الرحمن شريف لخدمات الإعلام الآلي، متليلي، الجزائر، د ط، د ت.

ـ المرداوي، علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مكتبة الرشد، السعودية، ط١، ٢٠٠٠م.
ـ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم= المسند الصحيح**، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت.
ـ **المعايير الشرعية هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ٢٠١٥م.**
ـ مفلح محمد بن محمد بن مفرج، **الفروع وتصحيح الفروع**، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
ـ مكي، أحمد بن محمد الحنفي، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.
ـ المواق، محمد بن يوسف، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م.
ـ الموصلي، عبد الله بن محمود، **الاختيار لتعليل المختار**، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت.
ـ المرغيناني، علي بن أبي بكر، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
ـ النسفي، نجم الدين عمر بن محمد، **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية**، المطبعة العامرة، بغداد.
ـ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
ـ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٩١م.
ـ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه**، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥م.
ـ الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د ط، ١٩٨٣م.

الهوامش

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح= صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، ج٣، ص١٩٨، حديث رقم (٢٧٣٧).

(٢) الزيات، أحمد حسن وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، إسطنبول، تركيا، د ط، د ت، ج١، ص٥١٣.

(٣) ابن فارس، أحمد القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ١٩٧٩م، باب الصاد والراء وما يثلثهما، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ج٣، ص٣٤٣. ومن هذا الباب يسمى البنك مصرفًا.

(٤) بلال الأنصاري، عمليات البنوك، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، ٢٠١٧م، ص١٦.

(٥) البديري، حسين جميل، البنوك مدخل إداري ومحاسبي، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، ص١٦.

(٦) انظر قانون البنوك، قانون رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٠م.

(٧) المعجم الوسيط، حرف الباء، مرجع سابق، ج١، ص٧١.

(٨) عمليات البنوك، د. بلال الأنصاري، مرجع سابق، ص٢١.

(٩) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ج٩، ص٣٥٩.

(١٠) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د ت، ج٥، ص٢٠٢.

(١١) الشربيني، الخطيب محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م، ج٣، ص٥٢٢.

(١٢) جاء في مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج٦، ص١٨، في تعريف الوقف: «حبس عين لمَن يستوفي منافعهما على التأبيد».

وجاء في شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، ج٢، ص٣٩٧: «الوقف: تحبيس مالك مطلق التصرف ماله المنتفع به مع بقاء عينه بقطع تصرفه وغيره في رقبته يصرف ريعه إلى جهة برٍّ تقرُّبًا إلى الله تعالى».

(١٣) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٧٥م، أبواب الأحكام، باب في الوقف، ج٣، ص٦٥٢، حديث رقم (٢٦٨٢).

(١٤) للتوسع في معرفة شروط الوقف، انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج٦، ص١٠٩، والشرح الكبير للشيخ الدردير، ج٤، ص٧٧، وروضة الطالبين للنووي، ج٥، ص٣٢٥، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج٧، ص٧.

(١٥) العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، دار المنهاج، جدة، ط١، ٢٠٠٠م، ج٨، ص٦٠.

(١٦) المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث

العربي، الطبعة الثانية، د ت، ج٧، ص١٠.

(١٧) المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج٣، ص١٧.

(١٨) الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، د ط، د ت، ج٤، ص١٠٢.

(١٩) سوف نذكر تخريج الحديث في مكانه من هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

(٢٠) انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج٦، ص١١٨، والاختيار لتعليل المختار، ج٣، ص٤٢.

(٢١) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٥، ص٣٦٠.

(٢٢) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج٧، ص٧.

(٢٣) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، ج٣، ص١٧.

(٢٤) انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج٦، ص١١٨

(٢٥) انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج٦، ص٢٢.

(٢٦) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج٧، ص٨.

(٢٧) انظر: المهذب للإمام الشيرازي، ج٢، ص٣٢٣.

(٢٨) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د ط، ١٩٨٣م، ج٦، ص٢٣٨.

(٢٩) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، د ط، د ت، ج٢، ص٣٢٣.

(٣٠) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج٣، ص٥٢٤.

(٣١) البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، د ط، ١٩٩٥م، ج٣، ص٢٤٥.

(٣٢) البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د ط، د ت، ج٤، ص٢٤٤.

(٣٣) جاء في الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي، ج٧، ص١٠: «إذا وقف الأثمان؛ فلا يخلو: إما أن يقفها للتحلي والوزن، أو غير ذلك، فإن وقفها للتحلي والوزن، فالصحيح من المذهب: أنه لا يصح. ونقله الجماعة عن الإمام أحمد رحمه الله، وهو ظاهر ما قدَّمه في المغني، والشرح، قال الحارثي: وعدم الصحة أصح. وقيل: يصح، قياسًا على الإجارة.

قال في التلخيص: إن وقفها للزينة بها. فقياس قولنا في الإجارة: إنه يصح، فعلى هذا: إن وقفها وأطلق، بطل الوقف على الصحيح، وقيل: يصح، ويحمل عليهما، وإن وقفها لغير ذلك: لم يصح، على الصحيح من المذهب. وقال في الفائق وعنه: يصح وقف الدراهم، فينتفع بها في القرض ونحوه. اختاره شيخنا ـ يعني به: الشيخ تقي الدين رحمه الله ـ وقال في الاختيارات: ولو وقف الدراهم على المحتاجين: لم يكن جواز هذا بعيدًا».

(٣٤) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا اشترى شيئًا فوهب من ساعته قبل أن يتفرَّقا، ولم ينكر البائعُ على المشتري أو اشترى عبدًا فأعتقه، ج٣، ص ٦٥، حديث رقم (٢١١٦)، مرجع سابق.
صحيح مسلم، كتاب الهبات، باب الوقف، ج٣، ص ١٢٥٥، حديث رقم (١٦٣٢).

(٣٥) الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد، غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٣٠.
قال الإمام ابن رسلان في منظومته:
«صِحَّتُه مِن مالك تبرُّعَا بكُلِّ عَينٍ جازَ أن يُنْتَفَعا».

(٣٦) ابن مازة، محمود بن أحمد بن عبد العزيز، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، ج٦، ص١١١.

(٣٧) سنن الترمذي، ج٣، ص٦٥٢، حديث رقم (١٣٧٦).

(٣٨) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّـهِ﴾ [التوبة: ٦٠]، ج٢، ص١٢٢، حديث رقم (١٤٦٨)، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الكسوف، باب في تقديم الزكاة ومنعها، ج٢، ص٦٧٦، حديث رقم (٩٨٣).

(٣٩) المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ج٣، ص١٨.

(٤٠) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م، ج٣، ص٦٠٨.

(٤١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، مرجع سابق، ج٤، ص٣٦٤.

(٤٢) الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي أبو عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت، د ط، د ت، ج٧، ص٨٠.

(٤٣) الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، د ط، د ت، ج١، ص٦٧٦.

(٤٤) صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب وقف الدواب والكُراع والعروض والصامت، ج٤، ص١٢.

(٤٥) لسان العرب، ج٢، ص٥٥، مرجع سابق.

(٤٦) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ، كتاب الجهاد، باب ما قالوا في عدل الوالي وقسمه قليلًا كان أو كثيرًا، ج٦، ص٤٦٠.

(٤٧) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٨٥م، ج١، ص٣٠٩.

(٤٨) مكي، أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م، ج٤، ص٢٦٩.

(٤٩) علي حيدر أفندي، ترتيب الصنوف في أحكام الوقوف، مؤسسة الريان للنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص١٩.

(٥٠) علي حيدر أفندي، ترتيب الصنوف في أحكام الوقوف، مرجع سابق، ص٣١.

(٥١) المرابحة للآمر بالشراء عملية تمويلية تجريها المصارف الإسلامية وغيرها، تقوم فكرتها على شراء عين وإعادة بيعها مع ربح معلوم.

(٥٢) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، ص٩٠.

(٥٣) القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، د ط، د ت، ج٣، ص٣.

(٥٤) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٩١م، ج٢، ص٨٨.

(٥٥) الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، العدة في أصول الفقه، ط٢، ١٩٩٠م، ج٢، ص٤١٩.

(٥٦) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م، ص٩٢.

(٥٧) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، مرجع سابق، ج٥، ص٢٦٥.

(٥٨) المرجع السابق، ج٥، ص٢٥١.

(٥٩) المرجع السابق، ج٥، ص٢٥٢.

(٦٠) الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المكتب الإسلامي، د ط، د ت، ج٢، ص٤٧٦.

(٦١) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٦.

(٦٢) مفلح محمد بن محمد بن مفرج، الفروع وتصحيح الفروع، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م، ج٧، ص٣٥٧.

(٦٣) مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج٥، ص٢٨٥، وجاء في كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج٩، ص٦٤١٤: «مَوَّلَه: إذا صيَّره ذا مال».

(٦٤) ساكر، محمد العربي، محاضرات في تمويل التنمية الاقتصادية، جامعة محمد خيضر، بسكرة الجزائر، ٢٠٠٦م، ص١٤.

(٦٥) حمزة الشيخي، وإبراهيم الجزراوي، الإدارة المالية الحديثة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٠. كما أن التمويل في الاقتصاد الإسلامي يُعرَّف بتعاريف قريبة من تعريف التمويل في النظام الاقتصادي العالمي، إلا أنه يُقيَّد بالضوابط الشرعية، ومن ذلك تعريف الدكتور منذر قحف للتمويل بقوله: التمويل المُباح أو الإسلامي هو تقديم ثروة عينية أو نقدية بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخصٍ آخر يُديرها، ويتصرَّف فيها لقاء عائدٍ تُبيحه الأحكام الشرعية.

تم بحمد الله