



فقه العصر

مجلة علمية محكمة

المجلد الأول • العدد الثاني • أبريل 2026

الأنساق المعيّارية لفقه الواقع

جدلية الفقه والقانون والأخلاق

”
نمذجة التشريع الإسلامي:
من فلسفة النص إلى
هندسة المحيا القيمي

”
ثنائية «العيب» و«الحرام»
دراسة في توظيف العرف
الاجتماعي لتحقيق المناط
الشرعي واستعادة
الفاعلية الأخلاقية

”
الفتوى في سياق فقه
العصر.. بين بيان الحكم
الشرعي وبناء الوعي
القيمي

”
الخطاب الحقوقي المعاصر حول المرأة
والطفل.. مقارنة في فقه الواقع بين
الأنساق الأخلاقية والفقهية والقانونية

”
شبكة العلاقات الاجتماعية بين الوازع
والرادع: دراسة في العلاقة بين الفقه
والقانون والعرف الاجتماعي في دولة
الإمارات العربية المتحدة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجلة معارج فقه العصر

جميع الحقوق محفوظة لمجلة معارج فقه العصر

الموقع الإلكتروني: <https://maarej.ch>

البريد الإلكتروني: info@maarej.ch

الهاتف: +41 76 496 99 97

(تصدر المجلة عن المجلس العالمي للمجتمعات (TWCC)
مدينة جنيف

(The journal is published by The World
Communities Council TWMCC)
City of Geneva

تعبر المواد المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها، ولا تتحمل
المجلة أي مسؤولية مادية أو معنوية أو قانونية بهذا الخصوص.



... الهيئة الاستشارية * ...

**2 - الأستاذ الدكتور
الخير عبد الباقي محمد**

أستاذ العلوم الإنسانية بجامعة الحكمة
- جمهورية نيجيريا -

**1 - الأستاذ الدكتور
إدريس الفاسي الفهري**

نائب رئيس جامعة القرويين
- المملكة المغربية -

**4 - الأستاذ الدكتور
عبد اللطيف بوعزيزي**

رئيس جامعة الزيتونة
- الجمهورية التونسية -

**3 - الأستاذ الدكتور
سلامة داوود**

رئيس جامعة الأزهر
- جمهورية مصر العربية -

**6 - الأستاذ الدكتور
هاشم جميل**

خبير شرعي في مجلس الإمارات
للإفتاء الشرعي

**5 - الأستاذ الدكتور
محمد أفشار**

نائب رئيس جامعة حمدر
- جمهورية الهند -

* تم الترتيب وفقاً للحروف الأبجدية



فقه العصر
مجلة علمية محكمة

رئيس التحرير

د. علي راشد النعيمي

مدير التحرير بالإنابة

أ. حسن محمد المرزوقي

سكرتير التحرير بالإنابة

أ. علياء العبدلله

هيئة التحرير*

2 - د. خالد خليفة الكعبي

1 - أ.د. أحمد السنوني

4 - أ.د. صلاح الدين السامرائي

3 - أ.د. سعيد البسطويسى

6 - د. يوسف حميتو

5 - د. محمد علي العبدلي

* تم الترتيب وفق الحروف الأبجدية

- كلمة رئيس التحرير 11
- نمذجة التشريع الإسلامي: من فلسفة النص إلى هندسة المحيا القيمي
— د. عمرو مصطفى الورداني 15
- شبكة العلاقات الاجتماعية بين الوازع والراذع: دراسة في العلاقة
بين الفقه والعرف الاجتماعي في الإمارات
— د. ماريلا الهطالي 59
- ثنائية (العيب) و(الحرام): دراسة في توظيف العرف الاجتماعي
لتحقيق المناط الشرعي واستعادة الفاعلية الأخلاقية
— د. ربحانة اليندوزي 87
- أسباب الامتثال الأخلاقي للتشريع: دراسة مقارنة للنظريات القانونية
بالمنظومة الفقهية
— د. حسن القصاب 175
- الخطاب الحقوقي المعاصر حول المرأة والطفل: مقارنة
شرعية-سوسيولوجية
— د. هشام بوشوش 207
- فقه الواقع المعاصر وإشكالية الأنساق المعيارية: دراسة في جدلية
الفقه والقانون والأخلاق
— د. جواد عمور 247

- **مكامن الأخلاقية في خطاب علماء أصول الفقه:**
دراسة في التأصيل والتطبيق
- 289 د. عبد الحكيم درقاوي
- **الفتوى في سياق فقه العصر بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي**
- 351 د. هشام العربي
- **مراجعات الكتب**
- التحديث والتقليد والهوية: تجميع الأحكام الإسلامية والممارسة القانونية في المحاكم الدينية الإندونيسية
- 417 إيويس نورليلاواتي
- الاختصاصات المرنة: القانون الاستعماري والشتات العربي في جنوب شرق آسيا
- 423 نور فضيلة يحيى
- أبو حنيفة والقيم الإنسانية في مذهبه
- 429 محمد يوسف موسى
- الحيل الفقهية بين الدين والسياسة والأخلاق
- 433 عبد الرؤوف روافي
- **استكتاب العدد الثالث العقيدة والفقه: تحولات العقل المسلم**
- 437 من سعة الامتثال إلى ضيق المعتقد
- **شروط النشر وسياسته بمجلة «معارج فقه العصر»**
- 441



افْتِتَا حَيْثُ الْعُدَّةِ

..... بقلم
.....

الدكتور
علي راشد النعيمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه..

تستكمل مجلة «معارج فقه العصر» في عددها الثاني رحلة البحث عن المسالك التي تعيدُ وصل النص الشرعي بمجالات الواقع المتشعب، مستصحبة يقينا مبناه على أن الفقه كائنٌ حيٌّ يتنفسُ من رئة تفاعله مع قضايا الإنسان المعاصر، ويتأسس على قواعد تهدفُ في غايتها الكبرى إلى بناءِ إنسانٍ متوازنٍ، يسكنُ الله في ضميره قبل أن تسكنَ الشريعةُ في دساتيره.

ليس غرضنا في هذه الافتتاحية أن نقدم الأبحاث وفق ترتيب معين، وإنما الغرض أن نطرح قضايا تخدم فكرة هذا السكن المنشود، وتتعامل مع بعد من المفروض أن يصاحب الفقه منذ بداية صناعته، إلى أن يصبح مادة يقدمها الفقيه إلى المجتمع، وهو بعد «الأخلاق» التي لم تكن يوما ملحقا إضافيا إلى بنية الفكرين الأصولي والفقهني، وإنما مثلت الجوهر الذي يمنح الاستدلال شرعيته، ويسدد مناهج الأحكام. وهنا يبرز بقوة ما نرومه من ربط العدد بالأنساق المعيارية لفقه الواقع المعاصر، من حيث كونها تكشف عن طبيعة البناء التشريعي وهو يدبر الجدلية المركبة بين الفقه والقانون والأخلاق، والتي تثبت أن علم أصول الفقه في حقيقته صياغة عقلية لقيم العدل والرحمة والحكمة والمصلحة، تنقل المكلفين من فلسفة النص إلى المحيا القيمي الذي يمثل رؤية كونية تهدف إلى توازن حياة الإنسان، وتعيد وصل الحكم بقيمته، والنص بمقصده، والقانون بظهيره الأخلاقي، وتبني في الفرد اليقين بأن الأحكام الشرعية هي تجليات لفطرته، مما يجعله يمثل طوعا واختيارا بالصورة التي تعبر عن سيادته على نفسه.

إن المحيا القيمي نموذجة تشريعية تمد الفرد بالبوصلة الأخلاقية اللازمة للتفاعل مع شبكة العلاقات الاجتماعية المعقدة، حيث يضطلع الوازع الديني المترجم في المحيا القيمي بدور الموجه الداخلي الذي يضبط إيقاع السلوك قبل اصطدامه بالرادع القانوني، ومن ثم، تتعزز لدى الفرد القدرة على قراءة العرف الاجتماعي قراءة واعية، فيحدد متى يكون العرف سندا للمروءة ومحققا للمناط الشرعي، ومتى يكون تابعا للهوى، مما يجعل الأنساق المعيارية الثلاثة موازين تمكن الفرد من مواءمة التزاماته الدينية مع متطلباته القانونية ومقتضيات واقعه الاجتماعي المتغير، خاصة حين يجد المكلف نفسه أمام ضرورة ملحة لردم الفجوة بين ما هو «حرام» شرعاً

وما هو «عيب» اجتماعياً، وذلك عبر استعادة فاعلية الأعراف السوية التي هي استظهار إنساني لمسالك تحمي حدود الشرع، وتصون الحاضنة الأخلاقية للمجتمع، وهو ما يجعل سلطان الاستهجان الجمعي حارساً يسبق أي سلطة أخرى في حماية منظومة القيم من كل أنواع السيولة التي تغزو المجتمعات الإنسانية نتيجة ما يفرضه الزمن من فلسفات ارتبطت حيناً بالجدثة وما بعدها، ثم بالعمولة وما بعدها، وما هي اليوم ترتبط بصورة صارخة بما تفرضه فلسفات ما بعد الإنسانية والتي تمثل الثورة الرقمية مظهراً من مظاهرها

إننا لا ننظرُ إلى قضايا الأسرة، والحقوق، والتحوّلات الاجتماعية، من جهة كونها ملفاتٌ عالقةٌ تحتاجُ لصدامٍ عند البعض، أو إلى حوارٍ لدى بعضٍ آخر، بين المرجعية الشرعية والخطاب الحقوقي الوافد، وإنما نراها مجالاً واسعاً للنظر المقصدي الذي يستوعبُ تعقيدات البنية الاجتماعية؛ فنغوص في تحولات القيم التي تعرفها الأسرة المسلمة، ونقارب إشكالات الخطاب الحقوقي حول المرأة والطفل ضمن الأنساق الأخلاقية والفقهية والقانونية، مؤكداً أن الفقه يمتلك من المرونة ما يؤهله لمعالجة الاختلالات الواقعة دون استلاب قيمي، ولحفظ تماسك الأسرة بوصفها المحضن الأول للتنشئة، إذ كلما ازداد الفضاء الرقمي سيولةً وانفتاحاً، تعاظمت حاجتنا إلى هندسة تشريعية تعيد الاعتبار للمروءة بوصفها ذكاءً اجتماعياً ورأس مالٍ رمزياً يحمي الإنسان، وتؤكدت راهنية تفعيل دور الفتوى في سياق فقه العصر باعتبارها أداة تسهم في تشكيل الوعي القيمي والذوق العام للمجتمع.

في هذا العدد، تتضافر الأبحاث والدراسات المقدمة، لتشكل مصفوفةً واحدةً؛ تبدأ من تأصيل القيم في الدرس الأصولي، مروراً بتفكيك إشكاليات العصر ونوازل التكنولوجيا، وصولاً إلى تقديم خارطة طريقٍ عمليةٍ لمأسسة الأخلاق، سواءً في الفضاء العام، أو في المنظومة القضائية، أو في المناهج التربوية.

إنَّ غايتنا التي لا نحيّد عنها هي أن نرى الفقه في هذا العصر وقد عاد سيرته الأولى؛ محفزاً للضمير، وبوصلةً للوعي، وحصناً للكرامة الإنسانية، يوازن بين حق الفرد ومصلحة المجموع، ويجمع بين دقة النص وسعة المقاصد، في رحلة معارج لا تتوقف عن البحث عن الرشيد في كل مستجدٍ ومستحدث.

مرحباً بكم في هذا العدد، الذي نأمل أن يشكل إضافةً نوعيةً في مسيرة استئناف البحث في واقع الفكر التشريعي الإسلامي المعاصر.

رئيس التحرير

نمذجة التشريع الإسلامي: من فلسفة النص إلى هندسة المحيا القيمي

د. عمرو مصطفى الورداني

مُلخَص البحث

يتناول هذا البحث إشكالية معرفية وحضارية جوهرية تتعلق بالانفصال البنيوي الذي أصاب المنظومة التشريعية المعاصرة بين دوائرها الثلاث: الفقه والقانون والأخلاق، وينطلق من مفهوم «نمذجة التشريع الإسلامي» بوصفه مدخلاً منهجياً كفيلاً بردم هذه الهوة وإعادة تشغيل النسق التشريعي وفق منطقته القيمي الأصيل.

تتمحور أطروحة البحث حول فكرة أن التشريع الإسلامي في جوهره ليس مدونة أحكام جزئية، بل هو منظومة قيمية متكاملة وُضعت ابتداءً لبناء الإنسان وتفعيل وازعه الداخلي قبل أن تلجأ إلى الرادع الخارجي؛ ومن ثَمَّ فإن أزمة التشريع المعاصر ترجع إلى انفكاك صلة الحكم بقيمته، وانفصال النص عن مقصده، وانقطاع القانون عن ظهيره الأخلاقي. والنمذجة بوصفها منهجاً هي الطريق من فلسفة النص إلى هندسة الامتثال؛ أي من القراءة الجزئية للأحكام إلى البناء الكلي للإنسان المتوازن والمجتمع المتماسك.

الكلمات المفتاحية: نمذجة التشريع، فلسفة النص، هندسة الامتثال القيمي، الوازع الداخلي، المقاصد الكبرى، جدلية الفقه والقانون والأخلاق.

التمهيد المعرفي:

أولاً: السياق المعرفي وأهمية الموضوع

يعيش المشهد التشريعي المعاصر حالة انفصال بنيوي حاد؛ إذ باعدت الحواجز المصطنعة بين الفقه والقانون والأخلاق حتى غدت كل دائرة تعمل بمعزل عن شقيقاتها، وهو ما أورث المنظومة التشريعية جفافاً روحياً هدّد فاعليتها؛ فالقانون بات يملك النفاذ إلى الضمائر بلا روح الأخلاق، والأخلاق قويت على التهذيب الفردي دون أن تملك سياج الأحكام والزاميتها، والفقه انكفأ على الجزئيات دون أن يتصل بالبناء الحضاري وسننه الكبرى ومنظومة قيمه وتشغيل مقاصده الكبرى. وانطلاقاً من هذا المأزق الذي حوّل الإنسان من كائن ممثل بوازع الضمير إلى كائن منقاد برادع السلطة، ومن بعده إلى مخلوق يتصف بالآلية؛ تأتي هذه الدراسة لتفحص السؤال الجوهرية: كيف يمكن إعادة توظيف «نمذجة التشريع الإسلامي» بوصفها مدخلاً منهجياً يُعيد وصل الفقه بالقانون بالأخلاق، وينقل التشريع من مجرد أحكام إلى «هندسة محيا قيمي» تبني

الإنسان وتُفَعِّل ضميره وتؤسس لمجتمع تصبح فيه الشريعة ثقافةً حية لا إلزامًا خارجيًا.

ثانيًا: إشكالية البحث وأسئلته

تمهض إشكالية هذا البحث على محور مركزي: لماذا لم ينتج التشريع القانون العادل، ولم يُنتج القانون الامتثال الحقيقي، ولم يُنتج الامتثال البناء الأخلاقي الحضاري؟ وللإجابة عن هذا المحور تتفرع الأسئلة الآتية:

1. ما طبيعة النسق القيمي الذي أسس عليه التشريع الإسلامي بناءه في أصله؟ وما مظاهر الاختزال الذي أفقده هذا النسق؟
2. ما المقصود بـ«نمذجة التشريع» بوصفها مفهومًا منهجيًا؟ وكيف تختلف عن القراءة الجزئية للأحكام؟
3. كيف يتحول التشريع عبر النمذجة من نص مقروء إلى وازع داخلي مَعِيش؟ ومن حكم مصوغ إلى ثقافة مجتمعية سائدة؟
4. ما دور القيم الأربع الكبرى - العدل والرحمة والحكمة والمصلحة - في إعادة تشغيل النسق التشريعي وضبط العلاقة بين الفقه والقانون والأخلاق؟

ثالثًا: فرضية البحث

ينطلق البحث من فرضية مركزية مؤداها: أن أزمة التشريع المعاصر ليست أزمة نصوص ناقصة ولا اجتهاد معدوم، بل هي أزمة نسق مكسور؛ نسق انفصلت فيه الأحكام عن القيم، والظواهر عن البواطن، والفقه عن مقاصده الحضارية. وأن الخروج من هذه الأزمة لا يتم بالمزيد من التفصيل الجزئي، بل بإعادة بناء كلية منهجية عبر ما نسميه «نمذجة التشريع» التي تُعيد للنص ارتباطه بالإنسان، وللحكم ارتباطه بالقيمة، وللقانون ارتباطه بالأخلاق.

رابعًا: المنهج

يعتمد البحث منهجًا تحليليًا تركيبياً مقاصدياً يجمع بين: التأصيل الشرعي والفلسفي للمفاهيم، والتحليل النقدي لمسار التشريع تاريخاً وواقعاً، وبناء تصور نظري متماسك يستخرج من «النمذجة» آلية لإعادة توصيل الفقه بالقانون بالأخلاق، مع التركيز على البعد الإجرائي لهذا المسعى، لا على الوصف والتقرير فحسب.

المبحث الأول: التشريع الإسلامي بين فلسفة النص وأزمة الانفصال المعياري

المطلب الأول: التشريع الإسلامي بوصفه نسقاً قيمياً متكاملًا

من الخطأ المنهجي الجسم تناول التشريع الإسلامي بوصفه مجرد مدونة أحكام فقهية أو منظومة جزاءات قانونية؛ فالتشريع الإسلامي في أصله الفلسفي العميق رؤية كونية شاملة تهدف إلى بناء الإنسان وتوازن حياته بين الروح والمادة، وبين الفرد والمجتمع، وبين الدنيا والآخرة؛ إنه منظومة تجعل من الإنسان مركزاً للأكون، لا كمسيطر عليها، ولكن كحامل لأمانة العمران بها، محاطاً بمقاصد تحفظ وجوده وكرامته، وتستنهض طاقاته لإعمار الأرض وفق نسق قيمي متكامل. وقد عبّر الإمام الشاطبي عن هذه الرؤية في قوله: «الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل»⁽¹⁾، وهذا التصور يجعل التشريع ليس مجرد قيد على السلوك، بل أداة ديناميكية تحقق العدل والرفعة الإنسانية في مساقهما الزمنيين المختلفين. وفي السياق ذاته يقرر الإمام ابن القيم أن «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»⁽²⁾، مما يؤكد أن الأحكام ليست غاية في ذاتها، بل هي وسائل لتحقيق مقاصد أعمق وأشمل، مع ضرورة التنبيه على أن مفهوم مصالح العباد الذي يُغزل فيه ما بين الدنيوي والأخروي يجعل من الأحكام وسائل لغايات أكثر ارتباطاً بالمعنى والقيم من اكتفائها بالإجراء والسلوك.

أولاً: الأخلاق سابقة على الأحكام وجوداً وتأسيساً

التشريع الإسلامي لا يبدأ بالحكم بل يبدأ بالقيمة؛ وهذا يظهر بجلاء في قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات)⁽³⁾، وكذلك القاعدة الأصولية (الحكم يدور مع علامته وجوداً وعدماً)؛ حيث تؤكد أن العلة - وهي معنى - أساس الحكم ومبرر وجوده، والنظر في تاريخ التنزيل يكشف عن أن المرحلة المكية التي امتدت ثلاثة عشر عاماً كانت مرحلة تأسيس قيمي صرّف؛ تكريس للإيمان، وبناء للوابع الداخلي، وتشكيل للضمير قبل أن تُسنَّ الأحكام وتُفرض التكاليف؛ هذا ما يؤكد تدريج تحريم الخمر الذي بدأ بالتلميح وانتهى بالتصريح عبر مراحل تربوية متتالية؛ لأن المقصود

1 - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ط1 (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م)، 6-5/2. وانظر: ص364.

2 - محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م)، 15-14/3.

3 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، برقم (1)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، برقم (1907). واللفظ للبخاري.

ليس مجرد الامتثال الخارجي بل إعادة تشكيل الداخل الإنساني.

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30].

فالشريعة مستنبطة من الفطرة ومُصَوِّبةٌ لها في آنٍ واحد؛ فقد علمنا رسول الله ﷺ ذلك في قوله: (كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ)⁽¹⁾، وهذا يعني أن القيم المُودَّعة في التشريع ليست مفروضة من خارج طبيعة الإنسان، بل هي استدعاء لجوهره الأعماق، وحين يُدرك الإنسان هذه الحقيقة تتحول الأحكام من قيود خارجية إلى تعبير طبيعي عن ذاته الأصيلة.

ثانياً: التشريع منظومة متكاملة لا مجرد مجموع جزئيات

تقوم فلسفة التشريع الإسلامي على ثلاثة أعمدة متكاملة: المقاصد الكبرى التي تعمل على تحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع، وبين القيم الروحية والحاجات المادية؛ والسنن الإلهية التي تربط بين أحكام الشريعة وسنن الكون وقوانينه الثابتة مما يمنحها مرونة واستدامة؛ والاتساق مع الفطرة الإنسانية الذي يجعل التشريع خطاباً يُفهم فطرياً قبل أن يُفهم نصياً⁽²⁾.

وهذه الأعمدة الثلاثة تجعل التشريع منظومةً تعمل في مستويات متوازنة: مستوى الحكم الجزئي، ومستوى المقصد الكلي، ومستوى القيمة الحضارية. وانتظام هذه المستويات معاً هو الذي يُنتج المحيا الحقيقي من خلال الامتثال الذي يصدر عن يقين داخلي لا عن خوف خارجي.

المطلب الثاني: مظاهر اختزال التشريع المعاصرو انفصال الفقه والقانون والأخلاق

على امتداد القرون الحديثة تعرضت فلسفة التشريع الإسلامي لتحولات هائلة نزعت عنها بُعدها الحضاري، وحصرتها في دوائر ضيقة أفقدتها فاعليتها. ويمكن رصد هذه التحولات في ظواهر أربع متشابكة:

أولاً: الاختزال الفقهي

تم التعامل مع التشريع بوصفه منظومة أحكام تفصيلية دون ربطها برؤية كونية متكاملة؛

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المسلمين، برقم (1385)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، برقم (2658). واللفظ للبخاري.

2 - محمد سعيد رمضان البوطي، السنن الإلهية في المجتمعات والحكومات والأفراد: سلسلة محاولات لضبط مسيرة المجتمع الإنساني، ط4 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ ودمشق: دار الفكر، 1415هـ/1994م)، ص50-55؛ ومحمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الحبيب بن الخوجة، ط1 (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م)، 167/2-170.

وأدى ذلك إلى تهميش المفهوم الحضاري للمقاصد الكبرى، والتركيز على ظاهر الحكم مع إهمال باطنه وروحه، وهو العمق الذي أمرنا رسول الله ﷺ بالبحث عنه في عملية التوغل التشريعي؛ حيث قال: (فأوغلوا فيه برفق)⁽¹⁾؛ فتحوّل الاجتهاد في أحيان كثيرة من استخراج المعاني الحياتية الكبرى عبر التوغل التشريعي إلى الترفع في الجزئيات دون رؤية جامعة.

ثانيًا: التسييس والتوظيف الأيديولوجي

انزلت المقاصد الكبرى للشريعة من كونها أدوات لحفظ مصالح البشر إلى كونها مُسوِّغات لخدمة أجندات سياسية وكيانات أيديولوجية متصارعة؛ فغابت روح القيم واحتل مكانها صراع التأويلات، حتى تحول النص من مصدر للهداية إلى خادم للتحيزات الشخصية والمصالح الفئوية.

ثالثًا: إضعاف المرجعية الاجتهادية

استُهدف الاجتهاد الفقهي بتصويره كأداة للحفاظ على الماضي فقط دون قدرة على التعامل مع قضايا العصر، في حين استُهدف العلماء المجتهدون في مرجعيتهم الأخلاقية والفكرية؛ فأدى إلى تقليص ثقة المجتمع بدور العلم الشرعي بوصفه مرجعيةً للاحتكام في القضايا الكبرى، مما أفسح المجال لصعود الفردانية المطلقة وتسطيح المعرفة الدينية.

رابعًا: الجمود في مواجهة الانفلات

وجد التشريع نفسه محاصرًا بين قطبين متطرفين: جمود فقهي يرفض التجديد والاجتهاد ويعزل التشريع عن قضايا العصر، وحداثة متطرفة تسعى لتفكيك المرجعية الدينية جذريًا ودفع المجتمع نحو النسبية المطلقة؛ وفي هذا الصراع ضاع البُعد الحضاري للتشريع وانفصلت الأحكام عن القيم.

المطلب الثالث: مآلات هذا الانفصال على الإنسان والمجتمع والامتثال

حين ينكسر النسق التشريعي وتنفصل عناصره تتراكم الأزمات وتتفاقم المآلات، ولا نتحدث هنا عن أزمات نظرية، بل عن أزمات حضارية موجوعة تمس الإنسان في صميم حياته.

1 - أخرج أحمد في مسنده، برقم (13052).

أولاً: أزمة المحيا: من الضمير إلى الرادع

حين فصل القانون عن الأخلاق تحوّل الامتثال من فعل إرادي يصدر عن يقين داخلي إلى استجابة شرطية تُثار بحضور الرقيب الخارجي وتسقط بغيابه؛ وهذا يعني أن أي منظومة تشريعية لا تظهر أخلاقي لها تحتاج إلى شرطي خلف كل مواطن، وهو ما لا تستطيعه أي دولة في العالم، وفي مقابل ذلك يُقدم لنا حضرة النبي ﷺ المنهج الصحيح حين قال: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)⁽¹⁾، أي أن يعيش الشخص المؤمن في حضور قلبي، وحالة حياء دائم وأنس بالله؛ فلا يحتاج إلى رادع خارجي لكي يكون ملتزماً بمكارم الأخلاق.

ثانياً: أزمة المجتمع: انفراط العيش المشترك

حين تحولت الشريعة إلى مجال للصراع بدلاً من أن تكون أداةً للتوافق ضعف النسيج الاجتماعي؛ فالدين الذي كان يُفترض أن يكون جامعاً للمتنوعين على قيم مشتركة صار راية يرفعها كل فريق ضد الآخر، وغاب دور المجتمع المحضن الذي يصون الفرد ويهذبه بسلطة الحياء والعرف الصالح قبل أن تتدخل الدولة بسلطة العقاب.

ثالثاً: الأزمة الأخلاقية: موت القيم بلانسق

الابتعاد عن فلسفة التشريع أضعف الالتزام بالقيم العليا مثل العدل والرحمة والتكافل. وأفرز خطاباً اتهمياً يستخدم ظاهر النصوص للحكم على الآخرين بدلاً من توظيف باطنها لبناء الذات؛ وأصبح الحكم الفقهي وليد تحيُّز فكري لا اجتهد علمي، فيما تحوّل النص من مصدر للهداية إلى خادم للتحيزات الشخصية، وهذا ما يُخالف المقصد الجوهرى الصريح من البعثة؛ حيث قال ﷺ: (إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق)⁽²⁾.

المبحث الثاني: النمذجة التشريعية مدخلاً إلى هندسة المحيا القيمي

المطلب الأول: مفهوم النمذجة التشريعية ووظيفتها المنهجية

أولاً: ما النمذجة؟

النمذجة في التشريع الإسلامي ليست عملية تفكيك تحليلي للنصوص، بل هي بناء كلي

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، برقم (50). ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإيمان ما هو وبين خصاله، برقم (9). واللفظ للبخاري.
2 - أخرجه أحمد في مسنده، برقم (8952)؛ والبخاري في الأدب المفرد، برقم (273).



يتعامل مع النصوص بوصفها أطرًا فلسفية تُنتج رؤى تطبيقية لحياة الإنسان والمجتمع، إنها قراءة حضارية وبنائية للشريعة تستخرج منها نماذج تشغيلية تصلح لتنظيم العلاقات وتوجيه السلوك وبناء المؤسسات.

والفرق بين القراءة التقليدية للنصوص والنمذجة هو الفرق بين استخراج الحكم الجزئي واستخراج النموذج الكلي؛ فحديث (إن مثل المؤمن مثل الشجرة لا

يسقط ورقها فما هي؟ قال: فقالوا وقالوا فلم يُصيبوا وأردت أن أقول: هي النخلة فاستحييت فقال النبي ﷺ: هي النخلة⁽¹⁾ مثلاً لا يعطينا حكماً فقهياً، بل يعطينا نموذجاً فلسفياً للتطور الإنساني المتدرج والمستدام الذي يربط الفرد ببيئته ومجتمعه وزمنه، وهذا النموذج يمكن توظيفه في التعليم والتنمية والقيادة والتشريع.

ثانياً: وظيفة النمذجة المنهجية

تؤدي النمذجة وظائف منهجية متعددة لا يمكن للقراءة الجزئية التقليدية أداؤها: أولاً: تُعيد وصل الأحكام بمقاصدها ومعانيها الحياتية، فيصبح الحكم مفهوماً في سياقه الحضاري الكلي لا معزولاً في موضعه الجزئي.

ثانياً: تُتيح الانتقال بين مستويات التجريد المختلفة: من النص إلى المبدأ إلى النموذج إلى التطبيق، مع الحفاظ على الانسجام في كل مستوى.

ثالثاً: تُمكن من التجديد دون الانقطاع؛ فالنموذج أكثر مرونة من الحكم الجزئي؛ لأنه يحمل الروح لا مجرد الصورة، فيمكن تطبيقه في سياقات متجددة دون تحريف.

رابعاً: تبني الوازع الداخلي؛ لأنها تربط الإنسان بمعنى ما يفعل لا بمجرد صورة ما يفعل؛

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب قول المحدث: حدثنا وأنبأنا وأخبرنا؛ ومسلم في صحيحه، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب مثل المؤمن مثل النخلة، برقم (2811).

فحين يفهم المسلم أن الصلاة «نموذج» للانتظام والحضور والتواصل مع المطلق يصير امتثاله لها مختلفاً كيقاً عن امتثال مَنْ يؤديها مجرد عادة أو خوفاً من عقوبة.

ثالثاً: مصادر النمذجة في التراث الإسلامي

تستمد النمذجة أصولها من الأسلوب النبوي في التعليم عبر الصور والأمثال، فحديث المؤمن للمؤمن كالبنیان يشد بعضه بعضاً⁽¹⁾ ليس مجرد حكم أخلاقي جزئي، بل هو نموذج كامل للتماسك الاجتماعي وتوزيع الأدوار وتكامل الكفاءات.

وحديث الإمامة في الصلاة (يَوْمُ الْقَوْمِ أَقْرُوهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدُمُهُمْ هَجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهَجْرَةِ سَوَاءً فَأَقْدُمُهُمْ سِنًّا)⁽²⁾ ليس مجرد حكم تعبدي، بل هو فلسفة كاملة للقيادة القائمة على الكفاءة والتخصص والتجربة لا على المحسوبية والمكانة الشخصية، كذلك حديث (...وَتُؤَمِّطُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ صَدَقَةٌ)⁽³⁾ ليس مجرد فضيلة فردية، بل هو نموذج كامل للمسؤولية المجتمعية والتكافل بين الأفراد في المجال العام.

كذلك المقاصد الكبرى للخمس للشريعة - حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال - ليست في جوهرها قائمة بنود، بل هي نموذج فلسفي متكامل للوجود الإنساني المتوازن يجعل من الإنسان مركزاً ترعاه الشريعة في أبعاده الروحية والنفسية والعقلية والاجتماعية والمادية في آنٍ واحد.

المطلب الثاني: من النص إلى الإنسان: بناء الوانع الداخلي وتحرير الفطرة

الامتثال الحقيقي لا يُبنى بالرادع الخارجي وحده. هذه الحقيقة التي كرّسها القرآن الكريم في مرحلة التنزيل وجسدها النبي ﷺ في منهجه التربوي هي المنطلق الذي تقوم عليه فكرة الوانع الداخلي في التشريع الإسلامي.

- 1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، (481)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، (2585).
- 2 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة، (673).
- 3 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب من أخذ بالركاب ونحوه، (2989)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، (1009) باختلاف يسير.

أولاً: التمييز بين الوازع والرادع

الوازع هو الباعث الداخلي الذي يدفع الإنسان إلى الفعل الصالح انطلاقاً من يقينه وقيمه وضميره، في حين أن الرادع هو القوة الخارجية التي تكبح السلوك السيئ بالعقوبة أو التهديد بها، ولا شك أن المنظومة التشريعية السليمة تحتاج إلى كليهما، لكن الأزمة تقع حين يلغى الوازع الداخلي ويكتفى بالرادع الخارجي.

فحين يتحول المُكَلَّف من «فقه المراقبة» - يشعر بأن الله يراه فيستحي ويتقي - إلى «فقه الإفلات» - يدرك أن القانون لن يثبت عليه أو أنه سيتهرب بطريقة ما مثلاً؛ ينتج المجتمع جيلاً من الممثلين شكلياً المتحيزين لانتهاك القانون لحظة غياب الرقيب؛ وهذا بالضبط ما آل إليه كثير من المجتمعات التي فصل فيها القانون عن ظهيره الأخلاقي.

وقد نبّه رسول الله ﷺ إلى مركزية الوازع الداخلي حين أخبر أن الله لا ينظر إلى الظاهر في قوله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ)⁽¹⁾، مؤسّساً بذلك لفلسفة تشريعية تُقدِّم باطن الإنسان على ظاهره.

ثانياً: كيف تبني النمذجة الوازع الداخلي؟

النمذجة تبني الوازع الداخلي عبر آلية مزدوجة: من جهة أولى تُظهر المعنى الكامن خلف الحكم، ومن جهة ثانية تربط هذا المعنى بفطرة الإنسان وحاجاته الوجودية الأعمق. حين يُقدِّم الصوم مثلاً لا بوصفه تكليفاً إلزامياً فحسب، بل بوصفه نموذجاً لتربية الإرادة وتحرير الإنسان من عبودية الشهوات، يصير الامتثال له تعبيراً عن سيادة الإنسان على نفسه، وحين تُقدِّم الصدقة بوصفها نموذجاً للكرم الذي يُحرر القلب من عبودية المال ويُعيد توزيع الطاقة الاجتماعية، يصبح إنفاق المال رُقيّاً نفسياً لا ثقلاً؛ وهكذا تتحول الأحكام من قيود خارجية إلى أدوات تحرّر داخلي.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، فالصلاة ليست تكليفاً فحسب، بل هي نموذج تطهيري يُنتج أثراً أخلاقياً في الوجدان والسلوك، وهذا بالضبط ما تعنيه النمذجة: استخراج الأثر

1 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله، برقم (2564).



أزمة التشريع المعاصر ليست أزمة نصوص ناقصة ولا اجتهد معدوم، بل هي أزمة نسق مكسور

التكويني للعبادة وبناء الإنسان به⁽¹⁾.

ثالثاً: مركزية الإنسان في النمذجة
التشريعية

إن شعار التشريع الإسلامي في بعده
النمذجي هو «البشر قبل الحجر»؛ أي أن بناء
الإنسان مقدّم على أي بناء مادي؛ فالإنسان
في التشريع الإسلامي ليس محلاً للتكليف

فحسب بل هو محور التشريع ومقصده وغايته الأولى باعتباره محلاً للتربية والتزكية الربانية؛
ومن هذا المنطلق يمكن تصوير نموذج أُسميه: «شجرة الإنسان الحضاري» في التشريع
الإسلامي: فالجذور هي القيم والمقاصد الكبرى للشريعة، والجذع هو السنن الإلهية التي تحكم
حركة الإنسان والمجتمع، والفروع هي الأحكام والنماذج التطبيقية التي تُثمر في كل سياق
بحسب مقتضياته.

المطلب الثالث: من الحكم إلى الثقافة: كيف تتحول الشريعة إلى محضن اجتماعي حي؟

الامتثال الفردي في حد ذاته لا يبني حضارة؛ الحضارة تبنّيها ثقافة سائدة تتجسد فيها القيم
في العلاقات والعادات والمؤسسات حتى لا يحتاج الفرد إلى جهد استثنائي كي يلتزم بها؛ بل
يحتاج إلى جهد استثنائي كي يتجاوزها، وهذه هي المرتبة العليا للامتثال والمجيا القيمي: أن تصير
الشريعة ثقافةً حية تُنتج المناعة الاجتماعية الذاتية.

أولاً: جدلية الحرام والعيب: حين يُصبح الانتهاك وصمةً اجتماعية

التشريع الإسلامي يحقق تأثيره الأعمق حين يحدث التطابق التام بين ما تنهى عنه الشريعة
وما ينبذه المجتمع بعُرفه وحيائه؛ فحين يتحول انتهاك الحكم الشرعي من كونه مخالفة قانونية
إلى كونه سقوطاً اجتماعياً وأخلاقياً يكتسب التشريع قوة ردعية مضاعفة تتجاوز قدرات أي
جهاز رقابي.

وهذا التطابق بين الحرام والعيب لا يصنعه القانون وحده، بل يصنعه المجتمع حين يُرتي

1 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 3/53-55. وانظر: ربيع العبادات،
كتاب أسرار الصلاة ومهماتها.

أبناءه على قيم الحشمة والكرامة والمروءة؛ وحين يُهدد الإخلال بها لا العقوبة الخارجية فحسب، بل المكانة الاجتماعية والثقة المتبادلة.

ثانياً: دور المجتمع في تحويل الشريعة إلى ثقافة

المجتمع وسيط حضاري لا يُستغنى عنه في تحويل الأحكام إلى ثقافة؛ فهو يُترجم المبادئ إلى أعراف، والأعراف إلى عادات، والعادات إلى طبع ثانٍ؛ ويشير المحور الثالث من هذا العدد إلى «المحضن الاجتماعي» بوصفه سرّاً للمناعة المزدوجة التي تتشكل حين يلتحم حكم الشرع بعُرف المجتمع؛ ومن ثمَّ فإن النمذجة التشريعية لا تكتمل في المراكز العلمية والمحاكم فحسب، بل تكتمل في البيوت والمدارس والمساجد والأسواق؛ وهذا يعني أن إعادة بناء الثقافة التشريعية مشروعٌ مجتمعي شامل يشمل التربية والتعليم والإعلام والمؤسسات المدنية.

ثالثاً: «علم اجتماع التشريع» مشروعاً معرفياً مستحدثاً

ثمة حاجة ماسّة لتأسيس علم جديد يمكن تسميته «علم اجتماع التشريع» يتخذ من القيم غايةً ووسيلةً لفهم دور التشريع في بناء الإنسان والمجتمع؛ هذا العلم - الذي أنادي به - يعيد وضع الإنسان في مركز التشريع ويدرس آليات تحوُّل الأحكام إلى ثقافة وتحوُّل الثقافة إلى طبع جمعي، ويرصد مواطن الانهيار والتماسك في هذه المسيرة.

هذا العلم لن يكون بديلاً عن الفقه، بل امتداداً طبيعياً له؛ يسأله لا عن صحة الحكم فحسب، بل عن آليات تحقق مقصده في الواقع المجتمعي، ويستعين بعلم الاجتماع والنفس والتربية في خدمة أهداف مقاصدية أصيلة.

أي أنه، علم يدرس آليات تحوُّل الأحكام إلى ثقافة وتحوُّل الثقافة إلى طبع جمعي؛ وقد أشار مالك بن نبي إلى ما يُشبه هذا المعنى حين تحدث عن «القابلية للحضارة» بوصفها شرطاً يسبق الحضارة ذاتها وذلك في مقابلة «القابلية للاستعمار»⁽¹⁾.

المبحث الثالث: مصفوفة القيم الكبرى وإعادة تشغيل النسق التشريعي

إذا كانت النمذجة هي المنهج فإن القيم الأربع الكبرى - العدل والرحمة والحكمة والمصلحة - هي المحتوى والمضمون. وهي ليست قيماً متوازية متساوية، بل تُشكِّل معاً «مصفوفة تشغيل»

1 - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، ط3 (دمشق: دار الفكر، 1408هـ/1988م)، ص95-100. قوله: «الحضارة هي الإنسان مضاعفاً إلى التراب والزمن».

للتشريع يضبط بعضها بعضاً ويُعَدِّل بعضها بعضاً ويكمل بعضها بعضاً؛ وهذه المصفوفة هي التي تُعيد ضبط العلاقة بين الفقه والقانون والأخلاق.

المطلب الأول: مركزية العدل في شرعية التشريع

العدل ليس قيمةً من بين قيم التشريع الإسلامي، بل هو شرط شرعيته؛ إذ لا تشريع بلا عدل، ولا فقه بلا عدل، ولا قانون بلا عدل. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90].

وقد جمع ابن القيم بين العدل والمصلحة في تعريف جوهري لطبيعة التشريع حين قال: «فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»⁽¹⁾؛ وهذا تقرير صريح بأن العدل ليس نتيجة التشريع، بل شرط كونه تشريعاً أصلاً.

أولاً: العدل التشريعي مكمل للعدل القانون

ثمة حاجة جوهريّة يحتاج إليها العدل القانوني بمفهومه الحديث ويوفرها له العدل التشريعي في الإسلام؛ فالعدل القانوني الوضعي عدل إجرائي يقوم على المساواة الشكلية أمام القانون والتطبيق المتماثل للنصوص، أما العدل التشريعي الإسلامي فعدل مقاصدي يسأل دائماً: هل حقق التطبيق الغاية التي شُرِّعَ من أجلها؟ هل عاد على الناس بالمصلحة لا بالمشقة؟ هل راعى الضعيف والمحتاج قبل أن يُطبق على القوي والمقتدر؟

وهذا التكميل هو المدخل لفهم كيف يمكن للتشريع الإسلامي أن يضيف بعداً قيميّاً للجمود القانوني الصارم دون أن يسقط في الانتهازية التأويلية؛ فالعدل المقاصدي يُراجع الحكم الجزئي دائماً في ضوء مقصده الكلي.

ثانياً: وجود الفقه والقانون رهينٌ بحضور العدل الأخلاقي

الإشكالية الكبرى التي يطرحها هذا المحور هي: إلى أي حدّ يرتهن وجود الفقه والقانون بحضور العدل الأخلاقي؟ والجواب من منظور التشريع الإسلامي أنهما يرتئنان به ارتباطاً كاملاً؛ فما لا يتصف بالعدل لا يسمى تشريعاً وإن تدنّى بعباءة النصوص؛ وهذا يعني أن القانون الذي

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين، 3/3. قال ابن القيم: «فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل».



هل يحتم علينا النسق الإسلامي اعتبار الرحمة ومراعاة الضعف البشري أصولاً تشريعية ثابتة لا مكرمات عابرة؟

يُطَبَّق في غير موضعه أو يُستخدم أداةً للظلم يفقد شرعيته الفقهية حتى وإن كان مستنداً إلى نص صريح.

المطلب الثاني: الرحمة بوصفها روح الفقه والقانون

الرحمة في التشريع الإسلامي ليست مجرد عاطفة رقيقة تُخَفَّف من صرامة الحكم، بل هي أصلٌ تشريعي ثابت يُحدد طبيعة العلاقة بين الشريعة والإنسان. فالله تعالى أرسل حضرة النبي ﷺ «رحمةً للعالمين»، ولم يقل «شريعةً للمسلمين» فحسب، وهذا يعني أن الرحمة بُعدٌ كوني في رسالة الإسلام يتجاوز حدود المعتقد الديني.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

أولاً: الرحمة كشرط أصيل لا مكرمة عابرة

يطرح هذا العدد سؤالاً عميقاً: هل يحتم علينا النسق الإسلامي اعتبار الرحمة ومراعاة الضعف البشري أصولاً تشريعية ثابتة لا مكرمات عابرة؟ والجواب من مقتضيات الفلسفة الإسلامية التشريعية: نعم. فالرحمة ليست استثناءً يُمنح في حالات خاصة، بل هي روح الأصل التشريعي، الذي يُقرأ كل حكم جزئي في ضوءه.

وقد ذهب الإمام الشاطبي مثلاً في كلامه عن المقاصد إلى أن «الشريعة جاءت لمصالح العباد»⁽¹⁾، وهذا يعني أن المصلحة الإنسانية ليست قيداً خارجياً يُراعى أحياناً، بل هي الغاية الأصلية التي تدور حولها كل التشريعات؛ ومن ثمَّ فإن تشريعاً يعود على الناس بالمشقة ولا يُراعي ضعفهم البشري يكون قد انقلب على نفسه وخرج من دائرة الشريعة.

ثانياً: أثر الرحمة في العلاقة بين الفقه والقانون

حين تدخل الرحمة روحاً في التشريع تتغير طبيعة العلاقة بين الفقه والقانون؛ فالقانون الذي لا رحمة فيه يصبح آلة للقمع حتى وإن كان عادلاً في صياغته؛ والفقه الذي لا رحمة فيه يصبح أداةً للتعذيب النفسي حتى وإن كان صحيحاً في استدلاله؛ أما حين تسري الرحمة في كليهما فيصبح القانون

1 - الشاطبي، الموافقات، 2/ 25. ونصه: «وضعت الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل، وعلى هذا الوجه لا يتخلف مقتضاها».

راعياً والفقهاء مُعيناً، وتتحول العلاقة بين المُكَلَّف والمُكَلِّف من علاقة أمر ونهي إلى علاقة رعاية وبناء.

المطلب الثالث: الحكمة والمصلحة معياراً للرشد التشريعي

أولاً: الحكمة: وضع كل شيء في موضعه

الحكمة في اللغة: إتقان الشيء وإحكامه، وفي الاصطلاح التشريعي: إدراك المناسبة بين الحكم وسياقه ووضع كل تشريع في موضعه الصحيح. والحكيم من المشرِّعين من يعرف أين يُطَبَّق أي حكم وكيف يُوازن بين اعتبارات متعارضة دون أن يُلغي أيّاً منها.

والإشكالية التي يُثيرها هذا العدد: هل يقع التشريع الذي يُطَبَّق في غير موضعه - ضد الحكمة - موقع الحكم الفاقد للمشروعية وإن تدبَّر بعباءة النصوص؟ والجواب من منظور المقاصد: نعم؛ فالحكمة شرط لصحة التطبيق لا مجرد استحسان. وتطبيق حكم صحيح في سياق لا يناسبه يُنتج نقيض مقصوده وينقلب على أهدافه.

ثانياً: المصلحة: معيار العودة إلى الإنسان

المصلحة في الاصطلاح المقاصدي ليست المنفعة الفورية الضيقة، بل هي المصلحة الشاملة المستدامة التي تراعي الفرد والجماعة والحاضر والمستقبل، وقد ربط الإمام الغزالي المصلحة بالمقاصد الخمسة الكبرى، مُقرِّراً أن ما حفظ هذه المقاصد فهو مصلحة وما أضرَّ بها فهو مفسدة، وأوضح الإمام الغزالي في المستصفى: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو جلب مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة»⁽¹⁾، وهو ما يؤكد المعنى الذي ننطلق منه وينفي الخلط مع المصالح النفعية.

والسؤال العملي الذي تطرحه المصلحة في كل حكم: هل هذا التشريع يعود على الناس بالخير الحقيقي المستدام؟ وإذا كان الجواب بالنفي فالتشريع محل مراجعة حتى وإن كان له سندٌ نصي ظاهر، وهذا لا يعني التخلي عن النص، بل يعني قراءته في ضوء غايته لا في ضوء حرفيته فحسب.

1 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1993م، 1/174-175، وانظر: ص636).

المطلب الرابع: نحو تصور تكاملي للامتثال والمحيا القيمي

أولاً: القيم تتكامل لا تتصارع

الخطأ الفلسفي الشائع هو تصوير القيم الأربع - العدل والرحمة والحكمة والمصلحة - متنافسة بحيث يعني تطبيق إحداها التنازل عن الأخرى. والحقيقة أنها متكاملة؛ فلا رحمة دون عدل وإلا تحوّلت محاباةً، ولا عدل دون رحمة وإلا تحوّل قسوة، ولا حكمة دون مصلحة وإلا تحوّلت براغماتية، ولا مصلحة دون حكمة وإلا تحوّلت انتهازية.

والمُشرّع الرشيد هو الذي يعرف كيف يُشغّل هذه القيم معاً في كل موقف؛ يُحدد القيمة المحورية ويُسند إليها القيمة المساندة المناسبة. فحين تكون العدالة هي القيمة المحورية تكون الرحمة قيمةً مساندة تمنع العدل من الانقلاب إلى قسوة. وحين تكون الرحمة محوراً تكون الحكمة مساندة تمنعها من الانزلاق إلى تفريط.

ثانياً: هندسة المحيا القيمي: من الحكم إلى الإنسان إلى المجتمع

إذا جمعنا ما تقدم وضحت معالم «هندسة الامتثال والمحيا القيمي» بوصفها مشروعاً متكاملًا لتجديد العلاقة بين التشريع والإنسان. هذه الهندسة تقوم على مستويات ثلاثة متداخلة:

المستوى الأول- الفقه القيمي: إعادة قراءة النصوص قراءةً تُبرز روحها ومقصدها وتعيد وصل الأحكام بالقيم. وهذا يتطلب اجتهاداً مقاصدياً متجدداً يُعيد ترتيب الأولويات ويُصحح التشوهات التي أفرزتها قرون من الاختزال والتسييس عبر الإسلام السياسي.

المستوى الثاني- بناء الوازع: توظيف النمذجة لبناء الإنسان من الداخل بحيث يصبح الامتثال صادراً عن قناعة ذاتية ومحبة وإيمان لا عن خوف وإجبار - كما هو عند أصحاب التدين الكمي⁽¹⁾. وهذا يستلزم ثورةً في مناهج التعليم الديني والتربية الأخلاقية.

المستوى الثالث- بناء المجتمع المحضن: إعادة تفعيل دور المجتمع كمحضن أخلاقي يضبط السلوك بسلطة الحياء والعرف الصالح، بحيث تلتحم ثقافة المجتمع بقيم الشريعة ويصبح الانتهاك وصمةً اجتماعية قبل أن يكون جريمةً قانونية.

1 - أقصد بالتدين الكمي: هو اتجاه في ممارسة الشعائر الدينية أو النظر إليها وفق مفاهيم مشوهة عن الدين مرجعها الكمية كعدّ الأعمال دون اعتبار جوهر الدين وقيمه الروحية والأخلاقية المعيار الحقيقي للتدين.

ثالثاً: إسهام جديد في المشروع: مفهوم «الشريعة ثقافة»

يُقَدِّم هذا البحث مفهوم «الشريعة ثقافة» بوصفه مرحلة الذروة في مسيرة الامتثال والمحيا القيمي، وهو يعني أن الشريعة حين تصبح ثقافةً حيةً في مجتمع ما لا يعود امتثالها مؤقتاً برادع خارجي بل يصير طبيعةً ثانيةً لأبناء ذلك المجتمع، وحين يُخْلُ أحدُهم بها لا يخشى العقوبة القانونية وحدها بل يشعر بخيانة ذاته وانتهاك هويته.

وهذه المرحلة لا تُبنى بمرسوم تشريعي واحد ولا بإصلاح قانوني مجرد، بل تُبنى بجيل يُربَّى على معنى الشريعة لا مجرد أحكامها، وبمجتمع يُعزِّز القيم في علاقاته ومؤسساته وإعلامه، وبفقه مقاصدي يُعيد للتشريع بُعدَه الإنساني الحضاري الكامل.

المبحث الرابع: الخطة التنفيذية لنمذجة التشريع

نحو تحويل هندسة المحيا القيمي من نظرية إلى واقع مؤسسي

إذا كانت المباحث الثلاثة السابقة قد أرست الإطار التحليلي والتأصيلي لفكرة «نمذجة التشريع» وهندسة الامتثال والمحيا القيمي، فإن هذا المبحث ينتقل بالفكرة من مستوى التنظير إلى مستوى التخطيط التنفيذي التفصيلي. إنه لا يكتفي بالإجابة عن سؤال «ماذا نريد؟» بل يُجيب بتفصيل مُركَّز عن «كيف نصل إليه؟» و«مَن المسؤول؟» و«بأي أدوات؟» و«في أي توقيت؟» و«وفق أي معايير للتقييم؟».

وتتنظم الخطة التنفيذية هذه في خمسة مستويات متداخلة: مستوى التأسيس المعرفي، ومستوى الإصلاح المؤسسي، ومستوى البناء الاجتماعي، ومستوى التشريع والسياسات، ومستوى القياس والتقييم. وكل مستوى يبني على الذي قبله ويُغذي الذي بعده في دورة إصلاحية متكاملة.

المطلب الأول: المنطق البنائي لخارطة الطريق: المبادئ الحاكمة للتخطيط

أولاً: لماذا تفشل خطط الإصلاح التشريعي عادةً؟

قبل الحديث عن الخطة التنفيذية لا بد من استيعاب أسباب فشل كثير من مشاريع الإصلاح التشريعي والأخلاقي في العالم الإسلامي المعاصر. وهذه الأسباب يمكن إجمالها في سبع علل بنيوية:

1. الاكتفاء بالإصلاح القانوني الفوقي: تغيير النصوص القانونية دون تغيير القنوات والثقافة يُنتج انفصامًا بين القانون والواقع؛ فالقانون يُكتب على الورق بينما الحياة تسير وفق نسق مختلف.

2. إهمال بناء الوازع الداخلي: التركيز المفرط على الرادع الخارجي العقابي دون الاستثمار في بناء ضمير الفرد وهويته القيمة يُنتج امتثالاً هشاً يسقط بغياب الرقابة.

3. تجاهل التدرج الحضاري: محاولة تطبيق المنظومة الكاملة دفعةً واحدة دون مراعاة قانون التدرج الذي سار عليه التنزيل ذاته يُنتج رفضاً شعبياً أو امتثالاً شكلياً.

4. التخطيط القطاعي المُجزأ: فمعالجة كل قطاع (تعليم، قانون، إعلام) بمعزل عن الآخر دون رؤية تكاملية يُفضي إلى تناقضات تُعطل الأثر الكلي.

5. غياب مرحلة التقييم والمراجعة: الاستمرار في تنفيذ خطط لا تُقيّم نتائجها يُراكم الأخطاء ويُبدد الموارد. والإصلاح الحقيقي دورة مفتوحة لا خط مستقيم ينتهي.

6. إقصاء بعض الفاعلين: فالتخطيط الذي يُحصّر في أروقة المؤسسات الرسمية ويُهمل دور الأسرة والمسجد والمجتمع المدني يفقد أعماق قنوات التأثير.

7. انفصال النخبة عن القاعدة: فخطط تصنعها نخب معزولة عن الواقع الاجتماعي الحي وإشكالياته المتجددة تظل حبراً على ورق.

ثانياً: المبادئ الحاكمة لهذه الخطة التنفيذية

انطلاقاً من تشخيص هذه العلل تقوم الخطة التنفيذية المقترحة على ثمانية مبادئ حاكمة:

● مبدأ التدرج: فالتغيير الحضاري المستدام يسير بخطوات متوالية متراكمة لا بقفزات كبرى مفاجئة؛ والتدرج في التنزيل القرآني نموذج راسخ يُثبت أن الاستعجال يُنتج عكس المقصود.

● مبدأ التكامل: فكل مستوى من مستويات الإصلاح يرتبط بالمستويات الأخرى ويُشترط لنجاحه أن تعمل المستويات الأخرى في نفس الوقت ولو بدرجات متفاوتة.

● مبدأ المركزية الإنسانية: فمحور كل مرحلة وكل أداة وكل مبادرة هو الإنسان بناءً وتحريراً وكرامةً؛ فما لا يخدم بناء الإنسان فهو ترفٌ أو شكلية لا قيمة لها.

● مبدأ الأصالة والمعاصرة: فالأدوات مستحدثة والغايات أصيلة؛ لا حرج في استخدام

أحدث وسائل التخطيط والقياس والتكنولوجيا في خدمة مقاصد شرعية راسخة.

● مبدأ الشراكة الاجتماعية: فالإصلاح مسؤولية مشتركة بين العلماء والمؤسسات والمجتمع والأسرة والفرد؛ لا فاعل يستطيع وحده إنجازه.

● مبدأ القابلية للقياس: فكل هدف يجب أن يُصاغ بصورة قابلة للقياس والمتابعة، وإلا تحوّل إلى شعار فضفاض لا يُحاسب عليه أحد.

● مبدأ المرونة الاستراتيجية: فالخارطة دليل طريق لا قدر محتوم؛ يجب مراجعتها وتكييفها بناءً على نتائج التقييم المستمر.

● مبدأ الأولوية المتدرجة: فليس كل ما ينبغي فعله يجب فعله في نفس الوقت؛ الأولوية للقاعدة المعرفية، ثم للإنسان، ثم للمؤسسة، ثم للقانون.

المطلب الثاني: المرحلة الأولى - التأسيس المعرفي وإعادة بناء الخطاب

المرحلة الأولى: التأسيس المعرفي وإعادة بناء الخطاب

لا يمكن لأي إصلاح أن يصمد إذا لم تكن له قاعدة معرفية متماسكة تُعَيِّن مرجعياته وتُحدد مفاهيمه وتضبط مساراته؛ لذا تنطلق خارطة الطريق من هذا المستوى التأسيسي الذي يمكن توصيفه بأنه «ثورة في الخطاب» قبل أن يكون ثورةً في الواقع.

المحور الأول: إعادة تأسيس المصطلح الفقهي والقيمي

أ. مشروع «المعجم القيمي الحضاري»

يُقترح إطلاق مشروع أكاديمي تأسيسي لإعداد «معجم المصطلحات القيمية في التشريع الإسلامي» يعالج أزمة التضخم المصطلحي والتشتت المفاهيمي التي يعانيها الفكر الفقهي المعاصر؛ فكثيراً ما يتحدث الناس عن «العدل» و«الرحمة» و«المقاصد» و«الامتثال» بمدلولات متباينة بحسب مشاربهم وخلفياتهم، مما يُعيق أي حوار بنائي.

يشمل هذا المعجم:

● تحديد المصطلحات الجوهرية للنسق القيمي الإسلامي التشريعي بتعريفات دقيقة تُبَيِّن البُعد الفلسفي والبُعد الفقهي والبُعد الاجتماعي لكل مصطلح.

● تتبع تطور المصطلح عبر تاريخ الفكر الفقهي لفهم الإضافات والتشوهات التي طرأت عليه.



حين فصل القانون عن الأخلاق تحوّل الامتثال من فعل إرادي يصدر عن يقين داخلي إلى استجابة شرطية تُثار بحضور الرقيب الخارجي وتسقط بغيابه

- مقارنة المصطلح الإسلامي بالمصطلحات الموازية في فلسفة القانون الغربية لتحديد مناطق الاتفاق والاختلاف وإمكانات الحوار.
- إصدار هذا المعجم بلغات عدة لتمكين الحوار الحضاري العالمي.
- ب. مشروع «المرجعية المقاصدية المعاصرة»

يُفترض تأليف موسوعة فقهية معاصرة تُعيد قراءة المسائل الفقهية الكبرى المتعلقة بالعلاقة بين الفقه والقانون والأخلاق في ضوء الإطار المقاصدي المتكامل، وتقدم ردوداً منهجية على الأسئلة الحضارية الكبرى المعاصرة التي يجد فيها الفقه الجزئي نفسه عاجزاً عن تقديم إجابة شافية. وتشمل هذه الموسوعة:

- باباً خاصاً بإعادة تأسيس مفهوم «شرعية التشريع» الذي يُعلّق الشرعية على تحقيق العدل والمصلحة لا على مجرد صياغة النص.
- باباً خاصاً بـ«حدود الرادع الخارجي» يُحدد متى يكفي الرادع ومتى يستلزم الأمر بناءً أعمق للوازع.
- باباً خاصاً بـ«التشريع في السياق» يُعالج إشكالية تطبيق الأحكام في غير موضعها وكيف يُفقد مقصودها.
- باباً خاصاً بـ«فقه الأثر الاجتماعي» يسأل: ما الذي أنتجه هذا التشريع فعلياً في الواقع؟ وكيف نُصحّح ما أفرز نتائج عكسية؟

المحور الثاني: إعادة بناء خطاب «الامتثال والمحيّا»

أ. إطار نظري: الوازع في مقابل الرادع: خارطة مفاهيمية

يُفترض إعداد إطار نظري تفصيلي يُصنّف أشكال الامتثال من حيث مصادره ومستوياته ودرجة رسوخه، وذلك عبر المستويات الآتية:

المستوى	مصدر الامتثال	طبيعته	درجة الاستدامة
الأول	خوف من العقوبة الخارجية	رادع قسري	ضعيفة جداً - تسقط بغياب الرقيب
الثاني	رأي المجتمع والحياء	رادع اجتماعي	متوسطة - تعتمد على ضغط المجموعة
الثالث	القناعة العقلية بصحة الحكم	وازع عقلي	جيدة - لكن تتزعزع عند الشبهات
الرابع	المحبة والهوية الإيمانية	وازع قلبي روحي	عالية - يصمد في غياب كل رقابة
الخامس	الثقافة والعادة المجتمعية	وازع حضاري	الأعلى - يُصبح طبيعةً ثانية

وهذا الإطار يُوضّح أن استراتيجيات الإصلاح يجب أن تستهدف في آنٍ واحد المستويات الثلاثة الأعلى (الوازع القلبي، والقناعة العقلية، والثقافة الحضارية) ولا تكتفي بالمستويين الأدنى (الرادع القسري والاجتماعي).

ب. مشروع «خطاب الامتثال الحضاري»

يُقترح إطلاق مشروع لإعادة صياغة الخطاب الديني المتعلق بالتشريع والامتثال بحيث ينتقل من:

- خطاب الأمر والنهي المجرد - إلى خطاب المعنى والغاية والحكمة.
- خطاب الإلزام والعقاب - إلى خطاب التحرر والكرامة والتكامل.
- خطاب «الحلال والحرام» كقائمة مواد - إلى خطاب «التشريع كروية حضارية».
- خطاب «اتبع ولا تسأل» - إلى خطاب «افهم لتُطبّق وتُطبّق لتتعمّق».
- خطاب الخوف المرعب «المرضي» من الله - إلى خطاب محبة الله وحسن الظن به.

المحور الثالث: إنشاء بنية بحثية تأسيسية

أ. مراكز «فقه الواقع والنمذجة التشريعية»



**الإنسان في التشريع الإسلامي
ليس محلًا للتكليف فحسب بل
هو محور التشريع ومقصده
وغايته الأولى باعتباره محلًا
للتربية والتزكية الربانية**

يُقتَرَح إنشاء شبكة من المراكز البحثية المتخصصة في «فقه الواقع والنمذجة التشريعية» تضطلع بالمهام الآتية:

- رصد الواقع التشريعي والأخلاقي في المجتمعات الإسلامية وتشخيص مواطن الانهيار في النسق القيمي.

- إنتاج دراسات تحليلية تُفسِّر ظواهر الانحلال الأخلاقي وفق منطق

«انكسار النسق التشريعي» لا وفق منطق «الانحلال الفردي» فحسب.

- تقديم مقترحات نموذجية لمعالجة الإشكاليات المستجدة في كل قطاع: الاقتصاد، التعليم، الأسرة، الفضاء الرقمي.

- بناء قواعد بيانات تُتيح للباحثين والمخططين الاستفادة من التجارب الإصلاحية التاريخية والمعاصرة.

ب. شبكة «العلماء المنهجيين»

يُقتَرَح تأسيس شبكة علمية تضم علماء شرعيين مُتمرسين في المنهجية المقاصدية إلى جانب متخصصين في علوم الاجتماع والقانون والتربية وعلم النفس؛ فقاعدة البحث في النمذجة التشريعية بطبيعتها متعددة التخصصات، ولا يُمكن اختزالها في تخصص فردي.

المطلب الثالث: المرحلة الثانية: إصلاح التعليم وبناء الإنسان

المرحلة الثانية: إصلاح التعليم وبناء الإنسان

التعليم هو أكثر أدوات بناء الوازع الداخلي فاعليَّةً وأبعدها أثرًا. فما يُزرع في الإنسان في سنواته التكوينية يُصبح جزءًا من هويته وبنيته الوجدانية؛ ولذلك يمثل إصلاح التعليم الرافعة الكبرى لكل تغيير حضاري مستدام.



**هذا التطابق بين الحرام
والعيب لا يصنعه القانون
وحده، بل يصنعه المجتمع حين
يُربِّي أبناءه على قيم الحشمة
والكرامة والمروءة**

**المحور الأول: إعادة هندسة مناهج التربية
الدينية والأخلاقية**
أ. من منهج «الأحكام الجزئية» إلى منهج
«النماذج الحضارية»

المشكلة الجوهرية في التعليم الديني
الحالي في كثير من البلدان الإسلامية أنه
يُقدِّم الإسلام بوصفه قائمة أحكام وفرائض
وواجبات ومحظورات، دون أن يُقدِّمه بوصفه
رؤية كونية وفلسفة حضارية ونسقاً قيمياً متكاملًا؛ ويُنتج ذلك متدينين بلا فكر، وملتزمين بلا
فهم، وخائفين بلا محبة.

إعادة هندسة المنهج تعني:

● تقديم كل حكم فقهي مصحوبًا بمقصده وقيمه ونموذجه الحضاري. فدرس «الصوم»
لا يبدأ بتعريف الصوم وشروطه ومبطلاته، بل يبدأ بسؤال: «ما النموذج الإنساني الذي يُريد
الصومُ بناءه؟» وتؤخَّر التفاصيل التقنية لمن احتاج إليها.

● إدراج مادة مستقلة «فلسفة الشريعة ومقاصدها» في المراحل الثانوية تُعرِّف الطالب
بالعقل التشريعي الإسلامي الكلي قبل أن يخوض في الجزئيات.

● توظيف «النمذجة» بصفها أسلوب تدريس: استخدام نماذج من السيرة النبوية والتاريخ
الإسلامي لا لاستنباط أحكام جزئية، بل لاستخراج فلسفات كلية تُعلِّم كيفية التعامل مع
الإشكاليات الحضارية المعاصرة.

● إدراج مادة «أخلاق التشريع والقانون» تُعلِّم الطالب الفرق بين الامتثال الشكلي والامتثال
الحقيقي، ولماذا لا يكفي القانون وحده لبناء مجتمع صالح.

ب. تصميم منهج «فقه الواقع» للمرحلة الجامعية

على مستوى التعليم الجامعي في كليات الشريعة والقانون وسائر التخصصات الاجتماعية
والإنسانية، يُقترح تصميم مادة «فقه الواقع والنمذجة التشريعية» تشمل:

- وحدة التشخيص: كيف نقرأ الواقع الاجتماعي قراءةً فقهية مقاصدية؟ وما الأدوات المنهجية اللازمة لذلك؟
 - وحدة النمذجة: كيف ننتقل من استخراج الحكم الجزئي إلى بناء النموذج الكلي؟ وما الفرق بينهما؟
 - وحدة الأثر الاجتماعي: كيف نُقيّم ما أنتجه التشريع فعليًا في الواقع؟ وكيف نُصحّح المسار؟
 - وحدة الحوار بين الفقه والقانون: نقاط الاتفاق والافتراق، ومساحات التكامل والتعارض، ومنطق التجسير بينهما.
 - وحدة مشاريع تطبيقية: كل طالب يختار قضية واقعية ويُطَبِّق عليها منهج النمذجة التشريعية بإشراف متخصص.
- المحور الثاني: إصلاح مؤسسات التعليم الديني الرسمية**
- أ. تطوير «المؤسسات الدينية الرسمية» للدول الإسلامية**
- تحمل المؤسسات التعليمية الدينية الكبرى مسؤوليةً تاريخيةً في هذا الملف، وإصلاحها يمر بعدة مسارات متوازية:
- إعادة تصميم المناهج الدراسية بحيث تُدرِّج الطالب في الانتقال من فقه النص إلى فقه المقاصد إلى فقه الواقع إلى فقه الامتثال والمحيا.
 - إدراج مقررات في «علم الاجتماع الديني» و«علم النفس التشريعي» و«تاريخ الأفكار الفقهية» بوصفها مواد تكميلية لا اختيارية هامشية.
 - إنشاء «مختبرات فقه الواقع» في الجامعات الدينية تُعالج قضايا مجتمعية حية بالمنهجية المقاصدية النمذجية وتُنشر نتائجها للنقاش العلمي.
 - ربط شهادات التخصص الديني بمتطلبات تكوينية تشمل التدريب الميداني في مؤسسات قضائية واجتماعية وتعليمية.

ب. إصلاح خطبة الجمعة ودرس المسجد

المسجد يُخاطب ملايين المسلمين أسبوعياً، وهو المنبر التعليمي الأوسع انتشاراً في حضارتنا، لكنه أصبح في كثير من الحالات يُكرّس الاختزال الفقهي ويُغذّي الامتثال الشكلي بدلاً من بناء الوازع الداخلي.

إصلاح هذا المنبر يشمل:

- إعداد خطباء وأئمة مؤهلين تأهيلاً متكاملًا في فلسفة التشريع والمقاصد والنمذجة إلى جانب التأهيل الشرعي التقليدي.
- تقديم الخطبة بصيغة «النموذج» لا «الموعظة»: بدلاً من «يجب عليك كذا وإلا عذبت» يكون الخطاب «الشرعية تريد بناء إنسان يتسم ب... وهذا ما يُحقق لك...».
- توظيف «القراءة الحضارية للحديث النبوي» التي تستخرج نماذج قيمية وحضارية من النصوص بدلاً من الاقتصار على استنباط الأحكام الجزئية.
- إنشاء «درس الأسبوع المقاصدي» في المساجد الكبرى يُناقش قضيةً مجتمعيةً معاصرة في ضوء المقاصد والقيم الكبرى.

المحور الثالث: إصلاح التعليم غير الرسمي والتربية الأسرية

أ. برامج «الأبوة الحضارية»

الأسرة هي المدرسة الأولى والأعمق تأثيراً في بناء الوازع الداخلي؛ والطفل الذي يكبر في بيت تسوده قيم العدل والرحمة والصدق في العلاقات اليومية يمتصُّ هذه القيم عبر التنشئة دون أن يحتاج إلى درس نظري. لذا يُقترح:

- إطلاق برامج تدريبية واسعة لتأهيل الآباء والأمهات في «التربية المقاصدية» التي تُعلّمهم كيف يُقدّمون الشريعة لأبنائهم بصفتها طريقاً لحياة أجمل وأعدل لا قائمةً من القيود.
- توزيع «دليل الأسرة المقاصدي» الذي يشرح بلغة بسيطة مناسبة لكل مرحلة عمرية كيف تُجسّد الأسرة القيم الإسلامية في حياتها اليومية.
- إنشاء «مسرح التربية» في المساجد والمدارس يُقدّم نماذج حضارية من السيرة والتاريخ الإسلامي بصيغ جاذبة للأطفال والشباب.



التشريع الإسلامي يبلغ أعلى مستويات فاعليته حين يتحقق ما يمكن تسميته بالمناعة الاجتماعية المزدوجة

ب. المحتوى الرقمي التربوي

في عصر الهيمنة الرقمية يُصبح من العبث إهمال الفضاء الرقمي بصفته الفضاء التعليمي الأكثر حضوراً في حياة الأجيال الجديدة. ويُقترح:

- إنتاج محتوى رقمي عالي الجودة (فيديو، بودكاست، تطبيقات) يُقدّم الفكر المقاصدي والنمذجة التشريعية بأسلوب جاذب وعصري.

- تأسيس منصة «فقه الإنسان» الرقمية التي تُعالج الأسئلة الوجودية والأخلاقية الكبرى من منطلق القيم الإسلامية الحضارية لا من منطلق الفتوى الجزئية فحسب.

- برمجة «تطبيق الوازع» الذي يُرافق المستخدم في حياته اليومية ويُساعده على ربط تصرفاته وقراراته بمنظومة القيم الكبرى.

- تكوين شبكة من «المؤثرين القيمين» الذين يحملون هذا الخطاب ويُقدّمونه في الفضاء الرقمي بلغة معاصرة مقنعة.

المطلب الرابع: المرحلة الثالثة - إعادة بناء المحضن الاجتماعي

المرحلة الثالثة: إعادة بناء المحضن الاجتماعي

المجتمع ليس مجرد مجموعة أفراد، بل هو نسق من العلاقات والقيم والأعراف التي تُشكّل البيئة الحاضنة للفرد؛ فالفرد المتمسك بقيمه في بيئة مجتمعية معادية يجد نفسه أمام ضغط هائل يستنزف طاقته الأخلاقية، أما الفرد الذي تُعزّز بيئته المجتمعية قيمه فإن الامتثال يصبح له أيسر وأبقى.

المحور الأول: إحياء المناعة الاجتماعية المزدوجة

أ. فهم آلية الحرام والعيب

التشريع الإسلامي يبلغ أعلى مستويات فاعليته حين يتحقق ما يمكن تسميته بـ«المناعة



الخطأ الفلسفي الشائع هو تصوير القيم الأربع - العدل والرحمة والحكمة والمصلحة - متنافسة بحيث يعني تطبيق إحداها التنازل عن الأخرى

الاجتماعية المزدوجة»: أي حين يكون ما تنهى عنه الشريعة مرفوضاً اجتماعياً أيضاً بسبب قيم الحياء والمروءة والكرامة، بحيث لا يجرؤ الفرد على انتهاكه ليس فقط خشية العقوبة القانونية، بل خشية الوصمة الاجتماعية. بناء هذه المناعة يستلزم:

● تعزيز ثقافة «الحياء الإيجابي»: الحياء ليس ضعفاً، بل هو قوة أخلاقية تعكس وعي الفرد بمقتضيات كرامته وانتمائه القيمي.

● تكريس «مبدأ المسؤولية الجمعية»: مجتمع يُجلجل بانتهاك قيمه كمجتمع يمتلك جهازاً أخلاقياً دفاعياً فعالاً. وهذا لا يعني التجسس والرقابة، بل الشعور المشترك بالانتماء القيمي.

● إعادة الاعتبار لـ«سلطة العيب» بوصفها رادعاً اجتماعياً فعالاً يكمل الرادع القانوني ويسبق الوازع الشخصي.

ب. إعادة تقديم «مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بصيغتها الحضارية

مؤسسة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في التاريخ الإسلامي كانت أداة حضارية لحماية المجتمع لا آلة قمعية، وإعادة تفعيلها بصيغتها الحضارية الصحيحة تعني:

● تأسيس «لجان القيم المجتمعية» في الأحياء والمؤسسات التي تعمل بأسلوب التوجيه والنصيحة والاحتضان لا الإدانة والعقوبة.

● استحداث «ثقافة المرافقة» بدلاً من «ثقافة الإدانة»: مَنْ يُخطئ يحتاج إلى مَنْ يرافقه ويُعينه على التصحيح لا إلى مَنْ يُعلن إدانته.

● الاستفادة من تجربة المجتمعات التي نجحت في بناء مناعة اجتماعية قوية.

المحور الثاني: إصلاح الإعلام بوصفه بيئة قيمية

أ. الإعلام ومشكلة البيئة الثقافية المعادية للقيم

يُمثل الإعلام اليوم أحد أقوى القوى المُشكِّلة للوجدان الجمعي والبيئة القيمية. وحين يُقدِّم

الإعلام نماذج حضارية منحرفة تُمَجِّد الانتهاك وتسخر من القيم، فإنه يهدم في ساعات ما يبينه التعليم في سنوات؛ لذا فإن إصلاح البيئة الإعلامية شرط لا يقل أهمية عن إصلاح التعليم. وهذا الإصلاح لا يعني الرقابة والقمع، بل يعني:

● تأهيل إعلاميين يمتلكون وعيًا قيميًا حضاريًا ويُقدِّمون التشريع والأخلاق بصيغة جاذبة لا نافرة.

● دعم الإنتاج الإعلامي القيمي عبر مشاريع احترافية تُنتج محتوىً دراميًا ووثائقيًا يُقدِّم نماذج حضارية مقنعة من التاريخ والواقع.

● تأسيس «ميثاق الإعلام القيمي» الذي تلتزم به المؤسسات الإعلامية طوعًا ويُحدد معايير التقديم القيمي المتوازن.

● توظيف الإعلام الاجتماعي في نشر نماذج حضارية إيجابية تُقدِّم أثر التزام الشريعة في الواقع المعيشي اليومي.

المحور الثالث: إعادة بناء المجتمع المدني القيمي

أ. مؤسسات المجتمع المدني ذات الطابع القيمي

الفضاء بين الفرد والدولة - وهو ما يُسمى المجتمع المدني - يُمثِّل الحاضن الطبيعي للقيم المشتركة، وإحياء هذا الفضاء وتوسيعه هو من أهم مداخل بناء المحضن الاجتماعي. ويشمل ذلك: ● تأسيس «مراكز الميثاق الحضاري» في المدن والأحياء التي تُعنى بالتنشئة القيمية وتُعالج الإشكاليات الاجتماعية من منطلق المقاصد لا العقوبة.

● إنشاء «شبكة الأخوة التشريعية» التي تُقدِّم نماذج من العيش المشترك وفق قيم الشريعة تكون حاضرةً في الفضاء الاجتماعي بشكل إيجابي جاذب.

● تفعيل برامج «الوقف التعليمي والقيمي» التي تُموِّل مشاريع بناء الوازع الداخلي في المجتمعات المحلية.

ب. نماذج التجريب الاجتماعي: «المختبر المجتمعي»

لا يمكن معرفة ما يُنجح «هندسة الامتثال القيمي» دون تجريب فعلي في سياقات اجتماعية حية. لذا يُقترح:

- اختيار مجتمعات محلية محددة (أحياء، مدن صغيرة، مجتمعات طلابية) لتطبيق منظومة متكاملة من تدخلات الإصلاح القيمي بصيغة «مختبر مجتمعي» ومتابعة النتائج وتوثيقها.
- مقارنة المجتمعات التجريبية بمجتمعات ضابطة لقياس أثر التدخلات بصورة علمية دقيقة.

المطلب الخامس: المرحلة الرابعة - الإصلاح المؤسسي والتشريعي

المرحلة الرابعة: الإصلاح المؤسسي والتشريعي

المؤسسات هي التي تُعطي القيم استمرارها وصيغتها الاجتماعية المُلزِمة؛ فالقيمة التي لا تجد مؤسسة تحملها وتُرسّخها تبقى هشةً في مواجهة الضغوط والمتغيرات، لذا فإن الإصلاح المؤسسي هو المرحلة التي تُعطي الإصلاح عُمقًا هيكليًا بعد اكتمال القاعدة المعرفية والإنسانية والاجتماعية.

المحور الأول: الإدماج في المنظومة القضائية

أ. إدخال «الرشد المقاصدي» معيارًا مباشرًا في القضاء

القضاء هو الواجهة الأكثر ظهورًا للتشريع في حياة الناس، وحين يسير القضاء بمنطق التطبيق الحرفي للنصوص دون مراعاة المقاصد والقيم يُنتج أحكامًا قد تكون صحيحة شكلاً وفاسدة مقصدًا. ويُقترح:

- إدراج «اختبار الرشد المقاصدي» في منهجية القضاء: كل حكم قضائي يُسأل: هل يُحقق مقصد التشريع الذي استند إليه؟ هل يعود على الناس بالمصلحة؟ هل يُراعي مستجدات السياق؟

- إنشاء «دائرة التقييم المقاصدي» في المحاكم العليا التي تُراجع الأحكام الكبرى من زاوية الرشد المقاصدي ومدى تحقيقها للعدل والرحمة والحكمة.

- تأهيل القضاة في مادة «فقه المقاصد والنمذجة» بحيث يمتلكون أداةً منهجيةً لتطبيق القانون في ضوء مقاصده لا في ضوء حرفيته وحدها.

ب. إصلاح صياغة القوانين

القانون المكتوب بلغة جزئية تقنية دون إشارة إلى روحه ومقصده يُعطي القاضي ولجان التفسير

لا يمكن لأي إصلاح أن يصمد إذا لم تكن له قاعدة معرفية متماسكة تُعَيِّن مرجعياته وتُحدد مفاهيمه وتضبط مساراته

مساحة ضيقة للاجتهاد المقاصدي. ويُقترح:

- صياغة «ديباجات مقاصدية» لكل قانون تُوضِّح المقصد الكلي الذي شُرِّع القانون لتحقيقه وتُعطي القاضي بوصلة تفسيرية واضحة.
- إنشاء «لجان المراجعة القيمية للتشريع» التي تُقيِّم مشاريع القوانين الجديدة من حيث انسجامها مع منظومة

القيم الإسلامية ومقاصدها قبل إقرارها.

- استحداث آلية «مراجعة الأثر القيمي» للتشريعات القائمة تُقيِّم ما إذا كانت قد حققت مقاصدها أم أنتجت آثاراً عكسية تستدعي مراجعتها.

المحور الثاني: إصلاح مؤسسات إنتاج الفتوى والعلم الشرعي أ. نحو فتوى مقاصدية نموذجية

الفتوى في وضعها الراهن تعاني أزمة ثلاثية: أزمة كثرة وفوضى (كل أحد يُفتي)، وأزمة جزئية وانعزال (الفتوى تُعالج الحكم الجزئي دون الرؤية الكلية)، وأزمة بُعد عن الواقع (الفتوى تُصاغ في أبراج عاجية بعيدة عن تضاريس الحياة المعيشة). والإصلاح يشمل:

- تأسيس «مجامع الفقه المقاصدي» التي تُنتج فتاوى تُراعي الواقع وتُعالجه وفق المنهج النمذجي المتكامل.

- اشتراط أن تُصدر الفتاوى في المسائل الكبرى مصحوبةً بـ «تقرير الأثر المقاصدي» الذي يُبيِّن المصلحة المتوقعة من الحكم والمفسدة التي يدفعها.

- تطوير منصة «الفتوى التشاركية» التي تُشرك في إعداد الفتاوى الكبرى متخصصين من مجالات متعددة (فقهاء، أطباء، علماء اقتصاد، علماء اجتماع) بحسب طبيعة كل مسألة.

ب. تطوير مجامع البحث الفقهي

مجامع البحث الفقهي والإسلامي تحتاج إلى تطوير جوهري في:

● توسيع مفهوم «الاجتهاد الجماعي» ليشمل اجتهدًا متعدد التخصصات يُدمج الفقه مع العلوم الإنسانية والاجتماعية.

● تبني «منهجية النمذجة» في البحث الفقهي بحيث تُعطي الدراسات الفقهية اهتمامًا متساويًا للنص وللمقصد وللواقع وللأثر.

● تطوير «قاعدة بيانات النماذج الفقهية التطبيقية» التي توثق تجارب إصلاحية ناجحة استندت إلى المقاصد وتُتيحها مرجعًا للباحثين والقضاة والمخططين.

المحور الثالث: استحداث منظومة الرقابة القيمية المؤسسية

أ. مؤسسة «المفوض السامي للرشد التشريعي»

يُقترح استحداث مؤسسة مستقلة على غرار المحاكم الدستورية تضطلع بمهمة تقييم التشريعات من حيث انسجامها مع منظومة المقاصد والقيم الكبرى. وتتضمن صلاحياتها:

● مراجعة مشاريع القوانين قبل إقرارها للتثبت من عدم تعارضها مع مقاصد التشريع الإسلامي.

● تلقي شكاوى المواطنين بشأن قوانين يرون أنها تعود عليهم بالمشقة أو تفتقر إلى الرشد المقاصدي.

● إصدار تقارير دورية عن حال النسق القيمي التشريعي ومواطن التوافق والتنافر بين الفقه والقانون والأخلاق.

ب. «لجان الحوار التشريعي» بين الفقه والقانون

يُقترح إنشاء لجان دائمة تجمع علماء الفقه والقانونيين والفلاسفة الأخلاقيين في منتديات دورية منتظمة لمعالجة القضايا المشتركة وبناء لغة مشتركة بين هذه الدوائر الثلاث التي طال انفصالها.

المطلب السادس: المرحلة الخامسة - منظومة القياس والتقييم والمراجعة

المرحلة الخامسة: منظومة القياس والتقييم والمراجعة

لا إصلاح بلا تقييم، ولا تقييم بلا معايير، ولا معايير بلا فلسفة واضحة لما نريد قياسه، وهذه المرحلة ليست مرحلة تأتي في نهاية الخارطة، بل هي مرحلة تسير موازيةً لجميع المراحل الأخرى من البداية.

المحور الأول: بناء منظومة مؤشرات «الامتثال والمحيا القيمي»

أ. التحدي المنهجي: كيف نقيس ما هو غير مادي؟

القياس في مجال القيم والامتثال الأخلاقي يواجه تحدياً منهجياً حقيقياً: كيف نُحوّل مفاهيم مثل «الوازع الداخلي» و«الثقافة القيمية» و«حضور الضمير» إلى مؤشرات قابلة للقياس؟ والإجابة أن القياس هنا يعتمد على أدلة غير مباشرة ومؤشرات وكيلة:

● قياس السلوك لا النية: لا نقيس «الوازع» مباشرةً، بل نقيس مؤشرات تعكسه: معدلات الالتزام بالأمانة في غياب الرقابة، معدلات التبوع الطوعي.

● مقارنة السلوك بحضور الرقيب وغيابه: إذا بقي الالتزام بنفس المستوى في الحالتين فهو دليل على حضور الوازع الداخلي.

● مسح القيم والاتجاهات الاجتماعية: دراسات دورية تقيس ما يُعتبره الناس «عيباً» اجتماعياً وما يُعتبر «حراماً» دينياً لمعرفة درجة التطابق بين الدائرتين.

● قياس «معدل الانفصام»: نسبة الفارق بين ما يقوله الناس وما يفعلونه كمؤشر على حجم الامتثال الشكلي مقابل الامتثال الحقيقي.

ب. مؤشرات «صحة النسق التشريعي»

يُقترح وضع «مؤشر صحة النسق التشريعي» الذي يقيس على مستوى الدولة أو المجتمع درجة الانسجام بين الفقه والقانون والأخلاق. ويتضمن هذا المؤشر:

المؤشر	ما يقيسه	طريقة القياس
التوافق القانوني - القيمي	درجة انسجام التشريعات القائمة مع المقاصد الكبرى	تقييم لجان فقهية مستقلة
معدل الامتثال الطوعي	نسبة الالتزام بالقواعد في غياب الرقابة الخارجية	دراسات سلوكية ميدانية
مستوى الثقة القانونية	ثقة المواطنين في عدالة المنظومة التشريعية	استطلاعات رأي دورية
مؤشر الانقصام	الفجوة بين القول والفعل في المجتمع	قياسات سلوكية تجريبية
درجة الحضور الأخلاقي في القانون	مدى تضمين القوانين لمراعاة الضعيف والمصلحة	تحليل نصوص القوانين
مؤشر المحضن الاجتماعي	فاعلية البنى الاجتماعية في تعزيز القيم	رصد ميداني مجتمعي

المحور الثاني: آليات المراجعة والتطوير

أ. دورة التقييم السنوية

تُقترح دورة تقييم سنوية منتظمة على مستوى كل مؤسسة تُنفذ هذه الخارطة تشمل:

- مراجعة المؤشرات الكمية: هل تحسّنت؟ وبأي نسبة؟ وأين تعثّر التقدم؟
- تقييمًا نوعيًا من خلال مجموعات بؤرية تُقيّم التحولات في الخطاب والوجدان الجمعي.
- مراجعة الأهداف ذاتها: هل ما زلنا نهدف إلى الهدف الصحيح؟ أم أن فهمنا للمشكلة تعمّق وأن الأهداف تحتاج إلى تحديث؟
- خارطة استراتيجية للعام التالي في ضوء نتائج التقييم.

ب. مؤتمر «حالة الامتثال والمحيا القيمي» السنوي

يُقترح عقد مؤتمر سنوي يجمع العلماء والمخططين والباحثين والفاعلين الاجتماعيين لمناقشة «حالة الامتثال القيمي» في المجتمع الإسلامي، يصدر عنه تقرير سنوي يُوثّق التقدم والتحديات ويُقرّر توصيات العام القادم.

المطلب السابع: الجدول الزمني التكاملي ومصفوفة الأولويات

أولاً: الجدول الزمني التكاملي

الجدول الزمني التالي يوضح التسلسل والتزامن بين مراحل الخارطة:

الإطار الزمني	المرحلة الأولى	المرحلة الثانية	المرحلة الثالثة
السنة 1	إطلاق المراكز البحثية - المعجم القيمي	-----	-----
السنة 2	الموسوعة المقاصدية - خطاب الامتثال	تجريب مناهج جديدة	رصد المحضن الاجتماعي
السنة 3	شبكة العلماء المنهجين	تعميم مناهج المرحلة الثانوية	برامج الأبوة الحضارية
السنة 4-5	تقييم وتطوير - دورة ثانية	إصلاح مؤسسات دينية	مختبرات مجتمعية - إعلام
السنة 6-8	ترسيخ المعرفي وتصدير	مناهج جامعية متكاملة	تفعيل المجتمع المدني القيمي
الإطار الزمني	المرحلة الرابعة	المرحلة الخامسة	النتيجة المتوقعة
السنة 5	لجان الحوار التشريعي	قياس مؤشرات أولية	قاعدة بيانات تأسيسية
السنة 7-9	إصلاح منظومة الفتوى - القضاء	تقرير حالة الامتثال الأول	خارطة تشخيصية شاملة
السنة 10-12	إصلاح صياغة التشريع	مؤشرات متطورة	إصلاح هيكلي مؤسسي
سنة 12+	مراجعة دستورية شاملة	نظام تقييم راسخ	نموذج قابل للتعميم

ثانيًا: مصفوفة الأولويات - ما الذي يُبدأ به أولاً؟

لا بد من وضع مصفوفة أولويات واضحة تُجيب عن السؤال العملي: إذا كانت الموارد محدودة فما الذي نبدأ به أولاً؟ والجواب وفق منطق الخارطة:

الأولوية	التدخل	التأثير	سهولة التنفيذ
★★★★★	إصلاح مناهج التعليم الديني	أثر جيلبي بعيد المدى	متوسط - يحتاج إلى إرادة سياسية
★★★★★	المعجم القياسي والإطار المفاهيمي	يُوجد الخطاب ويحسم الجدل	مرتفع - أكاديمي بامتياز
★★★★★	تأهيل الخطباء والأئمة	أثر واسع الانتشار	متوسط - يحتاج إلى برامج تدريب
★★★★★	برامج الأبوة الحضارية	يبني الأساس الأسري	مرتفع نسبياً - مجتمعي
★★★	المحتوى الرقمي التربوي	وصول واسع للشباب	مرتفع - يحتاج إلى ميزانية إنتاج
★★★	إصلاح خطاب الفتوى	يُصحح المرجعية	منخفض - يحتاج إلى نقاش داخلي
★★	الإصلاح القانوني المؤسسي	تثبيت للأثر هيكلياً	منخفض - يحتاج إلى إصلاح سياسي

المطلب الثامن: خريطة الفاعلين ومسؤولياتهم

إنجاز هذه الخريطة مسؤولية جماعية مشتركة تتوزع على طيف واسع من الفاعلين، وتحديد مسؤولية كل فاعل وآليات محاسبته شرطٌ لنجاح المشروع.

أولاً: العلماء والفقهاء

يقع على عاتق العلماء الجزء الأثقل من المسؤولية: لأنهم حملة المرجعية الشرعية وحرّاس المعنى الأصيل للتشريع. ومهامهم في هذا المشروع:



التعليم هو أكثر أدوات بناء الوازع الداخلي فاعليةً وأبعدها أثراً؛ فما يُزرع في الإنسان في سنواته التكوينية يُصبح جزءاً من هويته وبنيته الوجدانية

- إنتاج الأدوات المعرفية: المعجم القيمي، الموسوعة المقاصدية، الإطار النظري لـ«هندسة الامتثال والمحيا القيمي».
- قيادة الإصلاح الخطابى: الانتقال بالفتوى والدرس والخطبة من الأحكام الجزئية إلى النماذج الحضارية.
- المشاركة في لجان الحوار التشريعي وتقديم المرجعية الفقهية في الحوارات متعددة التخصصات.

● الانخراط في التقييم النقدي الذاتي ومراجعة الخطاب الفقهي في ضوء نتائج الواقع.

ثانياً: المؤسسات التعليمية

الجامعات والمدارس والمعاهد الدينية مسؤولة عن:

- تبني مناهج التعليم المقاصدي النمذجي وتطوير مواد «فقه الواقع».
- تكوين جيل جديد من المتخصصين في النمذجة التشريعية متعددة التخصصات.
- إجراء البحوث التطبيقية التي تُقيّم أثر التشريع في الواقع وتُقدّم مقترحات التطوير.

ثالثاً: الدولة والمؤسسات الحكومية

- كل دولة مسؤولة عن البنية الهيكلية التي تُتيح الإصلاح أو تُعيقه. ودورها في هذه الخارطة:
- توفير الإطار القانوني والمؤسسي الذي يُمكن المبادرات المجتمعية من العمل.
- دعم المراكز البحثية وتمويل الدراسات الميدانية.
- تبني آلية «المراجعة المقاصدية للتشريع» وإدراجها في العملية التشريعية.
- إصلاح مناهج التعليم الديني الرسمية في مدارسها وجامعاتها.

رابعاً: المجتمع المدني والأسرة

المجتمع المدني والأسرة هما المحضن الحقيقي الذي لا تستطيع الدولة ولا المؤسسات الدينية الاستغناء عنه:

- الأسرة: تطبيق التربية المقاصدية في البيت وتقديم الإسلام لأبنائها قيمةً وهويةً لا قيوداً وعقوبات.
- منظمات المجتمع المدني: تأسيس مراكز التنشئة القيمية وتفعيل برامج الأبوة الحضارية والمختبرات المجتمعية.
- المؤثرون والإعلاميون: حمل الخطاب القيمي الحضاري وتقديمه في الفضاء الرقمي والإعلامي.

خامساً: الأفراد

- لا تكتمل الخارطة دون الفرد الذي هو في نهاية المطاف الهدف والوسيلة معاً:
- الانخراط في عملية بناء الوازع الداخلي بوعي وإرادة: لا تنتظر الإصلاح المؤسسي كي تبدأ رحلتك مع الفهم المقاصدي للشريعة.
- المشاركة في المبادرات المجتمعية القيمية وتعزيز ثقافة الحياء والمروءة في محيطه.
- نقل هذا الخطاب لأبنائه وأسرته وشبكة علاقاته بصيغة جاذبة مُقنعة.

المطلب التاسع: التحديات المتوقعة والاستراتيجيات المضادة

أي خارطة طريق واقعية لا بد أن تتوقع العقبات وتضع لها الاستراتيجيات المضادة. والسداجة الكبرى هي الاعتقاد بأن مشروع إصلاح حضاري بهذا الحجم سيسير دون مقاومة أو عقبات.

التحدي الأول: مقاومة التغيير من داخل المنظومة الدينية التقليدية

ثمة في كل منظومة مؤسسية حُرَّاس للوضع القائم يُقاومون التغيير؛ لأنهم مستفيدون من الثبات أو مُتأدِّبون بتقليد السلف في صورته الحرفية، وهذه المقاومة حقيقية ومتوقعة. الاستراتيجية الإصلاحية: التأصيل العلمي الرصين بأن النمذجة المقاصدية ليست بدعة، بل هي روح الاجتهاد الإسلامي الأصيل، والتمييز الدقيق بين «تغيير الثوابت» الذي يُرفض و«تجديد المنهج» الذي هو واجب ديني.

التحدي الثاني: التشكيك في القابلية للقياس

سيعترض بعضهم بأن القيم والوازع والامتثال الحقيقي مسائل قلبية لا تقبل القياس الكمي، وأن أي محاولة لقياسها تُفضي إلى تشويهها.

الاستراتيجية الإصلاحية: الإقرار بحدود القياس الكمي والتوضيح أن المطلوب هو قياس

المؤشرات السلوكية والاجتماعية لا «وزن الضمير» ذاته. والاستفادة من تجارب علم النفس وعلوم القياس التربوي في وضع أدوات قياس ملائمة.

التحدي الثالث: التحدي المالي

مشاريع بهذا الحجم تحتاج إلى تمويل ضخّم ومستدام؛ والاعتماد على مصدر تمويل واحد يُهدّد الاستقلالية ويُهدّد الاستمرارية.

الاستراتيجية الإصلاحية: تنوع مصادر التمويل بين الوقف الإسلامي، والتمويل المجتمعي، والشراكات الدولية مع مؤسسات أكاديمية محايدة، والتمويل الحكومي التعليمي.

التحدي الرابع: إشكالية التعميم

المجتمعات الإسلامية متنوعة جداً: في سياقاتها السياسية والاقتصادية والثقافية والتاريخية، وما يصلح في سياق قد لا يصلح في آخر.

الاستراتيجية الإصلاحية: تصميم الخارطة بصيغة «إطار قابل للتكيف» لا «نموذج جاهز للنسخ»، وتوفير مرونة كافية لكل مجتمع لتكييف الأدوات والمناهج بما يتناسب مع خصوصياته، مع الحفاظ على المبادئ الجوهرية المشتركة.

المطلب العاشر: الإسهام النظري لهذه الخريطة في الفكر الفقهي المعاصر

لا تقتصر قيمة هذه الخريطة على بُعدها التطبيقي؛ فهي في الوقت ذاته تُقدّم جملةً من الإسهامات النظرية في الفكر الفقهي والأصولي والحضاري:

أولاً: نقلة من «فقه الأحكام» إلى «فقه الأثر»

يُقدّم هذا الإطار النظري نقلةً نوعيةً في منهجية التفكير الفقهي: من السؤال عن «صحة الحكم» فقط إلى السؤال أيضاً عن «أثر الحكم في الواقع»؛ هذا لا يعني أن صحة الحكم غير مهمة، بل يعني أن التحقق من مقصد الحكم يستلزم متابعة أثره ومراجعة التطبيق في ضوءه. وهذا يُعيد لمفهوم «التحقيق من المناط» حيويته ويوسّع نطاقه.

ثانياً: مفهوم «هندسة الامتثال» بوصفه مصطلحاً فقهياً جديداً

يُدخل هذا البحث مصطلح «هندسة الامتثال القيمي» إلى القاموس الفقهي المعاصر بوصفه مصطلحاً منهجياً دقيقاً يُعبّر عن العلم الذي يُعنى بتصميم المنظومة الإصلاحية الكاملة التي



في عصر الهيمنة الرقمية يُصبح من العبث إهمال الفضاء الرقمي بصفته الفضاء التعليمي الأكثر حضوراً في حياة الأجيال الجديدة

تحوّل التشريع من نص مُدوّن إلى وازع مُعاش، وهذا المصطلح يملأ فراغاً في الحقل الأصولي والحضاري لم يسبق ملؤه بدقة.

ثالثاً: تأصيل «التسلسل في بناء الامتثال» يُقدّم البحث نظريّةً في «التسلسل الضروري لبناء الامتثال» مؤداها أن الامتثال المستدام لا يُبنى مباشرةً بالقانون بل يسير عبر تسلسل: التأسيس المعرفي - بناء الوازع

الداخلي - تشكيل المحضن الاجتماعي ثم القانون العادل بوصفه تعبيراً عن هذا الوازع لا بديلاً عنه؛ وهذا التسلسل له جذور في تجربة التنزيل القرآني وفي منهج حضرة النبي ﷺ التربوي مع الصحابة.

رابعاً: تقديم «علم اجتماع التشريع» بإطار منهجي متكامل

يُعطي هذا البحث التأسيس العلمي الذي يُؤهل «علم اجتماع التشريع» لأن يكون علماً قائماً بذاته في منظومة العلوم الإسلامية المعاصرة، يُحدّد موضوعه (آليات تحوّل الأحكام إلى ثقافة) ومنهجه (الجمع بين الأصول الشرعية والعلوم الإنسانية) وأدواته (القياس والتقييم والنمذجة) وغاياته (الامتثال القيمي المستدام).

خامساً: فلسفة «القيم المطلقة والتطبيق النسبي»

يُعَمّق هذا البحث فهم الفلسفة القيمية الإسلامية التي تقول: «القيم مطلقة وتطبيقاتها نسبية». فالعدل والرحمة والحكمة والمصلحة قيم مطلقة ثابتة، لكن صور تجسيدها في الواقع نسبية تتنوع بتنوع السياقات والأزمان، وهذه الفلسفة هي التي تُعطي التشريع الإسلامي قدرته على البقاء والتجدد في مواجهة المتغيرات دون أن يفقد هويته الأصيلة.

خلاصة المبحث الرابع: خارطة في عشر كلمات

إذا أردنا اختصار هذه الخارطة المتشعبة في جملة واحدة فهي: «ابن الإنسان أولاً، وابن المجتمع ثانياً، واكتب القانون ثالثاً». فالتشريع الإسلامي حين أتى أكله في التاريخ لم يبدأ بكتابة الأحكام، بل بدأ بتشكيل ضمائر وبناء مجتمع، ثم جاءت الأحكام تُرسّخ ما بناه الوازع لا

تستبدله، وهذا هو بالضبط ما تُريد هذه الخارطة أن تُعيد إحياءه في سياق العالم المعاصر. إن النمذجة التشريعية ليست ترفاً فكرياً أكاديمياً، بل هي ضرورة حضارية ملحة. فالمجتمعات التي تعيش على التدين الشكلي والامتثال القسري تسير نحو الانهيار بقدر ما يتراجع الرادع الخارجي وتتوسع مساحات الغياب الرقابي. أما المجتمعات التي تبني وازعها الداخلي وتُحوّل قيمها إلى ثقافة حية فإنها تمتلك المناعة الأخلاقية التي لا يحتاج أصحابها إلى شرطي خلف كل مواطن.

قال رسول الله ﷺ: (أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ)⁽¹⁾ فالخارطة كلها تسعى لإصلاح «القلب» الذي هو الوازع الداخلي والبنية القيمية للإنسان والمجتمع، إيماناً بأن صلاح هذا القلب هو الشرط الأول والأخير لصلاح كل بناء تشريعي وحضاري فوقه.

الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات وأفق البحث

أولاً: أهم النتائج

توصّل هذا البحث إلى جملة من النتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

1. التشريع نسق قيمي لا مجموعة أحكام

التشريع الإسلامي في أصله الفلسفي نسق قيمي متكامل ينتظم في مستويات متوازية: الحكم الجزئي والمقصد الكلي والقيمة الحضارية؛ وانهيار هذا النسق باتساع الهوة بين مستوياته هو المسؤول الأول عن أزمة التشريع المعاصر، لا غياب النصوص ولا شحّ الاجتهاد.

2. الأخلاق أسبق وجوداً من الأحكام

أثبتت الدراسة أن الأخلاق في التشريع الإسلامي ليست إضافةً تزيينيةً لاحقة على الأحكام، بل هي شرط وجودها وروح حضورها؛ فالأحكام لا تملك شرعيتها إلا بمقدار ما تُعبر عن قيم العدل والرحمة والحكمة والمصلحة وتحققها في الواقع.

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، برقم (52)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (1599).

3. النمذجة منهج إعادة التوصيل

«نمذجة التشريع» بوصفها قراءة حضاريةً وبنائيةً للنصوص هي المنهج الأجدد بإعادة وصل الأحكام بقيمها ومقاصدها، والفقه بالقانون والأخلاق، وهي تختلف عن القراءة الجزئية التقليدية في أنها تستخرج النموذج الكلي الذي يُفسّر الحكم الجزئي ويُعيد ربطه بالبناء الإنساني الأشمل.

4. الامتثال الحقيقي بناء داخلي قبل أن يكون إلزامًا خارجيًا

ثبت أن الامتثال الذي يصمد في غياب الرقيب الخارجي لا يُبنى إلا بالوازع الداخلي القائم على الإيمان والقناعة والهوية. وأن الاقتصار على الرادع الخارجي يُنتج ممثلين شكليين متحفزين للانهماك لحظة غياب العقوبة؛ وهذه نتيجة حضارية بالغة الأهمية لمن يُريد تشريعًا فاعلاً في الواقع.

5. المصفوفة القيمية نظام تشغيل لا قائمة بنود

العدل والرحمة والحكمة والمصلحة ليست قيمًا متوازية مستقلة، بل هي مصفوفة تشغيل متكاملة يضبط بعضها بعضًا ويكمل بعضها بعضًا. وإغفال أي منها يخلُّ بالنسق كله ويُحوّل القيمة المتبقية من فضيلة إلى آفة.

ثانيًا: أهم التوصيات

1. إعادة بناء مناهج التعليم الديني

يوصي البحث بإعادة تصميم مناهج التعليم الديني في المراحل الدراسية المختلفة بحيث تنتقل من تقديم الأحكام جزئيةً مجزأةً إلى تقديمها ضمن نماذج قيمية متكاملة تُظهر المعنى الكامن خلف كل حكم وتُبرز ارتباطه بالإنسان وبعده الحضاري.

2. تطوير أدوات الاجتهاد المقاصدي المعاصر

لا بد من فتح أبواب الاجتهاد المقاصدي وتطوير أدواته المنهجية بحيث يستطيع الفقه الإسلامي المعاصر الإجابة عن أسئلة واقعية معقدة لا تُحسم بمجرد القياس الجزئي أو إجراء النص الحرفي. واستحداث «فقه الواقع» علمًا راسخًا يُدمج بين الأصول الشرعية والوعي الحضاري والفهم الاجتماعي.

3. استعادة دور المجتمع المحضن

تحتاج المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى مشاريع مجتمعية تُعيد بناء المحضن الأخلاقي وتُفَعِّل دور الأسرة والمسجد والمدرسة في ترسيخ قيم الحياء والمروءة والكرم والعدل بوصفها هويةً اجتماعية لا مجرد تكاليف دينية.

4. تأسيس «علم اجتماع التشريع»

يدعو البحث إلى التأسيس الأكاديمي لـ«علم اجتماع التشريع» الذي يدرس آليات تحوُّل الأحكام إلى ثقافة وشروط تشكُّل المناعة الاجتماعية ضد المخالفة، ويُقدِّم وصفًا علميًا لواقع التشريع ومدخل إصلاحه لا وصفًا معياريًا مجردًا فحسب.

ثالثًا: آفاق البحث

يفتح هذا البحث أمام الباحثين آفاقًا لدراسات لاحقة أكثر تعمقًا وتخصصًا، أبرزها:
أولاً: دراسة تطبيقية تختبر نماذج تشريعية تاريخية محددة وفق منهج النمذجة المقترح لاستخراج دروسها في بناء الوازع الداخلي وصياغة الثقافة المجتمعية.
ثانيًا: بحث مقارن بين المقاربة القيمية الإسلامية ومقاربات فلسفة القانون المعاصرة في نقطة العلاقة بين الأخلاق والقانون والمجتمع.

ثالثًا: دراسة ميدانية لمؤشرات «الامتثال القيمي» في مجتمعات مختارة لقياس العلاقة بين حضور المحضن الاجتماعي وانتشار العرف الصالح، وبين معدلات الجريمة والانحلال الأخلاقي.

المصادر والمراجع

● القرآن الكريم ● الحديث الشريف

ومن المصادر:

- البوطي، محمد سعيد رمضان. السنن الإلهية: محاولات لضبط مسيرة المجتمع الإنساني. بيروت: دار الفكر، 1994م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دمشق: دار الفكر، 1985م.
- جمعة، علي. الشريعة الإسلامية: رؤية فقهية حضارية لترتيب المقاصد الشرعية. القاهرة: دار السلام، 2014م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. تحقيق درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2005م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق ودراسة: محمد الحبيب بن الخوجة، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م.
- عبده، محمد. الإسلام دين العقل والحرية. القاهرة: دار الهلال، 1985م.
- الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م.
- بن نبي، مالك. شروط النهضة. بيروت: دار الفكر، 1970م.
- بن نبي، مالك. مشكلات الحضارة. بيروت: دار الفكر، 1988م.
- بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، ط3، دمشق: دار الفكر، 1408هـ/1988م.
- النووي، يحيى بن شرف. شرح صحيح مسلم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.

شبكة العلاقات الاجتماعية بين الوازع والرادع:

دراسة في العلاقة بين الفقه والقانون والعرف
الاجتماعي في دولة الإمارات العربية المتحدة

د. هاريا الهطالي

مقدمة

من القيم التي استقر عليها الفقه الإسلامي على مر التاريخ أنَّ تماسك المجتمعات وانسجام بنيانها وقوة العلاقات بين أفرادها وانتشار قيم التراحم والتضامن والتعاون والتسامح والتعايش بينهم، من الغايات العليا للشريعة الإسلامية. ومن ينظر في مقاصد الشريعة يجد أنها تركز على هذه المبادئ؛ من حماية النفس وحماية العرض وحماية المال، وهي مقاصد جوهرها شبكة العلاقات الاجتماعية، لذلك فإن استقرار شبكة العلاقات الاجتماعية في أي مجتمع وتماسكها هما أقصى ما يسعى إليه الدين، فغاية الدين صلاح حال العباد في المعاش والمعاد، وصلاح حال الفرد لا يتم إلا في مجتمع مستقر متماسك ومتضامن، لذلك فإن الحديث عن شبكة العلاقات الاجتماعية يُمثل أولوية للفقه الإسلامي، فكل الأحكام التي ترد لتنظيم المعاملات إنما هدفها تحقيق هذا الاستقرار وتحقيق هذا الانسجام العميق بين أفراد المجتمع، ودون ذلك يصعب أن تُطبَّق الأحكام.

من هذا المنطلق يمكن القول إن هناك منظومة متكاملة تتألف فيها ثلاثة عناصر: القيم المستقرة في المجتمع التي تتحوَّل بحكم الزمن إلى أعراف وعادات وتقاليد، والقانون الذي تقوم مؤسسات الدولة على تطبيقه لتحقيق العدالة والأمن والاستقرار في المجتمع، والفقه الإسلامي الذي ينظم علاقة الفرد بربه وعلاقاته بمجتمعه.

وهذه المنظومة وحدةً متكاملة تتربط معًا لتحقيق غاية واحدة، هذه الغاية هي استقرار شبكة العلاقات الاجتماعية، وفي هذه المنظومة تقوم الأعراف والعادات والتقاليد والقيم بدور الوازع الذي يتحكم في الإنسان من داخله، ويحول بينه وبين الخروج عن النظام العام في المجتمع، وعن القيم والقوانين وأحكام الشريعة، فالوازع غالبًا هو الأهم؛ لأنه يمنع وقوع المخالفة، ويمنع وقوع الجريمة من باب أولى.

لذلك ركز الإسلام في كل أحكامه على تقوية الوازع؛ ويُقوَّى الوازع بالقيم، وبالأعراف الاجتماعية، ويكتسبه الفرد من خلال التربية التي يتلقاها من أسرته ومجتمعه في سنوات تكوينه الأولى، فاستقرار الوازع عند الفرد يأتي قبل أن يدرك معنى القانون أو يفهم أحكام الفقه.



الوازع هو الذي يمنع الوقوع في المحذور، أما الرادع فيتحقق من خلال إنفاذ القانون وتطبيق العقوبات على المخالفين للقانون

إن الوازع هو ما يتلقاه الفرد في التربية والتنشئة، ويُرسَّخُ بعد ذلك من خلال ثقافة المجتمع وأعرافه ومعاملاته، وكذلك من خلال التعليم والخطاب الديني وكل العلاقات التي يعيشها الفرد في حياته كلها، والملاحظ أن الدول والمجتمعات التي تشهد استقراراً وأماناً يكون فيها الوازع قوياً؛ لأن الرادع يأتي بعد ارتكاب المخالفة، ولا يمنع وقوعها؛ فالوازع هو

الذي يمنع الوقوع في المحذور، أما الرادع فيتحقق من خلال إنفاذ القانون وتطبيق العقوبات على المخالفين للقانون، وقد يتحول هذا الرادع إلى وازع، فخوف الإنسان من أن يقع تحت طائلة القانون يمنعه من أن يرتكب مخالفة، أو جريمة؛ فالعلاقة بين الوازع والرادع هي العلاقة بين العرف والقيم من جانب، والقانون والشرعية من جانب آخر. فمن طبيعة العرف والقيم الاجتماعية أنها ترسخ الوازع، ومن طبيعة الشرعية والقانون أنها ترسخ الرادع الذي يتحول إلى وازع عندما تنتشر ثقافة احترام القانون، وترسخ مفهوم حكم الشرع، وخوف الفرد من مخالفته حتى لا يقع تحت طائلة العقاب الإلهي أو اللوم الاجتماعي الذي يصيب كل من يُذاعُ عنه أنه يخالف شرع الله.

وفي دولة الإمارات العربية المتحدة تحققت هذه الثلاثية بصورتها المتكاملة؛ حيث تحول القانون والفقه إلى وازع، وأضيفا إلى الأعراف والعادات الاجتماعية الراسخة والمستقرة لدى أبناء الإمارات، والمتوارثة فيما بينهم منذ مئات السنين؛ فاستقرار حكم القانون في الإمارات أدى إلى أن يتحول القانون ذاته إلى وازع، وأن تتحول الشرعية ذاتها أيضاً إلى وازع، وأضيفا إلى الوازع الأخلاقي النابع من العرف والعادات والتقاليد. وفي هذا البحث سنركز على دراسة هذه الثلاثية وكيفية تطبيقها في دولة الإمارات العربية المتحدة، من خلال بعض الأمثلة المتعلقة خصوصاً بقوانين الأحوال الشخصية التي تطوّرت خلال مراحل عديدة، فتحقق فيها هذا الانسجام والتناغم بين الوازع والرادع وبين الفقه والقانون والعرف الاجتماعي.

- خطة البحث:

- تتضمن مقدمة، ثم ثلاثة مباحث، تلحقها خاتمة، ففهرس للمراجع، وهي على النحو الآتي:
- المبحث الأول: مفهوم الوازع والرادع والعلاقة بينهما في الشريعة الإسلامية، وفيه:
- أ- تحرير مفهومَي الوازع والرادع.
- ب- مفهوم الوازع في فلسفة الأخلاق.
- ج- مفهوم الرادع في الفقه والقانون.
- د- العلاقة بين الوازع والرادع في الشريعة الإسلامية.

- المبحث الثاني: ضوابط العرف في الفقه الإسلامي، وفيه:

- أ- العلاقة بين الفقه والقانون والعرف.
- ب- موقع العرف في الفقه الإسلامي وضوابط اعتباره مصدراً للتشريع.

- المبحث الثالث: قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات، وفيه:

- أ- قانون الأحوال الشخصية الإماراتي نموذجاً لتحقيق الاستقرار في شبكة العلاقات الاجتماعية.
- ب - مراحل تطور قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة.
- ج- دور العرف في صياغة بعض أحكام قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة.
- د- الوازع والرادع في ضوء قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات.
- هـ- التكامل بين الشريعة والقانون والعرف في قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات.

- الخاتمة.

المبحث الأول: مفهوم الوازع والرادع والعلاقة بينهما في الشريعة الإسلامية، وفيه:

أ- تحرير مفهومَي الوازع والرادع:

الوازع والرادع مفهومان من المفاهيم غير المتداولة كثيرًا في الأبحاث الفقهية؛ وذلك لأنها تأتي - بطبيعتها - من تخصصات علمية أخرى؛ فالوازع يحضر في تخصصات الفلسفة وعلم النفس أكثر من حضوره في التخصصات الفقهية أو القانونية، وهذا على الرغم من أن اللفظ ذاته متكرر في الفقه وعلم الحديث، والرادع مفهوم يردُّ أيضًا في تخصصات علم الاجتماع وعلم النفس أكثر من أي علم آخر.

ويُعد التمييز بين مفهومَي الوازع والرادع من القضايا الدقيقة في الفكر الأخلاقي الإسلامي؛ إذ يرتبط كل منهما بمصدر الضبط السلوكي لدى الإنسان، وبطبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. وقد عالجت المصادر الإسلامية هذا التمييز ضمن رؤية شمولية لطبيعة الإنسان ووظيفته في الاستخلاف.

فالوازع لغة: كَفُّ النَّفْسِ عَنْ هَوَاهَا. وَزَعَهُ وَبِهِ يَزْعُ وَيَزَعُ وَزَعًا: كَفَّهُ فَاتَّرَعَ هُوَ أَيْ كَفَّ⁽¹⁾.

والوازع في الاصطلاح: عَرَفَهُ ابن عاشور بأنه اسم غلب إطلاقه على ما يزع من عمل السوء⁽²⁾. وهو يشير إلى الدافع الداخلي الذي ينبع من ضمير الإنسان وإيمانه، وهو ما يُعبّر عنه في التراث الإسلامي بمفاهيم مثل التقوى ومراقبة الله. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]، وقال أيضًا: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا • فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8].

فالإنسان - وفق هذا التصور - مزوّد ببوصلة أخلاقية داخلية تميّز بين الخير والشر، ويأتي الإيمان ليقوّي هذا الوازع ويجعله حاكمًا للسلوك حتى في غياب الرقابة الخارجية. ولذلك قال النبي ﷺ: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)⁽³⁾، وهو تعريف يُرسّخ مركزية الوازع الداخلي في ضبط السلوك.

أما الرادع، فهو بمعنى الوازع لغة، وقد عرفه ابن منظور: الرَّدْعُ: الكَفُّ عَنِ الشَّيْءِ. رَدَعَهُ

1 - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 390/8.

2 - محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط1 (الأردن: دار النفائس، 2001م)، ص137.

3 - مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، (36/1).



في دولة الإمارات العربية المتحدة تحققت هذه الثلاثية بصورتها المتكاملة؛ حيث تحول القانون والفقه إلى وازع، وأضيفا إلى الأعراف والعادات الاجتماعية الراسخة والمستقرة

يَرَدُّعَهُ رَدْعًا فَارْتَدَعَ: كَفَّهْ فَكَفَّ⁽¹⁾. وأما في الاصطلاح: فهو القوة الخارجية التي تمنع الإنسان من الانحراف، وتتمثل في القوانين والعقوبات والسلطات التي تفرضها الدولة أو المجتمع. وقد أقرَّ الإسلام مشروعية هذا النوع من الضبط، بل جعله ضرورة لحفظ النظام العام، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179]؛ إذ يشير النص إلى وظيفة الردع في منع الجريمة وصيانة المجتمع.

وفي الأثر المشهور: «إن الله لينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن»، وهو نصّ بالغ الدلالة على أن الوازع الديني وحده قد لا يكفي في بعض الحالات، وأن الرادع السلطاني يكمل وظيفته.

ومن خلال هذا التمييز، يتضح أن الفكر الإسلامي لا يضع الوازع والرادع في حالة تعارض، بل في علاقة تكامل، فالوازع يمثل الأساس الأعمق والأكثر استدامة؛ لأنه ينبع من الداخل ويُلَازِم الإنسان في السر والعلن، بينما يأتي الرادع كآلية ضرورية لضبط السلوك في المجال العام، خاصة حين يضعف الوازع أو يغيب، وقد أشار عدد من العلماء، منهم الإمام الغزالي، إلى أن صلاح المجتمع لا يتحقق إلا بتزكية النفوس (الوازع) وإقامة العدل والقانون (الرادع) معاً⁽²⁾.

وعليه، فإن بناء المجتمع في التصور الإسلامي يقوم على ركيزتين: تربية الضمير الفردي عبر الإيمان والأخلاق، وإقامة النظام العام عبر الشريعة والسلطة، وإذا اختلَّ التوازن بينهما - بإهمال الوازع أو إضعاف الرادع - تعرض المجتمع للاضطراب.

ومن هنا تظهر أهمية هذا التمييز ليس فقط في التنظير الأخلاقي، بل في السياسات العامة والتشريعات؛ حيث ينبغي أن تتجه الجهود إلى تعزيز الوازع دون الاكتفاء بالرادع، مع الإبقاء على هذا الأخير كضمانة لازمة لاستقرار المجتمع.

1 - ابن منظور، لسان العرب، 390/8.

2 - ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، رجع المنجزات.

ب- مفهوم الوازع في فلسفة الأخلاق:

مفهوم الوازع مفهوم نفسي ينبع من داخل الإنسان، ويمكن التعبير عنه بالضمير أو بالوعي أو بالنفس اللوامة التي تمنع الإنسان من أن يُقَدِّم على ارتكاب الخطأ، وهذا المفهوم يمكن تعريفه بالاعتماد على كتب علم النفس والكتب التي تتكلم عن تهذيب النفوس في التراث الإسلامي مثل كتاب «الذريعة إلى مكارم الشريعة» للأصفهاني⁽¹⁾ وله أيضًا «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين»⁽²⁾. كذلك توجد في كتب حجة الإسلام أبي حامد الغزالي⁽³⁾.

كذلك يُعَدُّ مفهوم الوازع من المفاهيم المركزية في الإسهامات الغربية في فلسفة الأخلاق، لما ينطوي عليه من دلالة على المصدر الداخلي للإلزام الأخلاقي، وطبيعة القوة التي تدفع الإنسان إلى الامتثال للقيم والمعايير دون إكراه خارجي، وإذا كانت النظريات الأخلاقية قد اختلفت في تحديد أساس الإلزام - بين العقل، والمنفعة، والواجب، والعاطفة - فإن مفهوم الوازع يقدم إطارًا تحليليًا يجمع بين هذه الأبعاد، من خلال التركيز على البنية الباطنية التي تُنتج الفعل الأخلاقي.

وفي التحليل الفلسفي، يمكن تعريف الوازع بأنه قوة داخلية مُلْزِمة تنشأ من تفاعل الوعي بالقيمة مع الإحساس بالمسؤولية، وتترجم نفسها في صورة دافع ذاتي يوجّه السلوك نحو ما ينبغي، لا مجرد ما هو كائن، وبهذا المعنى يتجاوز الوازع كونه مجرد ميل نفسي أو انفعال عابر، ليصبح بنية معيارية تُضفي على الفعل طابع الالتزام. فالإنسان لا يكتفي بإدراك الخير، بل يشعر بوجوب فعله، وهذا (الوجوب الداخلي) هو جوهر الوازع.

وقد تناولت فلسفات الأخلاق هذا المفهوم بصيغ مختلفة؛ ففي الأخلاق العقلانية، كما عند إيمانويل كانط⁽⁴⁾، يتجلى الوازع في (الواجب) الذي يفرضه العقل العملي على الإرادة، بحيث يكون الدافع إلى الفعل هو احترام القانون الأخلاقي لذاته، لا انتظار منفعة أو خوفًا من عقوبة. أما في الأخلاق العاطفية، كما عند ديفيد هيوم⁽⁵⁾، فإن الوازع يتخذ صورة (الشعور الأخلاقي)

1 - أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة (القاهرة: دار السلام، 1428هـ/2007م).

2 - ينظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983م).

3 - ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ربيع المنجيات.

4 - ينظر: إيمانويل كانط، أساس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1985م).

5 - ينظر: ديفيد هيوم، بحث في طبيعة المبادئ الأخلاقية، ترجمة: نبيل باسيليوس، ويوسف نبيل.

وينظر أيضًا: محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992م).

الذي يدفع الإنسان إلى التعاطف مع الآخرين، ومن ثمَّ إلى تفضيل الأفعال الخيرة، وفي الاتجاه النفعي يُعاد تفسير الوازع بوصفه نزوعًا إلى تحقيق أكبر قدر من المنفعة، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، وإن ظل هذا التفسير محل نقد لكونه يختزل الإلزام في حسابات النفع.

غير أن خصوصية مفهوم الوازع تتضح بصورة أعمق في السياق الأخلاقي الإسلامي؛ حيث يتأسس على مبدأ التقوى بوصفها وعيًا دائمًا بحضور الله ومساءلته للإنسان، فالوازع هنا ليس مجرد نتاج للعقل أو العاطفة، بل هو حصيلة تفاعل الإيمان مع الإدراك الأخلاقي، مما يمنحه طابعًا مزدوجًا: ذاتيًا من حيث صدوره عن داخل الإنسان، ومتعالياً من حيث استناده إلى مرجعية مطلقة، وهذا ما يجعل الوازع في التصور الإسلامي أكثر رسوخًا واستمرارية؛ لأنه لا يتوقف على الظروف الخارجية، بل يعمل في السر والعلن على السواء.

ومن الناحية الوظيفية، يضطلع الوازع بدور حاسم في تحقيق الاستقلال الأخلاقي؛ إذ يمكن الفرد من ضبط سلوكه دون حاجة دائمة إلى رقابة خارجية، وهو بذلك يشكل أساساً لأي نظام أخلاقي مستقر؛ لأن القوانين - مهما بلغت دقتها - تظل عاجزة عن الإحاطة بكل صور السلوك، في حين يملأ الوازع هذه الفجوة عبر رقابة داخلية دائمة، كما يسهم الوازع في تحويل الأخلاق من مجرد التزام شكلي إلى ممارسة أصيلة تنبع من اقتناع داخلي.

ومع ذلك، فإن الوازع ليس معطًى ثابتاً، بل هو قابل للتقوية أو الضعف تبعاً لعوامل التربية والبيئة والثقافة، فكلما تعزز الوعي بالقيم، وتعمق الإحساس بالمسؤولية، ازداد الوازع فاعلية وتأثيراً، أما إذا تأكلت المرجعيات القيمية أو غلبت النزعات المادية، فإن الوازع يضعف، ويصبح السلوك أكثر ارتهاً للرادع الخارجي.

وخلاصة القول في هذا الشأن، هي أن الوازع في فلسفة الأخلاق يمثل الحلقة التي تربط بين المعرفة الأخلاقية والفعل، وهو التعبير الأصدق عن تحول القيمة من مجرد فكرة إلى قوة مُحركة للسلوك. ومن دون هذا البعد الداخلي، تفقد الأخلاق مضمونها الحقيقي، وتتحول إلى قواعد جامدة تفتقر إلى الروح التي تمنحها الحياة والاستمرار.



ويُعد التمييز بين مفهومَي الوازع والرادع من القضايا الدقيقة في الفكر الأخلاقي الإسلامي؛ إذ يرتبط كل منهما بمصدر الضبط السلوكي لدى الإنسان

ج- مفهوم الرادع في الفقه والقانون:

يُعد مفهوم الرادع من المفاهيم المحورية في الفقه الإسلامي والنظرية القانونية المعاصرة، لما يرتبط به من وظيفة أساسية هي منع السلوك المنحرف وصيانة النظام العام عبر آليات خارجية مُلزمة. وإذا كان البناء الأخلاقي يقوم على تفاعل الضبط الداخلي والخارجي، فإن الرادع يمثل تجلّي السلطة القانونية في

بعدها الوقائي والزجري، بما يضمن استقرار الجماعة واستمرار العمران.

وفي الاصطلاح الفقهي، يُفهم الرادع بوصفه كل ما يزرع المكلف عن ارتكاب المحظور أو الإخلال بالواجب، سواء كان ذلك من خلال العقوبات المقدّرة شرعاً (كالحدود والقصاص) أو التعزيرات التي تُنأط بتقدير وليّ الأمر. ويستند هذا التصور إلى جملة من النصوص والمقاصد، من أبرزها قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: 179]، حيث يُفهم من الآية أن الغاية من العقوبة ليست الإيلام لذاته، بل تحقيق الردع العام والخاص بما يحفظ الأنفس ويمنع تكرار الجريمة. كما أن القاعدة المقاصدية (درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح) تؤسس لوظيفة الرادع بوصفه أداة وقائية قبل أن يكون جزاءً لاحقاً.

ويتميّز الرادع في الفقه الإسلامي بكونه جزءاً من منظومة أشمل تُعرف بمقاصد الشريعة⁽¹⁾، التي تهدف إلى حفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فالعقوبات الشرعية - في هذا الإطار - ليست منفصلة عن الغايات الكلية، بل هي وسائل لتحقيقها، مما يضيف على الرادع طابعاً وظيفياً لا انتقامياً، ومن هنا شدّد الفقهاء على شروط تطبيق العقوبات وضمنانات العدالة، كتحقيق اليقين في الإثبات ودرء الشبهات، بما يحدّ من التعسف ويجعل الردع منضبطاً بمعايير دقيقة.

1 - ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ - 2004م).

أما في النظرية القانونية الحديثة، فيرتبط مفهوم الردع بنظريات العقوبة، وخاصة نظرية الردع (Deterrence Theory)، التي تميّز بين الردع العام - الذي يستهدف المجتمع بأسره لمنع انتشار الجريمة - والردع الخاص - الذي يهدف إلى منع الجاني ذاته من العودة، ويُفترض في الرادع أن يكون فعالاً بقدر ما يتوافر فيه من اليقين والسرعة والتناسب؛ أي أن احتمال وقوع العقوبة، وسرعة تنفيذها، وتناسبها مع الفعل، تشكّل مجتمعة عناصر حاسمة في تحقيق الأثر الردعي، غير أن هذه النظرية تعرّضت لنقد من اتجاهات تركز على إعادة التأهيل، معتبرة أن الاختصار على الردع قد يغفل الجوانب الاجتماعية والنفسية للجريمة.

وعلى الرغم من اختلاف السياقات، يلتقي الفقه الإسلامي والقانون الوضعي في الإقرار بضرورة الرادع كأداة لحماية المجتمع، مع اختلاف في الأسس المرجعية والحدود التطبيقية، ففي حين يستند الفقه إلى مرجعية دينية مقاصدية، يستند القانون الحديث إلى اعتبارات وضعية تتعلق بالمصلحة العامة وحقوق الإنسان، ومع ذلك فإن كلا النظامين يدرك أن غياب الرادع أو ضعفه يؤدي إلى تفكك النظام الاجتماعي وانتشار الفوضى.

ومن الناحية التحليلية، لا يمكن فهم الرادع بمعزل عن علاقته بالوازع الداخلي؛ إذ إن فعاليته القصوى تتحقق عندما يُكَمَّل الضبط الذاتي لا أن يحلّ محله، فالمجتمع الذي يعتمد حصرياً على العقوبة يظل عرضة للتوتر وعدم الاستقرار، بينما يسهم تكامل الرادع مع التربية الأخلاقية في تحقيق توازن مستدام بين الحرية والانضباط.

إن الرادع في الفقه والقانون يمثل آلية ضرورية لضبط السلوك الإنساني في المجال العام، وهو تعبير عن سلطة المجتمع في حماية ذاته من الانحراف، غير أن قيمته الحقيقية لا تكمن في شدته، بل في عدالته وانضباطه واندماجه ضمن منظومة أوسع تسعى إلى تحقيق الصالح العام، بما يضمن أن تكون العقوبة وسيلة للإصلاح والوقاية، لا مجرد أداة للزجر والإيلام.

ويرى القانوني ماثيو سي. ألتمان (Matthew C. Altman)، في كتابه *A Theory of Legal Punishment: Deterrence, Retribution, and the Aims of the State*⁽¹⁾، أن الردع يُمثّل أحد الأهداف الجوهرية لنظام العقوبة في القانون؛ حيث لا تُفهم العقوبة بوصفها استجابةً جزائيةً لفعلٍ ماضيٍ فحسب، بل باعتبارها أداة ذات توجّه مستقبلي ترمي إلى الحيلولة دون وقوع الجريمة،

1 - ينظر: ماثيو سي ألتمان، نظرية في العقوبة القانونية: الردع، والجزاء، وأهداف الدولة (لندن: دار روتليدج، 2021م).

وبذلك يتجاوز مفهوم العقوبة حدود المعاقبة إلى تحقيق وظيفة وقائية تسهم في حماية النظام الاجتماعي وتعزيز الامتثال للقانون.

ويُحلّل ألمان فكرة الردع من خلال تمييز منهجي بين بُعدين رئيسين:

أولاً: الردع العام (General Deterrence)، وهو الذي يتوجّه إلى عموم أفراد المجتمع، ويهدف إلى منعهم من ارتكاب الجرائم عبر ترسيخ قناعة مفادها أن مخالفة القانون تقترن بعقوبة حتمية. ويؤدي هذا الإدراك إلى توليد حالة من التحسُّب العقلاني والخوف المشروع، بما يعزّز الامتثال الطوعي للقواعد القانونية.

ثانياً: الردع الخاص (Specific Deterrence)، وهو الذي ينصرف إلى الجاني ذاته، ويستهدف منعه من العودة إلى السلوك الإجرامي، سواء من خلال أثر العقوبة المباشر، أو عبر ما تخلّفه من تبعات نفسية واجتماعية تُعيد تشكيل وعيه وسلوكه.

ومن خلال هذا التقسيم، يتضح أن الردع، في التصور القانوني الحديث، لا يقتصر على البعد الزجري، بل ينطوي على رؤية وظيفية تسعى إلى توجيه السلوك الإنساني وضبطه في أفق تحقيق الاستقرار المجتمعي⁽¹⁾.

د- العلاقة بين الوازع والرداع في الشريعة الإسلامية:

جمعت الشريعة الإسلامية بين الاثنين، الوازع والرداع، واعتمدت عليهما في تهذيب المجتمع وتحقيق الاستقرار فيه ومنع أفرادها من مخالفتها، فكان التركيز على القيم والأخلاق والعادات والتقاليد الإيجابية لترسيخ الوازع الأخلاقي عند الناس ليمنعهم من مخالفة أحكام الشريعة أو من ارتكاب الجرائم أو الكبائر. كذلك كانت هناك عقوبات وحدود تمثل رادعاً للأفراد عن الإقدام على هذه الجرائم إذا ما ضعف الوازع لديهم، ويمكن هنا التفصيل في مختلف العقوبات ما بين الوازع والرداع، فهناك من العقوبات الاجتماعية والإنسانية التي تمثل وازعاً إنسانياً تمنع الإنسان من ارتكاب المخالفة مثل الفضيحة الاجتماعية في حدود معينة.

وتتجلى وظيفة الردع في الشريعة الإسلامية في جملة من الأحكام الفقهية التي شرّعت لتحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الضروريات الخمس؛ حيث لا تقتصر هذه الأحكام على توقيع

1 - ينظر: أقسام الردع عند مائثو سي ألمان، نظرية في العقوبة القانونية: الردع، والجزاء، وأهداف الدولة.



الفكر الإسلامي لا يضع الوازع والردع في حالة تعارض، بل في علاقة تكامل

العقوبة بعد وقوع الجريمة، بل تهدف إلى منع وقوعها ابتداءً من خلال إحداث أثرٍ زجري في نفوس الأفراد، ويتضح ذلك في عدد من التطبيقات التشريعية، من أبرزها:

1 - الحدود الشرعية، والتي تُعد من

أقوى صور الردع، لما تشتمل عليه من

زجرٍ عام وخاص، كحدّ السرقة؛ حيث

قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: 38]، فعبر بـ«نكالًا» الدال على الزجر والردع.

2 - وكذلك حدّ الزنا، قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:

2]، وهو ما يحقق حماية الأعراض ومنع انتشار الفاحشة.

3 - كما يظهر الردع في القصاص، الذي شرع لحماية النفس الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ

فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179]؛ حيث يدل النص على أن في إقامة القصاص ردعاً عن القتل، بما يحقق حفظ النفس واستقرار المجتمع.

4 - ومن صور الردع كذلك التعزيرات، وهي العقوبات غير المقدرة التي تُترك لتقدير ولي الأمر،

بما يحقق المصلحة ويمنع الفساد، وهو ما يوفّر مرونة تشريعية تمكّن من مواجهة المستجدات، ويعزز الوظيفة الوقائية للأحكام.

5 - كما يتجلى الردع في الضمانات المالية، كالإزام المتعدي بالتعويض، تحقيقاً لقوله تعالى:

﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، وهو ما يردع الأفراد عن التعدي على حقوق غيرهم.

وبذلك يتبين أن الشريعة الإسلامية تقيم نظاماً متكاملًا في تحقيق الردع، يجمع بين الوازع

الداخلي القائم على الإيمان، والرداع الخارجي المتمثل في العقوبة والجزاء، بما يحقق التوازن في

ضبط السلوك الإنساني، ويُسهّم في تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والعقل

والمال والعرض.

المبحث الثاني: ضوابط العرف في الفقه الإسلامي، وفيه:

أ- العلاقة بين الفقه والقانون والعرف:

تقوم العلاقة بين الفقه والقانون والعرف على بنية تكاملية دقيقة، تجسّد تفاعل المستويات التأصيلية والتنظيمية والواقعية في ضبط السلوك الإنساني داخل المجتمع، فالفقه الإسلامي يمثل الإطار المرجعي الأعلى، بما يشتمل عليه من أصول وقواعد كلية مستمدة من النصوص الشرعية ومقاصدها؛ حيث ينهض بوظيفة التأصيل النظري وتحديد المعايير العامة التي تضبط الفعل الإنساني في ضوء منظومة قيمية متماسكة.

أما القانون، فيتخذ موقع الوسيط التطبيقي؛ إذ يُعيد صياغة تلك المبادئ الفقهية في صورة قواعد ملزمة محددة، قابلة للتنفيذ من خلال مؤسسات الدولة وآلياتها، وبهذا المعنى لا يُعدّ القانون مجرد نقل حرفي للأحكام، بل هو عملية تقنين تستحضر مقتضيات الواقع، وتراعي اعتبارات النظام العام، وتستجيب لمتطلبات التنظيم المؤسسي للعلاقات الاجتماعية.

وينهض العرف بوظيفة مكملّة ذات طبيعة واقعية؛ إذ يُعبّر عن الأنماط المستقرة في سلوك الجماعة، وما جرى عليه تعامل الناس عبر الزمن. ولا تقتصر أهميته على كونه مصدرًا تبعيًّا لبعض الأحكام، بل يمتد أثره إلى تفسير النصوص وتوجيه تطبيقها، لا سيما في المسائل التي تتسم بالمرونة أو تحتمل أكثر من وجهٍ في الفهم.

وعلى هذا الأساس، لا تعمل هذه الدوائر الثلاث في عزلة، بل في إطار من التفاعل الديناميكي؛ فالفقه يؤسّس ويؤطر، والقانون يُنظّم ويلزم، والعرف يُفسّر ويكيّف، بما يضمن مواءمة الأحكام مع تحولات الزمان والمكان. ويُفضي هذا التكامل إلى تحقيق مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد، ورفع الحرج عن المكلفين، وصيانة النظام الاجتماعي في آنٍ واحد، بحيث تظل المنظومة القانونية متجدّرة في أصولها، ومنفتحة في تطبيقاتها، وقادرة على الاستجابة لمقتضيات الواقع المتجدّد.

ب- موقع العرف في الفقه الإسلامي وضوابط اعتباره مصدرًا للتشريع⁽¹⁾:

قد يظن المتأمل في الشريعة الإسلامية أنها لا تعطي للعرف اعتبارًا، وأن لا مكان له ضمن

1 - ينظر: بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ط2 (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1405 هـ - 1985 م)، (377/2).

منظومة أحكامها، غير أن هذا التصور غير دقيق؛ إذ إن العرف يحظى بمكانة معتبرة في الشريعة، بل يُعد من الأدلة المكملة التي يرجع إليها في استنباط الأحكام الشرعية، وذلك وفق ضوابط قررها الشرع، من أبرزها: ألا يخالف نصاً شرعياً ثابتاً، وأن يكون عرفاً غالباً مستقرّاً في المجتمع، لا عارضاً مؤقتاً، وأن يكون قائماً وقت وقوع التصرف.

بل إن العرف يتجاوز كونه مكملاً للحكم إلى كونه مفسراً لكثير من النصوص العامة أو المطلقة؛ فيُرجع في فهمها إلى ما تعارف عليه الناس. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]؛ حيث يُفسّر «المعروف» وفق أعراف الناس باختلاف أزمانهم وأمكنهم، فما يُعد معروفاً في مجتمع كدولة الإمارات قد يختلف عما هو عليه في غيرها؛ إذ يُحدّد العرف السائد حدود هذا المعروف وضوابطه.

والبيّن أنّ العرف يحتلّ موقعاً مهماً في بنية الاستدلال الفقهي الإسلامي، بوصفه أحد المصادر التبعية التي تُسهم في استيعاب تحولات الواقع وتنزيل الأحكام على مقتضياته. وإذا كان الأصل في التشريع الإسلامي قائماً على النصوص من الكتاب والسنة، وما تفرّع عنهما من إجماع وقياس، فإن العرف يندرج ضمن الأدوات الاجتهادية التي تُفعل هذه الأصول وتُعين على فهمها وتطبيقها في سياقات متغيرة، ومن ثمّ فإن دراسة موقع العرف لا تنفصل عن إدراك الطبيعة المرنة للشريعة، وقدرتها على الجمع بين الثبات في الأصول والتجديد في الفروع.

ويُعرّف العرف في الاصطلاح بأنه ما استقرّ في النفوس من جهة العقول، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول، سواء أكان قولاً أم فعلاً، عاماً أم خاصاً. وقد ميّز الأصوليون بين العرف القولي - كاصطلاح الناس على إطلاق لفظٍ بمعنى معيّن - والعرف العملي المتعلق بأنماط السلوك والمعاملات. كما فرّقوا بين العرف العام الذي يشمل جمهور الناس، والعرف الخاص الذي يقتصر على فئة أو بيئة معيّنة، مع اعتبار كلٍّ منهما في نطاقه.

وتتجلى حجّية العرف في الفقه الإسلامي في جملة من القواعد المقرّرة في مواضعها، من أشهرها قاعدة: (العادة محكمة)، وقاعدة: (الثابت بالعرف كالثابت بالنص).

غير أن اعتبار العرف مصدراً للتشريع ليس مطلقاً، بل يخضع لجملة من الضوابط الدقيقة التي تمنع الانفلات، وتضمن الاتساق مع المقاصد الشرعية. ومن أبرز هذه الضوابط:



إن بناء المجتمع في التصور الإسلامي يقوم على ركيزتين: تربية الضمير الفردي عبر الإيمان والأخلاق، وإقامة النظام العام عبر الشريعة والسلطة

أولاً: ألا يخالف العرف نصاً شرعياً قطعياً أو قاعدة كلية؛ إذ لا مجال للاعتداد بعرف يصادم حكماً ثابتاً بنص صريح؛ لأن العرف تابع لا متبوع في هذه الحالة.

ثانياً: أن يكون العرف مطّرداً أو غالباً، أي مستقرّاً في تعامل الناس، لا شاذّاً ولا نادر الوقوع؛ لأن الأحكام لا تُبنى على الاستثناءات.

ثالثاً: أن يكون العرف قائماً وقت إنشاء

التصرف، بحيث يُعتدّ به في تفسير العقود والالتزامات، ولا يُحتجّ بعرف طارئ لاحق لتغيير مقتضيات ما سبق.

رابعاً: ألا يكون العرف فاسداً، أي مخالفاً لمقاصد الشريعة في تحقيق العدل ورفع الضرر؛ إذ لا يُقرّ الشرع ما يؤدي إلى الظلم أو الإفساد، ولو شاع بين الناس.

خامساً: أن يكون العرف واضح الدلالة، بحيث يمكن الرجوع إليه في تفسير الألفاظ أو تحديد الحقوق والواجبات دون لبسٍ أو اضطراب.

وتبرز أهمية العرف بصورة خاصة في مجالات المعاملات والعقود؛ حيث تتسع دائرة الاجتهاد وتتعدد صور التعامل، فيكون العرف أداةً لتحديد مضمون الالتزامات، وتفسير الشروط، وتقدير ما سكت عنه المتعاقدون. كما يُسهم في سدّ الفجوات التشريعية، وتكييف الأحكام بما يراعي اختلاف البيئات والثقافات.

إن العرف في الفقه الإسلامي يمثّل آلية مرنة تربط بين النص والواقع، وتُسهم في تحقيق مقاصد الشريعة عبر استيعاب ما استقرّ عليه تعامل الناس ضمن إطار منضبط. فهو ليس مصدراً مستقلاً بالمعنى الأصولي الصارم، بقدر ما هو أداة تفسير وتكميل، تعمل في ظل النصوص وتحت هديها، بما يضمن بقاء الشريعة حيّة وقادرة على مواكبة التحوّلات دون أن تفقد أصولها وثوابتها. ويتجلّى أثر العرف كذلك في أحكام الأسرة والمعاملات المالية، ومن أمثلته: تقدير النفقة الزوجية؛ فقد أوجب الله تعالى للزوجة النفقة من مأكّل وملبسٍ ومسكن، دون تحديد مقدار ثابت لها، كما في قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: 7]، فجعل تقديرها راجعاً

إلى العرف وما جرى به تعامل الناس، مع مراعاة حال الزوج، مما يدل على أن النفقة تُقدَّر بحسب مستوى المعيشة في المجتمع.

وقد تجلّت أهمية العُرف في المجتمعات المعاصرة في كونه يُعزّز مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحياتها لكل زمان ومكان، بل يتجاوز ذلك إلى مراعاة تنوّع الثقافات واختلاف البيئات الاجتماعية، مما يجعلها أكثر قدرة على التكيف مع التعدّد داخل المجتمع الواحد. كما يسهم العرف إسهامًا فعّالًا في تحقيق مقاصد الشريعة، وفي مقدّمها العدل ورفع الحرج.

المبحث الثالث: قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات

أ- قانون الأحوال الشخصية الإماراتي نموذجًا لتحقيق الاستقرار في شبكة العلاقات الاجتماعية:

إن الناظر إلى قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة منذ تأسيسه في سنة 2005 وحتى سنة 2024 والتطورات التي طرأت عليه، يدرك فعليًا التغير الحاصل في واقع مجتمع دولة الإمارات الذي لا شك في أنه سيؤثر على قانون الأحوال الشخصية بما يتناسب مع واقع المجتمع، والسبب في ذلك اعتبار العرف في الأحوال الشخصية في دولة الإمارات من المصادر التفسيرية والتكميلية المهمة، ولكنه ليس مصدرًا مستقلًا، لذلك يعتد به في القانون الإماراتي، فنجد أن القانون الإماراتي يعتمد قانون الأحوال الشخصية على أحكام الشريعة الإسلامية وقد نص القانون على ذلك، فيرجع إلى أحكام الشريعة أولاً ثم النصوص القانونية ثم الاجتهاد الفقهي الذي يشتمل على العرف كأداة من أدوات فهم الشريعة وتطبيقها. فقد نصّ المشرّع الإماراتي في المادة (2) من قانون الأحوال الشخصية لسنة 2024 على الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية عند غياب النص، بما يكرّس اعتماد الاجتهاد الفقهي كمصدر مكمل، ويتيح مراعاة العرف في تقدير الأحكام.

معنى ذلك أن المشرّع الإماراتي في قانون الأحوال الشخصية لسنة 2024 نص على الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية عند غياب النص، بما يفتح باب الاجتهاد الفقهي أمام القاضي لاختيار ما يحقق مصلحة الأسرة والمجتمع، وهو ما يعكس اعتماد القانون على الشريعة مصدرًا أصليًا، وعلى الاجتهاد آليةً لتكييف الأحكام مع الواقع.

ب- مراحل تطور قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة:

مرَّ قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة بعدة مراحل تشريعية متتابعة، عكست في مجملها تطوراً تدريجياً من الاعتماد المباشر على الفقه الإسلامي إلى التقنين، ثم إلى التحديث القائم على المقاصد الشرعية ومراعاة المتغيرات الاجتماعية.

ففي المرحلة الأولى، وهي مرحلة ما قبل التقنين (قبل سنة 2005)، لم يكن هناك قانون اتحادي موحد ينظّم مسائل الأحوال الشخصية، بل كان القضاء يعتمد في الفصل في المنازعات على أحكام الشريعة الإسلامية المستمدة من كتب الفقه، مع غلبة الاعتماد على المذهب المالكي بوصفه المرجع القضائي السائد، إلى جانب مراعاة الأعراف الاجتماعية المحلية في بعض التطبيقات، وقد اتسمت هذه المرحلة بمرونة الاجتهاد القضائي واتساع نطاق التكييف الفقهي.

ثم جاءت المرحلة الثانية، بصدور قانون الأحوال الشخصية الاتحادي رقم (28) لسنة 2005، الذي مثّل نقطة تحوّل جوهريّة في مسار التنظيم القانوني للأسرة؛ حيث قُنّنت الأحكام الفقهية في صيغة تشريعية ملزمة، مع استمداها من الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع، إضافة إلى الاستئناس بمختلف المذاهب الفقهية، وقد نظّم هذا القانون مختلف مسائل الأحوال الشخصية، كالزواج والطلاق والنفقة والحضانة والولاية، إلا أن طابعه العام ظل أقرب إلى الفقه التقليدي المقنّن، مع قدر من التقييد للاجتهاد القضائي في ظل وجود النص.

وفي المرحلة الثالثة، شهد القانون عدداً من التعديلات الجزئية خلال السنوات اللاحقة، خاصة في الفترة ما بين (2019-2022)؛ حيث طُوّرت بعض الأحكام المتعلقة بالحضانة وحماية الطفل، إلى جانب صدور تشريعات خاصة بغير المسلمين، الأمر الذي يعكس بداية التوجّه نحو المرونة التشريعية ومراعاة التنوع المجتمعي، مع تعزيز دور القضاء في تحقيق العدالة الأسرية.

أما المرحلة الرابعة، فتجلّت في صدور المرسوم بقانون اتحادي رقم (41) لسنة 2024 بشأن الأحوال الشخصية، والذي يُعدّ إعادة صياغة شاملة للقانون السابق؛ حيث اتجه المشرّع إلى تعزيز سلطة القاضي في الاجتهاد، وإعلاء مبدأ مصلحة الأسرة والطفل، وتقليص الجمود في بعض الأحكام، مع مراعاة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والتطورات المعاصرة. وقد اتسم هذا القانون بطابع مقاصدي مرن، يجمع بين الالتزام بالنصوص الشرعية والانفتاح على الاجتهاد الفقهي بما يحقق مقاصد الشريعة.



الوازع في فلسفة الأخلاق يمثل الحلقة التي تربط بين المعرفة الأخلاقية والفعل

وبذلك يتضح أن تطوّر قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات قد مر بمسار تدريجي، بدأ بالاعتماد على الفقه الإسلامي، غير المقنن، ثم انتقل إلى مرحلة التقنين، تلتها مرحلة التحديث الجزئي، وصولاً إلى مرحلة إعادة الصياغة الشاملة القائمة

على المرونة والاجتهاد، وهو ما يعكس سعي المشرّع إلى تحقيق التوازن بين الثوابت الشرعية ومتطلبات الواقع المعاصر.

ج- دور العرف في صياغة بعض أحكام قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة:

يُعدّ العرف من العناصر المؤثرة في صياغة بعض أحكام قانون الأحوال الشخصية؛ حيث اعتمد عليه المشرّع في المسائل التي تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ولا يمكن ضبطها بنصوص جامدة. ويظهر ذلك بوضوح في تقدير النفقة، وتحديد معنى المعاشرة بالمعروف، وبعض مسائل الحضانة والسكن؛ إذ تُركت هذه الأحكام لتُفهم في ضوء ما تعارف عليه الناس في بيئتهم. ومن ثمّ، فإن إدماج العرف في الصياغة القانونية يعكس توجّهًا تشريعيًا يراعي الواقع الاجتماعي، ويُفعل مقاصد الشريعة في تحقيق المصلحة ورفع الحرج، مع الالتزام بعدم مخالفته للنصوص الشرعية. من ذلك:

أ- مسألة الولاية على المرأة.

نصّ قانون الأحوال الشخصية الإماراتي لسنة 2005 على انتقال الولاية في الزواج وفق ترتيب العصبية من الرجال؛ حيث إن الولاية في الزواج تكون للعصبية من الرجال وتنتقل وفق ترتيب محدد (الأب - ثم الجد - ثم الابن - ثم الأخ.. وهكذا بحسب الأقرب فالأقرب) وهذا ما يسمى فقهياً بانتقال الولاية بحكم القرابة (العصبية)؛ حيث استند هذا القانون إلى الفقه الإسلامي التقليدي في بدايته خاصةً مع اشتراط الذكورة في الولي، غير أن التشريع الإماراتي شهد تطورًا ملحوظًا في هذا الجانب؛ حيث اتجه في تعديلات لاحقة - ولا سيما في قانون 2024 - إلى تقليص الطابع الجامد لهذا الترتيب، ومنح القضاء سلطة أوسع في تقدير الولاية بناءً



**المجتمع الذي يعتمد
حصرياً على العقوبة
يظل عرضة للتوتر وعدم
الاستقرار، بينما يسهم تكامل
الرادع مع التربية الأخلاقية
في تحقيق توازن مستدام
بين الحرية والانضباط**

على مصلحة المرأة، بما يجيز تجاوز الولي أو إسقاط ولايته عند تعسفه، وهو ما يعكس انتقالاً من النموذج التقليدي إلى نموذجٍ اجتهادي مقاصدي يوازن بين النص الشرعي ومتطلبات الواقع المعاصر، فأصبح المعيار الحاكم للقضية مصلحة المرأة في الزواج أو مصلحة المحضون.

ب- مسألة سن الحضانة وامتدادها.

عُدَّ تنظيمُ مسألة الحضانة من أبرز التطبيقات التي يظهر فيها أثر العرف وتطور

الواقع الاجتماعي في قانون الأحوال الشخصية الإماراتي؛ إذ كان المشرع في قانون سنة 2005 يتجه إلى تحديد سنّ معيّنة لانتهاء الحضانة، فجعلها للذكر حتى سنّ (11) سنة، وللأنثى حتى سنّ (13) سنة، مع إمكان التمديد بقرار قضائي في حالات استثنائية، وهو ما يعكس طابعاً تشريعياً يميل إلى التحديد والجمود النسبي.

فقد جاء في المادة (156) من قانون الأحوال الشخصية الاتحادي رقم (28) لسنة 2005 ونصّها: تنتهي حضانة النساء ببلوغ الذكر إحدى عشرة سنة، والأنثى ثلاث عشرة سنة، ما لم تر المحكمة تمديدًا لمصلحة المحضون.

غير أنّ المشرع في القانون الجديد لسنة 2024 اتجه إلى تجاوز هذا التحديد الصارم، معتمداً معيار مصلحة الطفل الفضلى كأساس في تقرير الحضانة واستمرارها، ومُعطيّاً للقضاء سلطة تقديرية أوسع في مراعاة الظروف الفردية والنفسية والاجتماعية للمحضون.

فقد جاء في القانون المادة (112) من المرسوم بقانون اتحادي رقم (41) لسنة 2024 ونصّها: «الحضانة هي حفظ الولد وتربيته ورعايته والقيام على شؤونه بما لا يتعارض مع حق الولي في الولاية».

نصّ المشرع الإماراتي في المادة (112) من قانون الأحوال الشخصية لسنة 2024 على تعريف الحضانة بأنها حفظ الولد وتربيته ورعايته، مع عدم تعارضها مع حق الولي، كما قرر انتهاء

الحضانة ببلوغ المحضون سن الثامنة عشرة، مع منحه حق الاختيار عند بلوغ سن معينة، وهو ما يعكس تحولاً تشريعياً من التحديد العمري الجامد إلى مراعاة مصلحة الطفل والاعتبارات الواقعية.

ويُظهر هذا التحول تأثير التشريع بتغيير الأعراف الاجتماعية وتطور الوعي التربوي، بحيث لم تعد السنّ معياراً حاسماً بذاتها، بل أصبحت جزءاً من منظومة أوسع يُراعى فيها الواقع الاجتماعي ومصلحة الطفل، بما ينسجم مع مقاصد الشريعة في تحقيق الرعاية والحماية.

د- الوازع والرادع في ضوء قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات:

يتكامل مفهوم الوازع والرادع في قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات العربية المتحدة في كيفية تفاعل الضبط الأخلاقي الداخلي مع الضبط القانوني الخارجي في تنظيم العلاقات الأسرية. ويكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة بالنظر إلى الطبيعة المزدوجة لهذا القانون، الذي يستمد أصوله من الفقه الإسلامي، وفي الوقت ذاته يتخذ صيغةً تقنيةً حديثة تُطبّق عبر مؤسسات الدولة.

فالوازع، في سياق الأحوال الشخصية، يتمثل في ذلك البعد القيمي والأخلاقي الذي يحكم سلوك الأفراد داخل الأسرة، ويستند إلى منظومة من المبادئ الشرعية مثل التقوى، والإحسان، والعدل، وحسن المعاشرة. وقد حرص المشرع الإماراتي على تضمين هذه القيم ضمن النصوص القانونية، ليس فقط بوصفها توجهات أخلاقية، وإنما باعتبارها معايير ضابطة للعلاقات الزوجية والأسرية. ويتجلى ذلك في تأكيد حقوق متبادلة قائمة على المعروف، وفي الإحالة إلى مبادئ الشريعة في تفسير كثير من الأحكام، مما يعكس حضور الوازع كمرجعية ضمنية تحكم السلوك حتى في غياب النزاع.

في المقابل، يمثل الرادع البنية الإجرائية والتنظيمية التي يوقّرها القانون لضبط هذه العلاقات عند الإخلال بها. ويتخذ هذا الرادع صوراً متعددة، منها: إقرار الحقوق المالية، وتنظيم إجراءات الطلاق والتفريق، وفرض الالتزامات المتعلقة بالنفقة والحضانة، فضلاً عن تمكين القضاء من التدخل لرفع الضرر وتحقيق العدالة. ولا يقوم الرادع هنا على العقوبة الجزائية بالمعنى الضيق، بقدر ما يتجسّد في منظومة من الآثار القانونية التي تترتب على مخالفة الواجبات، بما يضمن حماية الأطراف الأضعف - خاصة النساء والأطفال - وصيانة كيان الأسرة.



**إن العرف يتجاوز كونه
مكملاً للحكم إلى كونه مفسراً
لكثير من النصوص العامة أو
المطلقة؛ فيُرجع في فهمها
إلى ما تعارف عليه الناس**

ويتميّز قانون الأحوال الشخصية الإماراتي بمحاولة تحقيق توازن دقيق بين هذين البعدين؛ فهو لا يكتفي بإرساء قواعد ملزمة، بل يسعى إلى تعزيز القيم التي تُغني عن اللجوء إلى القضاء. ويظهر ذلك في تبني آليات للصالح والتوفيق الأسري قبل الفصل في النزاعات، بما يعكس أولوية الحفاظ على الروابط الأسرية على حساب الحلول الزجرية.

كما أن مرونة النصوص، وإحالتها إلى مبادئ الشريعة والعرف، تُتيحان مجالاً لتفعيل الوازع في تفسير الأحكام وتطبيقها.

ومن الناحية التحليلية، يمكن القول إن فاعلية هذا القانون لا تتحقق بالاعتماد على الرادع وحده؛ إذ إن طبيعة العلاقات الأسرية - بما تنطوي عليه من خصوصية وامتداد زمني - تجعل من الوازع عنصراً حاسماً في استقرارها. فالقانون، مهما بلغ من الدقة، يظل عاجزاً عن الإحاطة بكافة تفاصيل الحياة الأسرية، في حين يضطلع الوازع بدور مستمر في توجيه السلوك اليومي. ومن ثمّ، فإن التكامل بين الوازع والرادع يشكّل الأساس الحقيقي لنجاح التنظيم القانوني في هذا المجال.

إن قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات يقدم نموذجاً يجمع بين التأصيل الفقهي والتنظيم القانوني، ويُجسّد تفاعلاً متوازناً بين الضبط الداخلي والضبط الخارجي. فالوازع يرسّخ القيم ويؤسس للامتثال الذاتي، بينما يضمن الرادع حماية الحقوق عند الإخلال بها، وبذلك يتحقق مقصد الشريعة في بناء أسرة مستقرة قائمة على العدل والرحمة، ومدعومة بإطار قانوني يكفل استدامتها.

هـ- التكامل بين الشريعة والقانون والعرف في قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات:
يجسّد قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة نموذجاً تشريعياً مركّباً يقوم على التكامل بين الشريعة الإسلامية والقانون والعرف، وهو ما يعكس طبيعة النظام القانوني الإماراتي الذي يجمع بين المرجعية الفقهية والآليات التقنية الحديثة، مع مراعاة

الخصوصيات الاجتماعية المتغيرة. ويكتسب هذا التكامل أهمية خاصة في مجال الأحوال الشخصية، نظرًا لحساسية موضوعاته وارتباطها المباشر ببنية الأسرة واستقرار المجتمع. وتمثل الشريعة الإسلامية المرجعية التأصيلية العليا لقانون الأحوال الشخصية؛ حيث يستند المشرع إلى أحكامها في صياغة القواعد العامة المنظمة للزواج والطلاق، والنفقة والحضانة والميراث. ولا يقتصر هذا الاستناد على النقل الحرفي للأحكام الفقهية، إنه يتجاوز ذلك إلى اختيار الراجح من المذاهب، وتوظيف مقاصد الشريعة في تحقيق العدل ورفع الضرر وحفظ الكيان الأسري. وبذلك، تؤدي الشريعة وظيفة المرجع القيمي والمعياري الذي يضبط اتجاه التشريع ويمنحه مشروعيته.

أما القانون، فيمثل الإطار التنظيمي الذي يحول المبادئ الشرعية إلى نصوص قانونية محددة وملزمة قابلة للتطبيق من خلال القضاء. وتكمن أهمية هذا البعد في ضمان وحدة التفسير والتطبيق، وتوفير قدر من اليقين القانوني والاستقرار في المعاملات الأسرية. كما يتيح القانون للمؤسسة القضائية سلطةً تقديرية منضبطة تمكّنها من معالجة الحالات الفردية بما يحقق العدالة في ضوء النصوص العامة، وهو ما يعكس انتقال الأحكام من مستوى التنظير الفقهي إلى مستوى الإلزام المؤسسي.

في المقابل، ينهض العرف بوظيفة تفسيرية وتكميلية ذات طابع واقعي؛ إذ يُستحضر في تحديد معاني الألفاظ، وتقدير بعض الحقوق والالتزامات، وسدّ ما قد يعتري النصوص من عموم أو مرونة. ويُعد العرف في هذا السياق أداةً لتكييف الأحكام مع اختلاف البيئات الاجتماعية وتطور أنماط الحياة، شريطة ألا يصادم نصًا شرعيًا أو حكمًا قانونيًا صريحًا. وقد استقر في الفقه الإسلامي والقضاء المعاصر أن "العادة محكمة"، وهذا ما يعكس اعترافًا بدور العرف في تحقيق التوازن بين النص والواقع.

ويتميّز قانون الأحوال الشخصية الإماراتي بأنه لا يتعامل مع هذه المصادر الثلاثة بوصفها مستويات متعارضة، بل بوصفها منظومة متكاملة؛ فالشريعة تؤسس، والقانون ينظم ويقنّن، والعرف يفسّر ويكيّف. ويتجلى هذا التكامل بوضوح في المسائل التي تتسم بالمرونة، مثل تقدير النفقة، وتحديد مفهوم الضرر، وتنظيم بعض صور المعاشرة الزوجية؛ حيث يُراعى فيها اختلاف الأعراف الاجتماعية ضمن إطار منضبط بالمبادئ الشرعية والقواعد القانونية.

ومن الناحية المنهجية، يحقق هذا التكامل وظيفة مزدوجة: فهو من جهة يحافظ على الأصالة التشريعية من خلال الارتباط بالشريعة الإسلامية، ومن جهة أخرى يضمن الفاعلية التطبيقية عبر أدوات القانون الحديث، ويعزز المرونة الواقعية من خلال إدماج العرف في التفسير والتقدير. وبهذا، يتحقق نوع من التوازن بين الثبات والمرونة، وبين المرجعية القيمية والاستجابة الاجتماعية.

وبالتلخيص يجوز القول: إن قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات يقدم نموذجاً تشريعياً متقدماً يقوم على التكامل الوظيفي بين الشريعة والقانون والعرف؛ حيث لا يُنظر إلى هذه العناصر بوصفها بدائل متنافسة، بل باعتبارها مكونات متساندة تُسهم في تحقيق مقاصد الشريعة في بناء أسرة مستقرة، وصيانة الحقوق، وضبط العلاقات الاجتماعية ضمن إطار قانوني منضبط ومرن في آنٍ واحد.

الخاتمة:

يتبين لنا، في ختام هذا البحث، أن استقرار المجتمع لا يتحقق من خلال عنصر واحد منفرد، بل يقوم على منظومة متكاملة تتفاعل فيها ثلاثة أبعاد رئيسية: الوازع الأخلاقي الداخلي، والرادع القانوني الخارجي، والإطار العرفي الاجتماعي. وقد كشف البحث عن أن هذه العناصر ليست في حالة تعارض، بل في علاقة تكامل وظيفي يهدف إلى تحقيق مقصدٍ كليٍّ هو حفظ النظام الاجتماعي وتعزيز تماسك العلاقات بين أفراده.

وقد أوضح البحث أن الوازع يمثل الضابط الداخلي للسلوك الإنساني، المستند إلى منظومة القيم الدينية والأخلاقية، وأنه يشكل الأساس الأعمق لضبط السلوك، في حين يأتي الرادع بوصفه أداة تنظيمية خارجية تتجسد في القانون والعقوبات، لضمان الامتثال وحماية النظام العام عند ضعف الوازع أو غيابه. كما بيّن البحث أن العرف يلعب دوراً محورياً في تفسير النصوص وتكييفها مع الواقع، بما يحقق مرونة الشريعة واستجابتها لمتغيرات الحياة.

وفي السياق الإماراتي، أظهر البحث نموذجاً متقدماً لهذا التكامل؛ حيث نجح المشرع في خلق تألفٍ بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي والعرف الاجتماعي، خاصة في قانون الأحوال الشخصية، الذي شهد تطوراً تشريعياً ملحوظاً من التقنين التقليدي إلى المقاربة المقاصدية المرنة، القائمة على



مرّ قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة بعدة مراحل تشريعية متتابة، عكست في مجملها تطوُّراً تدريجياً من الاعتماد المباشر على الفقه الإسلامي إلى التقنين

مراعاة مصلحة الأسرة والطفل، وإعطاء القاضي مساحة أوسع للاجتهاد.

كما بيّن البحث أن نجاح هذا النموذج لا يكمن في قوة النصوص القانونية فحسب، وإنما في قدرة المجتمع على تحويل القانون والشرعية إلى وازع داخلي، بحيث يصبح الامتثال نابعاً من القناعة، لا من مجرد الخوف من العقوبة، وهو ما يعكس خصوصية التجربة الإماراتية في تحقيق التوازن بين الضبط الداخلي والخارجي.

أهم التوصيات:

- 1 - تعزيز الوازع الأخلاقي في المجتمع من خلال تطوير الخطاب الديني والتربوي والإعلامي، بما يرسّخ القيم الأخلاقية ويجعلها جزءاً من الوعي المجتمعي، لا مجرد توجيهات نظرية.
- 2 - الاستمرار في تطوير التشريعات الأسرية وفق المقاصد بما يحقق التوازن بين النصوص الشرعية ومتغيرات الواقع، مع الحفاظ على مرونة الاجتهاد القضائي في القضايا الأسرية، وتفعيل دور العرف المنضبط في تطبيق القانون عبر اعتماد الأعراف الاجتماعية الإيجابية في تفسير النصوص، مع وضع ضوابط واضحة تحول دون الاعتداد بالأعراف المخالفة للشرعية أو المقاصد.
- 3 - تعزيز التكامل بين المؤسسات (القضائية، التعليمية، الدينية) لضمان توحيد الخطاب حول القيم القانونية والأخلاقية، بما يساهم في تحويل الرادع إلى وازع داخلي مستدام.
- 4 - الاهتمام بالجانب الوقائي في التشريع من خلال التركيز على آليات الصلح والتوجيه الأسري، وتقليل الاعتماد على الحلول الجزرية، خاصة في النزاعات الأسرية.
- 5 - إجراء دراسات ميدانية مستقبلية لقياس أثر التكامل بين الوازع والرادع والعرف في استقرار المجتمع، خصوصاً في ظل التحولات الاجتماعية المتسارعة.

المصادر والمراجع:

- أحمد، محمود سيد. الأخلاق عند هيوم. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992م.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. الذريعة إلى مكارم الشريعة. القاهرة: دار السلام، 1428هـ/2007م.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983م.
- أتمان، ماثيو سي. نظرية في العقوبة القانونية: الردع، والجزاء، وأهداف الدولة. لندن: دار روتليدج. 2021م.
- البهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. السنن. ط1، جامعة الدراسات الإسلامية، 1410هـ/1989م.
- الديسي، محمد خليل سلمان محسن. موسوعة الأحوال الشخصية في ضوء قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات العربية المتحدة (دراسة مقارنة): أحكام الزواج - فرق النكاح (الطلاق، الخلع، الإيلاء، الظهار، اللعان) - العدة وأحكامها - النسب - الرضاع - الحضانة - النفقات. <https://uaelegislation.gov.ae/ar/legislations/2770>
- الزركشي، بدر الدين. المنثور في القواعد الفقهية. ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ - 1985م.
- الشيخ، غسان محمد، والخالد، خالد حسين. الفروق الجوهرية في المواد المعدلة من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي بالمرسوم الاتحادي رقم (8) لسنة 2019م، والمرسوم الاتحادي رقم (5) لسنة 2020م: دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي. ط1، المنصورة: دار الفكر والقانون للنشر والتوزيع، 2019م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ - 2004م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

● القشيري، مسلم بن الحجاج. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
● كانط، إيمانويل. أساس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1985م.

● ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
● الموقع الرسمي لحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة – مجلس الوزراء. قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات العربية المتحدة، رقم (41) لسنة 2024م. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ / 2004م.

● هيوم، ديفيد. بحث في طبيعة المبادئ الأخلاقية. ترجمة، نبيل باسيلوس، ويوسف نبيل.

● Altman, M. C. (2021). *A Theory of Legal Punishment: Deterrence, Retribution, and the Aims of the State*. Routledge.

ثنائية «العيب» و«الحرام»

دراسة في توظيف العرف الاجتماعي
لتحقيق المناسبات الشرعية
واستعادة الفاعلية الأخلاقية

أ.د. ریحانة الیندوزی

● أستاذة التعليم العالي بجامعة القاضي عياض
وعضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

الملخص

الإشكالية: أستشرف في هذا البحث الكشف عن غائلة الانفصام بين المحظورات الشرعية (الحرام) والمستتهجنات الاجتماعية (العيب) في التشريعات المعاصرة؛ فقد أدى التباين بين سلطة النص وسلطة العرف في ظل النوازل التقنية⁽¹⁾ إلى انحسار الفاعلية الأخلاقية وتفكك موازين الحياة القيمية في المجتمعات المسلمة. وتتمحور إشكالية الدراسة حول سبل استرداد عروة التلازم بينهما بمسلك تحقيق المناط المصلحي؛ سعياً لاستعادة العرف السوي بوصفه ظهيراً للامتثال، وتحويل الوازع الجبلي (الحياء الاجتماعي) إلى ظهير للزاجر السلطاني يدعم أداء الأحكام الشرعية في الواقع العملي.

المنهج: اعتمدت في الدراسة تركيباً منهجياً أحسبه رزيناً؛ انبنى على استقراء آثار نظار الأصول والمقاصد (كالشاطبي والقرافي وابن عاشور)، واستنباط معاهد الأحكام الكلية منها، مع إعمال فقه المآلات في تنزيلها على مخرجات الفكر الاجتماعي الحديث وفلسفة القانون المقارن، رداً للفروع إلى أصولها، وتقييداً للمطلق بضوابط المصلحة المرسل.

أبرز النتائج:

- تجلي المقاصد في الأصول المالكية: إن الشريعة الغراء قد تجلت براعة مقاصدها في الأصول المالكية، التي أحكمت البناء التشريعي بجمعها بين (سد الذرائع) ونظرية (خوارم المروءة) في منظومة إجرائية متكاملة، تجعل من الاستهجان الجمعي ظهيراً طبيعياً لحماية حدود الحرام وصون الحاضنة الأخلاقية للمجتمع.

- عجز المقاربة القانونية: يظهر قصور القانون الوضعي عند الاقتصار على الزجر السلطاني في معالجة الأفعال بعد وقوعها، دون معالجة المقدمات القيمية التي تفضي إليها؛ إذ يؤدي الفصل البنيوي بين الزاجر القانوني وبين مقتضيات المروءة إلى إضعاف القدرة على سد

1 - النوازل التقنية: أقصد بها تلك الوقائع والمستجدات التي تولدت عن صب الأحكام الشرعية في قوالب قانونية وضعية معاصرة؛ وما أفرزه هذا التقنين من تعارض بين جفاف النص القانوني وروح المقصد الأخلاقي. وهي نوازل لكونها تفتقر إلى نظير فقهي مباشر في أمهات المتن السابقة، مما يفرض ضرورة اجتهاد جديد في تحقيق المناط؛ بهدف أساساً إلى ردم الهوة بين (الرادع القانوني السلطاني) الذي يفرض العقوبة، وبين (الوازع الخلقي الجبلي) الذي يصنع الامتثال الذاتي.

الثغرات السلوكية، في غياب حاضنة عرفية تفعل العيب بوصفه وازعاً أهلياً سابقاً على الفعل وضابطاً له.

- الترقية المقاصدية للحياء: وجوب إحداث ترقية مقاصدية لمقصد (حفظ الحياء) من رتبة التحسين إلى مقام الضرورة بالمأل، استناداً إلى قاعدة تغير الحكم بتغير المآلات والذرائع، لتعزيز الحماية القانونية للقيم الفطرية في ظل النوازل التقنية المعاصرة.

- شرط المروءة والنزاهة العامة: أدى إغفال (شرط المروءة) في تولي الولايات والوظائف العامة إلى خلل في منظومة النزاهة العامة، مما يستوجب تقرير جزاء مدني معتبر عرفاً وقانوناً لردع التجرؤ على خوارم المروءة وضمان سكينة المجتمع.

التوصيات الإجرائية: خلص البحث إلى إرساء سبع مقاربات إجرائية تطبيقية تروم تجاوز الانفصال بين التشريع والأخلاق:

تأصيل الاستصلاح الدستوري: عبر مؤسسة النظام العام الأخلاقي ضماناً لحماية السكينة المجتمعية.

تفعيل الزجر العرفي: بإدماج عقوبة التشهير القضائي للمجاهرين بخرق الآداب العامة. هندسة المروءة الوظيفية: عبر إدراج خوارم المروءة معياراً في عقود التوظيف وتقليد الولايات العامة.

الحوكمة بالذرائع: بوضع أطر قانونية سيبرانية تمنع السيولة الأخلاقية الرقمية استناداً لمبدأ سد الذرائع.

الترقية الوظيفية للحياء: بتقرير نقله من رتبة التحسينيات إلى الضروريات (باعتبار الوسيلة)، لرفع كفاءة الحماية القانونية للقيم الفطرية في ظل النوازل التقنية المعاصرة. الفروق القرافية ضابطاً لحد سلطة الدولة: بالتمييز بين المجاهرة في الفضاء العام الموجبة للتعزيز، والخصوصية المصونة شرعاً بتحريم التجسس، رعيًا لحرمان الأفراد.

استعادة الحياء عبر التنشئة: بإعادة تقديمه في المناهج والأسرة بوصفه ذكاء اجتماعياً ورأس مال رمزياً يرفع مكانة صاحبه، لا قيداً خارجياً يفرض عليه.

الكلمات المفتاحية: تحقيق المناط، المحدث من الحضارة السائلة، سد الذرائع، خوارم المروءة، السنن الاجتماعية القانونية، النظام العام الأخلاقي.

مقدمة النظر

الحمد لله الذي شرع لخلقه ديناً قويمًا، وجعل مكارم الأخلاق سياجًا له، وزَيَّنَ فِطْرَ العباد بالحياء، فجعله شعبة من شعب الإيمان، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، القائل ﷺ: (إذا لم تستحي فاصنع ما شئت)⁽¹⁾، وعلى آله وصحبه ومن سلك دبره إلى يوم الدين. أما بعد؛ فإن واقع النوازل التقنية المعاصرة قد شابه اضطراب بنيوي ملحوظ، وقصور في المباني والأطر؛ تتجلى وجوهه في انفصام عرى التلازم بين الرادع القانوني السلطاني والوازع الأخلاقي الأهلي، مما أورث المنظومة المجتمعية جفافًا روحيًا، أفقدها القدرة على الضبط التلقائي للسلوك. وإن خطورة هذا الانفصال تتبدى في تآكل سلطان الحياء الذي يمثل العرف الاجتماعي (العيب) أحد أبرز تجلياته؛ إذ لم يعد (العيب) في الوعي المعاصر حاجز دفع يمنع من مقارفة (الحرام).

وإن استرداد الفاعلية الأخلاقية مرهون بإعادة الاعتبار للعرف الاجتماعي بوصفه أداة لتحقيق المناط الشرعي، وهذا ما أروم إثباته في هذا البحث، مستلهمًا فكر الإمام الشاطبي في حماية الكليات عبر التكميليات.

وعليه؛ فقد استقام مسلك النظر في هذا البحث على سبيل مكنونات ثنائية (الحرام والعيب) عبر أربعة مباحث: يؤصل أولها التأسيس المفاهيمي لثنائية الحرام والعيب وموضع الحياء في سلم المقاصد، ويكشف ثانيها عن أدوات الحماية المالكية من سد الذرائع وخوارم المروءة والتعزير بالتشهير، ويشخص ثالثها أسباب تفكك الحاضنة الاجتماعية المعاصرة وعجز القانون المجرد عن سد الفراغ، ووصولًا إلى المبحث الرابع الذي يقترح هندسة أصولية تشريعية شاملة في سبعة مطالب تستوعب المستويات التشريعية والعقابية والمؤسسية والرقمية والمقاصدية والتربوية معًا.

أولاً: أسباب اختيار الموضوع وأهميته

إن اختيار هذا الموضوع لم يكن محض انتقاء عرضي أو اجتراح ترفي، وإنما فرضته ضرورات علمية وعملية متضافرة، يمكن إجمالها في الوجوه الآتية:

1 - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث غار حراء ومكانة الحياء، حديث رقم: 3483.



التحسينيات ليست نوافل مستغنى عنها، بل هي سياج الحاجي ودرع الضروري، وأن الإخلال بها يستتبع اختلال النظام المقاصدي بأسره

الوجه الأول: أهمية علمية أصولية. فكتير من الدراسات المقاصدية المعاصرة قد انشغلت بالتنظير للكلية الخمس (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال)، واستقصت شؤون الضروريات والحاجيات، دون أن تولي التكميليات التحسينية - التي هي مدار (الحياء) و(المروءة) و(العيب) الاجتماعي - ما تستحقه من العناية الأصولية الدقيقة.

وقد نبه الإمام الشاطبي منذ أمد في كتابه (الموافقات) إلى أن التحسينيات ليست نوافل مستغنى عنها، بل هي سياج الحاجي ودرع الضروري، وأن الإخلال بها يستتبع اختلال النظام المقاصدي بأسره⁽¹⁾. فكان لزاماً - من باب سد الثغرة العلمية - أن نفرد هذا الحمى التكميلي بدراسة تعيد قراءة العرف المستهجن (العيب) من زاوية أصولية مقاصدية صرفة.

الوجه الثاني: أهمية اجتماعية تشريعية. لا يخفى على المتابع للشأن التشريعي في البلاد الإسلامية أن جل القوانين الوضعية المعمول بها قد استمدت من المنظومات الغربية استمداداً حرفياً أو يكاد، دون مراعاة كافية لخصوصية النسيج الاجتماعي الإسلامي الذي يركز في أصله على ثنائية (الشرع/العرف)، لا على ثنائية (الدولة/الفرد) المجردة التي قام عليها علم القانون الليبرالي الحديث. وقد أشار محمد الطاهر بن عاشور في (مقاصد الشريعة الإسلامية) إلى أن إغفال العرف في التقنين الحديث هو من أخطر مواطن الانحراف التشريعي⁽²⁾؛ إذ لا تستقيم منظومة الإلزام القانوني ما لم تستند إلى (حاضنة عرفية) تمددها بالشرعية الاجتماعية، وتكفل لها قوة النفاذ في الضمير الجمعي.

الوجه الثالث: أهمية معاصرة ملحة. إن ما يشهده الواقع الإسلامي - من تطبيع فاحش مع كبائر الذنوب، وذوبان حجاب الحياء في المجالات الافتراضية، وتراخي الضمير الجمعي عن الاستنكار - يستدعي تشخيصاً أصولياً حقيقاً، ويستوجب تقديم مقاربات عملية تستعيد

1 - غلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط2 (دار الكلمة للنشر، 1993م).

2 - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر المساوي (الأردن: دار النفائس، 2001م)، ص228-232، في فصل اعتبار العوائد.

وظيفة (العيب)، بوصفه آلية دفع أخلاقي قبل أن يلجأ إلى آلية الإكراه القانوني. ومع تصاعد ظواهر (صناعة التفاهة) التي رصدها آلان دونو⁽¹⁾، وتفشي ما يصفه باومان بـ (المحدث من الحضارة السائلة) التي تذيب المرجعيات الأخلاقية الصلبة⁽²⁾، يغدو تأصيل ثنائية (العيب/ الحرام) ضرورة معرفية مستعجلة لا ترفاً أكاديمياً.

ثانياً: الدراسات السابقة وما يتميز به هذا البحث

إن الوفاء لأخلاقيات العلم يقتضي استعراض ما تقدم في هذا الميدان من جهود علمية رصينة، تقديرًا لأصحابها، وتحديدًا لموقع البحث الحالي منها، وبيانًا للثغرة التي يسعى إلى سدها. وفيما يلي أبرز الدراسات التي لامست بعض مفاصل الموضوع دون أن تستوعبه استيعاباً كاملاً: (صناعة الفتوى وفقه الأقليات) و(تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع) للعلامة عبد الله بن بيه. تمثل هاتان الدراستان منزعاً تجديدياً فريداً في رصد جدلية (النص والواقع)، حيث أصل الشيخ لمنطق تغيير الحكم بتغيير العوارض لا بتغيير الأصل، واعتبار المآلات في تنزيل الأحكام الشرعية. غير أن اجتهادات الشيخ - على نفاستها - قد انصبت في جلها على تحرير السياسة الشرعية وفقه الموازنات، دون أن تفرد العرف العيبي بوصفه آلية تنفيذية للحرام القطعي، أو تبحث في الترقية المقاصدية للحياء ضمن النسق السوسيولوجي المعاصر؛ وهو ما أطمح في هذا البحث إلى بسط القول فيه.

(مشاهد من المقاصد) للعلامة عبد الله بن بيه: أبرزت هذه الدراسة فاعلية المقاصد في استيعاب النوازل المعاصرة عبر فقه الموازنات وربط الكليات بالواقع. ويلتقي البحث معها في اتخاذ المقاصد رؤية ناظمة للتشريعات، بينما يتفرد عنها بتركيزه الإجرائي على معالجة انقسام الوازع عن الرادع؛ عبر استثمار (المروءة) و(العيب) كأدوات لتحقيق المناط، وتحويل الحياء الاجتماعي إلى ظهير قانوني يسند الزاجر السلطاني في القوانين المعاصرة.

1 - آلان دونو، *La médiocratie*، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري (بيروت: دار سؤال للنشر والتوزيع، 2020م)، الفصول الثلاثة الأولى في تشرح آليات تطبيع الرداءة في الحقوق المهنية والقيمية.

2 - زغمونت باومان، *الحداثة السائلة (Liquid Modernity)*، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م)، الفصل الأول: الانعتاق.

(الاجتهاد ومقتضيات العصر) للشيخ الإمام مصطفى أحمد الزرقا، ضمن سلسلة (حوار لقرن جديد) عن دار القلم بدمشق⁽¹⁾، وهو من أعمق ما كتب في تحرير الموازنة بين الثابت والمتغير، وفي توظيف العرف الصحيح آلة اجتهادية معاصرة. ويعضده كتاب (الاجتهاد: نصه وحجته وشروطه) للدكتور عبد السلام الكيلاني، الصادر عن دار النفائس⁽²⁾. غير أن الزرقا والكيلاني، رغم سعة تأصيلهما، لم يخوضا في الترقية المقاصدية لمقصد الحياء بوصفه نازلة عصرية مستقلة، فلم يفصلا الانتقال من (التحسيني) إلى (الحاجي المؤكد).

(فقه النوازل: قراءة تأصيلية تطبيقية) للدكتور محمد بن حسين الجيزاني، الصادر عن دار ابن الجوزي⁽³⁾، وقد قدم منهجاً محكماً لفقه النوازل يوظف العرف المعاصر والإحساس الجمعي بالقبح ضمن أدوات تحقيق المناط. ويضم إليه كتاب (المنهج الفقهي العام: استقرار وتنزيلاً) للدكتور محمد فتحي الدبريني، عن مؤسسة الرسالة⁽⁴⁾، الذي تأصل في تحرير الجدل بين الكلي والجزئي ودور العرف في تنزيل الأحكام. وكلاهما يسعف البحث في تأصيل ثنائية العيب/الحرام، غير أن كليهما لم يفرد دراسة مستقلة لهذه الثنائية بوصفها وحدة تحليل مركزية.

(قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية) للدكتور مصطفى مخدوم⁽⁵⁾، وهو تحرير معاصر مكين لقاعدتي سد الذرائع وفتحها؛ إذ أجاد المؤلف في التأصيل للوسائل الاجتماعية بوصفها «ذرائع وقائية» تندمج مع المقاصد الشرعية، بما في ذلك الأطر العرفية كوصم الفعل بـ(العيب). غير أن الدراسة - وبحكم سياقها الزمني (صدرها عام 1999م) - توقفت عند حدود التقعيد الكلي والاستدلال التراثي، ولم تقتحم فضاء الواقع الافتراضي المستجد؛ مما ترك ثغرة معرفية في كيفية توظيف هذه الوسائل العرفية (سلطان العيب) لحماية الأخلاقيات العامة في الفضاء السيبراني المعاصر، وهو ما يسعى البحث الحالي لسده.

1 - مصطفى أحمد الزرقا، الاجتهاد ومقتضيات العصر، ط1 (دمشق: دار القلم، 1997م)، ص 39-87.

2 - عبد السلام الكيلاني، الاجتهاد: نصه وحجته وشروطه، ط1 (بيروت: دار النفائس، 1421هـ/2000م)، ص 175-232، الباب الثالث: الاجتهاد بالمصلحة والعرف.

3 - محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل (الدمام: دار ابن الجوزي، د.ت)، ج 1/ص 146-87 وج 2/ص 213-268، تطبيقات على نوازل الأخلاق العامة وفقه التغيير.

4 - محمد فتحي الدبريني، المنهج الفقهي العام: استقرار وتنزيلاً، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ/1997م)، ص 253-302، فصل: العرف ودوره في تنزيل الحكم على الواقعة.

5 - مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية، ط1 (الرياض: دار إشبيلية للنشر والتوزيع، 1420هـ/1999م)، ص 213-284.



يتفرد البحث بتحريـر إشكالية الترقية المقاصدية لمقام الحياء؛ بنقله من رتبة التحسينيات إلى مصاف الضروريات باعتبار المآل

(مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)
للعلامة الطاهر بن عاشور، تحقيق
وتقديم محمد الطاهر الميساوي، وهو
الكتاب المؤسس لعلم المقاصد الحديث،
والذي ميز بدقة بين المقاصد العامة
والخاصة والجزئية، وجعل (تحسين
الأخلاق) مقصدًا عامًا مستقلاً. غير
أن ابن عاشور - على جلاله قدره - لم

يخصص مبحثاً مفرداً للعرف العيبي بوصفه أداة تنفيذية للمقاصد التحسينية، ولا ربط
الترقية المقاصدية بالتفكك السوسولوجي المعاصر، فظل الجمع بين التحرير الأصولي والقراءة
السوسولوجية المقارنة ميداناً مفتوحاً أمام البحث.

ومما يميز هذا البحث:

- 1 - التأصيل المزدوج: يجمع النظر بين التحرير الأصولي الصارم (من مدرسة الشاطبي والغزالي
والقرافي) والتحليل الاجتماعي الحديث (دوركايم، تونيز، بورديو، باومان، إلياس، فوكو، تيلور،
بوتنام، بودريار)، في قراءة تركيبية لم تحرر - بمقتضى ما وقفنا عليه - بهذه الكيفية من قبل.
- 2 - مركزية ثنائية (العيب/ الحرام): يقدم النظر هذه الثنائية بوصفها وحدة تحليل مستقلة،
لا مجرد عرض هامشي ضمن مباحث العرف أو المصلحة.
- 3 - الاستثمار التنزيلي: لا يكتفي النظر بالتنظير، بل يقدم سبع مقاربات إجرائية تطبيقية،
مزودة بنماذج صياغة دستورية، ومصفوفات تعزيز رقمي متدرج، وموثيق مروءة مهنية،
وضوابط قرافية لحد سلطة الدولة، وتأصيل لحق النسيان الرقمي، ومعالجة منهجية لسيولة
الأعراف في الفضاء الرقمي، ومقاربة تربوية شاملة لاستعادة سلطان الحياء في وجدان الناشئة.
- 4 - الترقية المقاصدية: (الترقية الوظيفية للحياء): يتفرد البحث بتحريـر إشكالية الترقية
المقاصدية لمقام الحياء؛ بنقله من رتبة التحسينيات إلى مصاف الضروريات باعتبار المآل؛
وذلك عبر التفريق المنهجي بين رتبة الأصل وحتمية الحماية. فالحياء - وإن استقر في ذاته
ضمن دائرة المقاصد التحسينية - إلا أن حمايته في ظل النوازل التقنية والسيولة الأخلاقية

المعاصرة أضحت ضرورية بالوسيلة؛ لتوقف حفظ الكليات العظمى (كالدين والنسل) عليه. وهذا المسلك الاجتهادي - المستلهم من تأصيل العلامة عبد الله بن بيه لقاعدة «تغير العوارض لا الأصل»⁽¹⁾ - يمنح سنداً أصولياً متيناً لتمكين ولي الأمر من حراسة الأخلاق العامة وتقنين ضوابطها إجرائياً، دون نقض لسلم المقاصد المستقر؛ محققاً بذلك الموازنة الدقيقة بين ثبات النص التشريعي وتحولات الواقع المجتمعي.

ثالثاً: مدار النظر وأسئلته الفرعية وفرضياته

مدار النظر: كيف يمكن - في ضوء القواعد الأصولية والمقاصدية - استعادة الوحدة البنيوية بين (العرف الاجتماعي المستهجن) و(الحكم الشرعي المحرم)؟ وذلك لقطع دابر الانقسام الأخلاقي في النوازل التقنية المعاصرة، ورتق الفتق الناجم عن مأزق (متلازمة الشرطي) الذي أعقب انفصال القانون عن الأخلاق.

ويتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة الفرعية الآتية:

- 1 - ما التحرير الأصولي الدقيق لمفهوم (الحرام) و(العيب)؟ وما طبيعة العلاقة الوجودية بينهما في النسق التشريعي الإسلامي؟
- 2 - كيف وظف الفقه الإسلامي - لا سيما المدرسة المالكية - أدوات (سد الذرائع) و(خوارم المروءة) لإنتاج ترابط عضوي بين الشرع والعرف الصالح؟
- 3 - ما الأسباب البنيوية لتفكك الحاضنة الاجتماعية المعاصرة؟ ولماذا عجز (القانون المدني المجرد) عن تعويض وظيفة (العرف العيبي) في الضبط الأخلاقي؟
- 4 - ما المقاربات الإجرائية الأصولية التي يمكن اقتراحها لاستعادة التلازم بين مناهج الشرع وحاضنة العرف في واقعنا المعاصر؟

1 - إشارة إلى منهج الشيخ عبد الله بن بيه في كتابه: مشاهد من المقاصد، ط2 (الرياض: مؤسسة قرطبة، 1431هـ)، ص: 47-52، حيث قرر الشيخ أن المقاصد المعنى الحاكم على المنصوص والمسكوت، وأن إعمالها هو الكفيل بفقه التنزيل في الواقع. وقد فصل هذا المعنى في كتابه (تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع) فقرر أن تجديد الفتوى لا يلزم منه نسخ الأصل، وإنما هو إعمال للمقاصد بما يلائم النوازل. ينظر: الشيخ عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ط1 (نواكشوط: دار وراقعة، 2014م)، ص: 28-35، وفيه تأصيل لقاعدة (تنزيل المناطات في تجدد النوازل) كأصل تجديددي معتبر، لا سبيل لإنكاره ولا تخوف من الانفلات معه ما دام مضبوطاً بالجمع بين الأدلة.

الفرضية المركزية: إن الفاعلية الأخلاقية للتشريع مرهونة بإعادة تفعيل (العرف العيبي)، بوصفه الآلية التنفيذية لمنظومة (الحرام) القطعي، وأن أي محاولة لإحلال (الإلزام القانوني الجاف) محل (الوازع العرفي الأخلاقي) مآلها الفشل.

الفرضيات الفرعية:

- الفرضية الأولى: المدرسة المالكية هي الأقدر على تقديم الأطر الأصولية لاستعادة التلازم بين الشرع والعرف، بفضل توسعها في سد الذرائع وإعمالها لقاعدة خوارم المروءة.

- الفرضية الثانية: انحسار (العيب) في الوعي المعاصر ليس ظاهرة قيمية معزولة، بل هو نتاج تحول بنيوي من (المجتمع العضوي) إلى (المجتمع التعاقدي) بمفهوم تونيز، وقد ترافق مع صعود (المحدث من الحضارة السائلة) بمفهوم باومان.

- الفرضية الثالثة: إن الترقية المقاصدية للحياء من رتبة (التحسيني) إلى (الحاجي المؤكد الملحق بالضروري بالمآل)- استنادًا إلى قاعدة (تغير الحكم بتغير المآل) - هي السبيل الأصولي الأمتن لمشروعية تدخل الدولة في حماية مجال الأخلاق العام.

رابعاً: مسلك النظر وحدوده

المنهج: اعتمدت في هذه الدراسة منهجاً تركيبياً يتناسب مع طبيعة النوازل التقنية المبحوثة، ويقوم على الركائز الآتية:

- المنهج الاستقرائي: باستقراء أقوال أئمة الأصول والمقاصد لرصد معاهد الأحكام المتعلقة بالعرف، والذرائع، والمروءة، والحياء، والمقاصد التحسينية، لاستخراج القواعد الحاكمة للثنائية محل النظر.

- المنهج الاستنباطي: بتحليل النصوص الأصولية والمقاصدية واستنباط الأحكام والقواعد الكلية منها، مع رد الفروع إلى أصولها، وتحرير الخلاف حيث وجد.

- المنهج المقاصدي: بإعمال (فقه المآلات) و(الاستصلاح) لتحقيق مناطات الأعراف المستحدثة؛ مع استثمار النظر المقاصدي في رصد إمكانية الترقية الوظيفية لبعض التحسينيات (كالمرءة والحياء) إلى رتبة المصالح الحاجية المؤكدة بل الضرورية بالمآل، متى كان انخراطها مؤدياً إلى تقويض أصل الكليات الخمس.

إن فهم العلاقة بين النص الشرعي والعرف الاجتماعي يقتضي تحريراً مفاهيمياً دقيقاً يميز بين مستويات الضبط المختلفة

وقد استكملت هذا التركيب بمسلك الموازنة في مواضع محدودة، حيث عرضت بعض النظريات الاجتماعية والفلسفية الغربية (دوركايم في القهر الاجتماعي، باومان في السيولة القيمية، تونيز في تمايز المجتمعين، هوبز في تغول الدولة، كلسن في نظرية القانون الخالص، فوكو في المراقبة والعقاب) على سبيل الاستئناس الكاشف

لواقع المكلف وأعطاب الحاضنة المعاصرة، لا على سبيل التأصيل المستقل، سعياً لفهم أزمة المجتمع الحديث، ثم رد الحلول إلى الأصول الشرعية دون غيرها.
حدود النظر:

- الحدود الموضوعية: تقتصر الدراسة على رصد التفاعلات السلوكية والقيمية في المجال العام والفضاء الرقمي، وتحديدًا تلك التي يتقاطع فيها الوازع الأخلاقي (العيب) مع الحكم التكليفي (الحرام)؛ سعياً لتأصيل مسؤولية الفرد والمجتمع في حماية المروءة العامة.

- الحدود المذهبية: ينطلق النظر من مدارج المدرسة السنية في الأصول، مع تركيز منهجي على أصول المذهب المالكي؛ لتمييزه في توظيف سد الذرائع واعتبار المآلات، ولما يمتلكه هذا المذهب من أدوات مرنة في تحصين المروءات، دون إغفال لمواقف المذاهب الأخرى حيث اقتضى سياق التحرير ذلك.

- الحدود التطبيقية: تقتصر المقاربات المقدمة في المبحث الرابع على الخطوط العريضة للسياسات التشريعية والتربوية والمنهجية، دون الخوض في التفاصيل الفنية لصياغة القوانين، التي هي من اختصاص الفقهاء الدستوريين والمشرعين.

المبحث الأول: الثنائية المعيارية لـ(الحرام) و(العيب): التأسيس المفاهيمي والتكامل الأصولي والمقاصدي

إن الشريعة الإسلامية، في بنائها الكلي، لا تقوم على مجرد ردع خارجي أو ضبط قانوني محض، وإنما على منظومة معيارية مركبة تستهدف تهذيب السلوك الإنساني وضبطه في ضوء مقاصدها العامة. فهي لا تصادم الفطرة، ولا تلغي العوائد المستقيمة، وإنما تعمل على تقويمها وتوجيهها ضمن إطار الكليات الحاكمة. ومن ثم، فإن فهم العلاقة بين النص الشرعي والعرف الاجتماعي يقتضي تحريراً مفاهيمياً دقيقاً يميز بين مستويات الضبط المختلفة، ويكشف عن كيفية اشتغال كل من (الحرام) و(العيب) داخل النسق التشريعي.

وقد أظهرت التحولات المعاصرة في البنية الاجتماعية والتشريعية أن الاختصار على الإلزام القانوني المجرد، دون سند من الضبط الأخلاقي والاجتماعي، يؤدي إلى ضعف في فاعلية الامتثال، بسبب انفصال الحكم عن بيئته القيمية. ويظهر ذلك في تراجع أثر الاستهجان الاجتماعي، مقابل تضخم دور القانون الوضعي بوصفه أداة ضبط وحيدة. ومن هنا برزت الحاجة إلى إعادة النظر في العلاقة بين الإلزام الشرعي والوازع الاجتماعي ضمن إطار أصولي ومقاصدي.

المطلب الأول: التأسيس المفاهيمي لـ(الحرام) في الخطاب الأصولي، و(العيب) في علم الاجتماع

يقتضي المنزع المنهجي في بيان ماهية أي مصطلح بدء النظر في جذوره اللغوية، ثم رصد معناه في العرف الأصولي والاجتماعي؛ ليتبدى لنا وجه التلازم بين (الشرعي) و(الاجتماعي).

أولاً: ماهية الحرام (القيد والتحسين)

1 - الدلالة اللغوية: يدور لفظ (الحرام) في لسان العرب حول معنيين متلازمين: المنع والتشريف؛ فالحرام هو الممنوع الذي لا يحل انتهاكه، وهو المحمي الذي له حرمة وشرف. ومنه سُمي البيت الحرام لعظم حرمة وشرفه؛ فالحرمة هنا ليست مجرد كف، بل هي إحاطة الممنوع بهالة من التوقير تمنع الجراءة عليه.

2 - الدلالة الاصطلاحية والأبعاد المقاصدية: الحرام هو كما حدّه أئمة الأصول من المتكلمين: "ما طلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم والإلزام، بحيث يذم فاعله ويمدح تاركه" (1). وأن استعارة وصفي الذم والمدح في حد الحرام بدلاً من الثواب والعقاب؛ توحى بأن مآل الحكم الشرعي منفتح على مدارك النفوس وعوائد الاجتماع، حيث يغدو الذم صفة لازمة للقبیح فور وقوعه وقنطرة واصله بين الزجر الإلهي والاستهجان البشري.

وإن ماهية الحرام في الإسلام لا تنكفئ عند حدود المنع الزجري المحض، بل تتعداها إلى وظيفة مقاصدية عليا تلتحم بصيانة الكليات الوجودية للإنسان. وقد برع العلامة ابن القيم في (إعلام الموقعين) (2) في تقديم تقسيم رباعي للمحرمات - يستند فيه إلى مراتب القبح والمفسدة (3) - ومدار النظر هنا هو قسم (الحرام لغيره)؛ إذ هو الميدان الحي الذي يتقاطع فيه (الشرع) مع (العرف)؛ حيث يكون الفعل في أصل جبلته مباحاً، ثم يكتسي حرمة شرعية لكونه يُفْضي إلى حَرَم مروءة أو استهجان اجتماعي يؤول بالضرورة إلى مفسدة محضة.

3 - خصائص الحرام (الثبات والقدسية):

والحاصل أن (الحرام) حكم إلهي ثابت، مستقيم المعايير، لا يتبدل بتبدل أهواء الناس ولا يتغير بتغير أمزجتهم. فالزنا، والربا، والغش، هي محرمات قطعية تمثل حى الحرمات المصونة بنصوص محكمة لا تطرقها الاحتمالات. وهذه القطعية تضفي على الحرام مهابة قدسية، تمنع المكلف من الارتكاس في منزلقات المادية المفرطة التي تهدر كرامته.

ويندرج الحرام أصالة ضمن مقصود حفظ الدين، وهو رأس الضروريات الخمس التي تواطأت الشرائع على صيانتها. ويؤكد الإمام الشوكاني في (إرشاد الفحول) (4) أن جهة الذم هنا هي

1 - ينظر: علي بن أبي علي الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، ج 1/ص 135؛ وعثمان بن عمر بن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو، ط 1 (بيروت: دار ابن حزم، 1427هـ/2006م)، ج 1/ص 322؛ وعبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مع شرحه نهاية السؤل للإسنوي (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج 1/ص 159. والصياغة المذكورة في المتن هي الصيغة الجامعة التي قررها المتكلمون من الأصوليين في حد الحرام.

2 - محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، ط 1 (الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ج 1/ص 110-135، تقسيم الحرام الرباعي.

3 - وقد قسم ابن القيم الحرام إلى أربعة مقامات: (1) الحرام لذاته: ما كانت المفسدة قائمة في عينه كالخمر والخنزير؛ (2) الحرام لغيره: ما كانت المفسدة ناشئة عن وسيلته لا عن ذاته كبيع الذرائع؛ (3) الحرام بالعارض: ما طرأ عليه وصف صيره حراماً كالمعاملة وقت نداء الجمعة؛

(4) الحرام بالآلة: ما كان التوسل إليه بطريق محرمة. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1/ص 110-135.

4 - والحرام ما يذم فاعله شرعاً، ويستحق العقاب: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المقصد الأول، =



يتميز الحكم الشرعي عن العرفي بخاصية معيارية دقيقة أصل لها الإمام الشاطبي في (الموافقات)؛ مفادها أن التحريم القطعي مبني على المصالح الحقيقية والمآلات الوجودية للإنسان، لا على الأوهام الظرفية

(الشرع)، مما يعصم الحكم من الأهواء البشرية والتقلبات العرفية.

ويتميز الحكم الشرعي عن العرفي بخاصية معيارية دقيقة أصل لها الإمام الشاطبي في (الموافقات)؛ مفادها أن التحريم القطعي مبني على المصالح الحقيقية والمآلات الوجودية للإنسان، لا على الأوهام الظرفية. فما قد يتوهمه الناس مصلحة بموجب أعرافهم المنحرفة أو الفاسدة ليس معتبراً في ميزان الشارع⁽¹⁾؛ إذ العبرة بحقائق المصالح لا بانطباعات

المكلفين. وهذا الضابط المقاصدي هو ما يمنح التشريع سيادته المطلقة، ويحفظ للنص قاطعيته أمام سيولة الأعراف المتبدلة؛ فالدين جاء ليكون حاكماً على العادات ومهذباً لها، لا تابعاً لتقلباتها.

ثانياً: سوسيولوجيا العيب وتجلياته في الفكر الاجتماعي وتحولاته في الحداثة السائلة⁽²⁾

1 - التحرير المفاهيمي للعيب (اللغة والاصطلاح الاجتماعي): يدور جذر (ع-ي-ب) في المعاجم العربية حول النقص والوصم؛ فالعيب هو الوصمة، وهو النقيصة في الشيء، وضده الصحة والكمال. ويقال: عاب الشيء؛ أي: جعله ذا عيب، فالعيب لغة هو كل ما يوجب الذم لخلل في الذات أو الصفة.

تحقيق: أبو حفص سامي الأثري (دار الفضيلة، دت)، ص: 88.

1 - إن الشرع جاء لتحصيل المصالح العامة، وما قد يتوهمه الناس مصلحة بأعرافهم الفاسدة ليس هو المصلحة المعتمدة عند الشارع. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ط1 (دار ابن عفان، 1417هـ)، ج2 ص: 20-32.

2 - الحداثة السائلة (Liquid Modernity): مصطلح صاغه عالم الاجتماع زيجمونت باومان (Zygmunt Bauman) لوصف الحالة الراهنة للمجتمعات المعاصرة؛ حيث تأكلت البنى الصلبة التي كانت تمنح الإنسان اليقين والاستقرار كالعرف المستقر، والروابط الاجتماعية المتينة، والمبادئ الأخلاقية الثابتة، وحلت محلها حالة من السيولة تتسم بالتغير السريع، والفردانية المفرطة، وهشاشة الالتزامات الأخلاقية، مما جعل القيم والسلوكيات عرضة للتبدل الدائم بمعزل عن أي مرجعية قيمية ثابتة.

أما في الفضاء الاصطلاحي الاجتماعي، فالعيب هو: "كل فعل أو قول يخرج به المكلف عن مقتضى العوائد المستقيمة التي تعارف الناس على حسنهما، مما يوجب مقت الجماعة وازدراءها للفاعل، وإن لم يترتب على فعله محض مآثم شرعي أو حد مخصوص". فهو بمثابة المسافة الأخلاقية التي تفصل الفرد عن التوافق مع ذوق جماعته.

2 - سلطان الضمير الجمعي والقهر الاجتماعي: لقد أبدع علماء الاجتماع، وفي طليعتهم الفرنسي إميل دوركايم (Durkheim Émile) في دراسته العميقة لتقسيم العمل الاجتماعي وقواعد المنهج، بتوصيف العيب بأنه انحراف مباشر عن (الضمير الجمعي). وهذا الضمير يمثل مجموعة المعتقدات والمشاعر والقيم المشتركة بين متوسطي أعضاء المجتمع نفسه، وهو يمارس ما أسماه بـ«القهر الاجتماعي». فهذه القوة الجمعية تقوم مقام السلطة القاهرة في توجيه وتطويع وتقييد سلوك الأفراد دون حاجة لزاجر مادي أو أداة شرطية⁽¹⁾. فإذا ما استهجن المجتمع فعلاً وألصق به وسم العيب، أضحى الفرد يتجنبه بالمطلق، مقهوراً ومكرهاً؛ خوفاً من الازدراء المجتمعي، والنبد، وسقوط المكانة، وهو خوف يكاد يفوق في بعض الأحيان خوفه من سيات السلطان المادية أو الغرامات القانونية الوضعية. فالعيب ليس صفة، بل هو قوة اجتماعية دافعة تضمن انضباط الفرد داخل النسق العام حماية لصورته الاعتبارية.

وقد تواصلت بعد دوركايم الجهود السوسيولوجية في رصد آليات الاستهجان الاجتماعي وتحليل وظيفته الضابطة؛ فعالج إرفنغ غوفمان مفهوم (الوصمة الاجتماعية) بوصفها أقوى آليات الضبط غير المصرح به⁽²⁾، ثم طور بيير بورديو نظرية (الهابتوس)⁽³⁾ - وهي مجموع الاستعدادات الراسخة التي تجعل الفرد يتقي ما يستقبح ويرغب فيما يستحسن تلقائياً⁽⁴⁾ - وهو معنى مطروق في تراثنا تحت مصطلح (الملكة) عند ابن خلدون في فصل الصنائع من

1 - إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، الفصل الأول: ما هي الظاهرة الاجتماعية، وفيه تعريف عميق للإلزام والقهر الذي يمارسه المجتمع (دار المعرفة، دت)، ص: 64-68.

2 - إرفنغ غوفمان، الوصمة: ملاحظات حول إدارة الهوية المعيبة (Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity) (نيويورك: بنجوين بوكس، 1963م)، الفصل الأول: التعريف المفاهيمي للوصمة الاجتماعية.

3 - بيير بورديو، التمييز: نقد اجتماعي للحكم (La Distinction: Critique sociale du jugement) (باريس: منشورات مينو، 1979م)، مبحث الهابتوس (Habitus) ووظيفته في إعادة إنتاج البنى الاجتماعية.

4 - Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Éditions de Minuit, 1979), 189-193 pp: ص: 88-92؛ وأصل الفكرة، «Structures, habitus, pratiques» خاصة الفصل الثالث، (Minuit, 1980). *Le sens pratique* وكذلك يراجع *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Genève: Droz, 1972).

«المقدمة»⁽¹⁾. وهذه المفاهيم الثلاثة (القهر الجمعي، الوصمة، الملكة) تتقاطع مع المفهوم الإسلامي للوازع الأهلي.

3 - بنية الوازع الأهلي في الفكر العمراني الخلدوني: لقد لفت العلامة عبد الرحمن بن خلدون في كتابه الفذ «المقدمة» إلى هذه الحقيقة العمرانية مبكرًا، حين أصّل لمفهوم (الوازع) كآلية حتمية لضبط السلوك البشري⁽²⁾؛ إذ الإنسان مدني بطبعه، ولا تستقيم مدينته ولا يرتفع عدوانه إلا بوجود وازع يزجر بعضهم عن التعدي على بعض.

وقد قسم ابن خلدون هذا الوازع في سياق تشكل العوائد والسياسة إلى مراتب: الوازع السلطاني: القائم على قوة السيف، وأحكام السياسة، والردع الخارجي؛ وهو وازع تفرضه الضرورة عند تلاشي الروابط الذاتية، لكنه يظل عاجزًا عن حراسة الفضيلة في غياب الرقيب. الوازع الديني: ومستنده الديانة والتقوى؛ وهو الوازع الذاتي المصاحب للإيمان الذي يحرك الضمير الباطني للمكلف، فيغذو الحرام عنده ممتنعًا لذاته دون الحاجة لعين السلطان. الوازع الأهلي (عصبية الاستهجان والحمية): وهو ما يعنيه البحث بـ(العيب الاجتماعي)؛ إذ يمثل هذا الوازع القوة الناعمة والضاغطة التي يمارسها المجتمع على أفرادها لحفظ سمته العام، حيث تشكل الحمية الجماعية وأنفة العشيرة سياجًا يمنع المرء من ارتكاب القبيح هيبةً من الاستهجان والنفي المعنوي.

والمفيد من هذا التقسيم الخلدوني المتين أن (العيب) يمثل في جوهره (الوازع الأهلي والمجتمعي) الذي يتوسط المسافة بين الوازع الشرعي (المستند للتقوى) والوازع السلطاني (المستند للقانون)؛ فإذا ضعفت عرى التقوى في القلوب، وجفت نصوص القانون في السطور، بقي العيب صمام الأمان التلقائي الأخلاقي الذي يزود عن حياض الاستقامة العامة.

4 - جدلية (الحياء والعيب): التآزر بين الوازع الذاتي والزاجر الاجتماعي لا يمكن فصل (العيب) عن (الحياء) في الميزان الأخلاقي، فهما يمثلان وحدة التحكم والضبط في السلوك البشري وفق منظومة متكاملة:

1 - عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الباب الخامس، فصل (مدخل في الصنائع) وفصل (الصنائع تستجد بكمال العمران)، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، دت)، 740-733/2.
2 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الباب الأول في العمران البشري، فصل في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ج 1/ ص 216-220.



الوازع الديني: ومستنده الديانة والتقوى؛ وهو الوازع الذاتي المصاحب للإيمان الذي يحرك الضمير الباطني للمكلف، فيغدو الحرام عنده ممتنعاً لذاته دون الحاجة لعين السلطان

فالحياء: سلطان الضمير (الجوهر): وهو يمثل الملكة النفسية والوازع الإيماني الذي يمنع المكلف من الوقوع في القبيح تنزيهاً لنفسه وصيانة لجمال فطرته. فهو الرقيب الذاتي الذي يشغل مقتضاه في السر والعلن. والعيب: سلطان العرف (المظهر): وهو يمثل الترجمة السوسولوجية لهذا الحياء في فضاء العرف؛ فهو الزاجر الاجتماعي الذي يحمي مروءة المكلف من الخدش خشية الوصم وسقوط الهيبة أمام الناس. والعلاقة

بينهما هي علاقة (تلازم وظيفي)؛ فالحياء يؤسس للفضيلة داخلياً، والعيب يحرسها خارجياً.

المطلب الثاني: التراتبية الأصولية والمقاصدية لسلطان (الشرع) و(العرف)
أولاً: الجذور الفلسفية لتقديم الشرع على العقل والعرف «من غير إبطال لسطوة العرف
المعتبر»

تتأسس جدلية التراتبية المعيارية بين (الشرع، والعقل، والعرف) في الفكر الأصولي على ركيزة مفهوم الحاكمية المطلقة؛ فالأصل المجمع عليه بين نظار الأصول أن لا حاكم إلا الله. وأن العقل والعرف لا يستقلان بإنشاء الأحكام ابتداءً، وإنما هما مداران لتفهم الخطاب الشرعي وتحقيق مناطه في واقع المكلفين.

يرجع تقديم الشرع على العقل في صياغة المعايير الأخلاقية والتشريعية إلى معركة التحسين والتقبيح العقليين الشهيرة بين المتكلمين؛ حيث استقر رأي جمهور الأصوليين من المتكلمين (الأشاعرة والمالكية على رأسهم) على أن العقل ليس حجة مستقلة في إثبات الأحكام الشرعية أو ترتيب الثواب والعقاب الأخرويين.

والمنزع الفلسفي في هذا التقديم يستند إلى أن العقل البشري - رغم شرفه - عقل محدود بحدود إدراكه الحسي والزماني، وهو عرضة للوقوع تحت سطوة المنافع الآنية والأهواء المتقلبة. فلو ترك تحسين الأفعال وتقبيحها للعقل المحض لانفرط عقد الاستقامة، ولتعددت الشرائع

بتعدد الأمزجة والبيئات. وبناء عليه، جاء الشرع حاكمًا مهيمناً، ليكون هو المعيار الثابت والمسطرة الموضوعية التي تزن مدركات العقل وتضبط مآلاتها، فيغدو العقل مستنبطاً للأحكام ومستكشفاً لعللها، لا منشئاً لها.

وإذا كان العقل خاضعاً لمهيمنات النص الشرعي، فإن (العرف) - بوصفه إنتاجاً جماعياً للعقول والعوائد - يأتي في رتبة تالية تلتزم حدود التبعية للشرع المعصوم. فالأصل الأصولي المقرر هو أن «العرف لا يقوى على معارضة النص القاطع»؛ لأن سلطة العرف مستمدة بالأساس من إذن الشارع بالالتفات إليه، والمأذون لا يملك إبطال الأذن.

بيد أن هذا التقديم المحكم للشرع على العرف لم يكن يوماً إبطاً لسطوة العرف المعترف، بل هو صيانة له؛ فالفقه الأصولي - لا سيما في المدرسة المالكية - فرق تفرقة حاسمة بين مسلكين:

العرف الفاسد: وهو ما تعارف الناس على فعله مما يصادم نصاً شرعياً أو قاعدة قطعية (كشيوع الربا أو التحلل الأخلاقي تحت مسميات معاصرة)؛ فهذا العرف ساقط الاعتبار أصولاً، والتواطؤ الجماعي عليه لا يمنحه مشروعية تشريعية، بل يصنف في وعي الشريعة على أنه منكر مستقر تجب مقاومته لا تقنينه.

العرف الصحيح (المعتبر): وهو العرف الذي جرى عليه العمل في مساحات العفو التشريعي (المسكوت عنه)، أو جاء وعاء لتطبيق نصوص عامة أحالت الشريعة تبيينها لعوائد الخلق (كالنفقة، والكسوة، ومظاهر المروءة والوقار). هذا القسم من العرف لا يملك الشارع إبطاله، بل منحه سطوة إلزامية يُبنى عليها الحكم القضائي والفتيا؛ لأن إبطاله يؤدي إلى المشقة والحرَج، والمشقة تجلب التيسير بنص الشريعة.

وتتجلى الثمرة الفلسفية لهذه التراتبية من خلال إعمال مسلك (تنقيح المناط)⁽¹⁾؛ فالفقيه لا يقف موهناً أمام سيولة الأعراف، وفي الوقت نفسه لا يغلُق في جمود اللفظ؛ بل يعتمد إلى تصفية العرف بميزان الشرع. فالشريعة هي التي وضعت المقصد الكلي (كحفظ الوقار وحماية المروءة)، وتركت للعرف الصحيح سلطة تحديد المظاهر الإجرائية الكاشفة عن ذلك المقصد تبعاً لتغير الأزمان.

1 - ينظر: الشيخ عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ط1 (جدة: دار المنهاج، 1428هـ/2007م)، ص: 87-95، وفيه تفصيل لقاعدة (تحقيق المناط) وأنها العمدة في إجراء الأحكام الشرعية على وقائعها، وأن إغفالها يفضي إلى الفصام بين النص والواقع.

وبذلك، ينحسم الإشكال الفلسفي: فالشرع مقدم على العقل والعرف في رتبة التشريع والإنشاء، بينما العقل والعرف خادمان للشرع في رتبة الفهم والتنزيل، وهو ما يضمن للمنظومة الإسلامية ثبات أصولها المعصومة، ومرونة فروعها الخاضعة لتحولات الوازع الأهلي وعوائد الاجتماع البشري.

المطلب الثالث: التلاحم الوظيفي والإجرائي بين الحرام والعيب في فقه التنزيل

أولاً: التكامل الوظيفي بين السلطات الثلاث - التأصيل الخلدوني والشرعية الاجتماعية

«تتحرك الصنعة الأصولية في مقام فقه التنزيل عبر مسلك تحقيق المناط؛ حيث لا تقف الشريعة عند حدود الصياغة التجريدية للمحرمات، بل تبتغي تمكينها كواقع معين في حياة المكلفين. والناظر بعين الغوص في مقاصد الوحي يجد أن الشارع الحكيم حين حرم الموبقات لم يتركها نواهي معزولة، بل شفعها بتدشئة قيمية متكاملة بنت في نفوس المكلفين والمجتمع ملكة الاستقدار الفطري لتلك الموبقات».

وقد سبق في المطلب الأول تأصيل ابن خلدون لمراتب الوازع الثلاث (السلطاني، الديني، الأهلي) وبيان تكاملها العمراني⁽¹⁾؛ فبناء عليه، يتجلى أن العيب (= الوازع الأهلي) هو الجسر الإجرائي بين الزاجر السلطاني والوازع الديني، ومن هنا تأتي وظيفة (خوارم المروءة) في إنفاذ هذا الوازع قضائياً⁽²⁾.

هذا التأصيل المتقدم على زمنه بقرون يتوافق مع ما سماه الفكر السياسي الحادث بـ«الشرعية الاجتماعية»؛ فبتأثير هذا التمازج العضوي بين السلطات الثلاث، تحول التحرز من الرذيلة من مجرد خضوع لإلزام قانوني خارجي إلى سلوك جمعي غريزي يحمي الفضاء الأخلاقي العام، ويحقق غايات التشريع بأقل قدر من التدخل الزجري للسلطان.

بيد أن الإحكام وبراعة الصنعة الأصولية اقتضت كذلك التقرير بأن العرف ليس تابعاً سلبياً يساق بنصوص القهر، بل هو المجال التطبيقي الفاعل والمحقق للمناط. فالعادة محكمة في تحديد ما لم يحده الشرع من تفاصيل المكايل والموازين والألفاظ التي تنعقد بها العقود وتجري بها الأيمان. والحاصل أن الشرع يؤصل ويقود، والعقل يستنبط ويفهم، والعرف يحقق

1 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الباب الأول في العمران البشري، فصل في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ج 1، ص 216-220

2 - علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، الباب الأول في فضل العقل ودم الهوى.



لا يمكن فصل (العيب) عن (الحياء) في الميزان الأخلاقي، فهما يمثلان وحدة التحكم والضبط في السلوك البشري

وينزل؛ وبمجموعها يتأسس سلطان العيب بوصفه حارساً أصيلاً لـ«حرمت الشرع». ثانياً: خوارم المروءة وإسقاط العدالة (الثمرة الإجرائية والحياطية)

إن الاجتهاد الفقهي المنيف، لا سيما في عصور تألقه واكتمال دورته الأصولية الأولى، لم يترك العيب المجتمعي هملاً، بل استوعبه بحذق أصولي بالغ؛ فلم

يجعل هذا الاجتهاد العرف ندّاً لنصوص الشريعة يزاحمها في رتبة الأصل، ولا طرح به عرض الحائط، بل طوعه وصبره وازعاً طبعياً يظاهر الوازع الديني. ومن هنا، وجدنا الفكر الأصولي يأنف ويستبشع ما يستقبحه الناس في عوائدهم المستقيمة؛ إذ جعل الفقهاء الاستهجان العام مسلماً من مسالك المنع إبان عملية التنزيل الفقهي، وأدرجوه تحت مسميات ذات حمولة أخلاقية وقانونية، وعلى رأسها خوارم المروءة.

وفي هذا السياق، يقرر الإمام شهاب الدين القرافي (ت684هـ) العقل الأصولي الفذ أن: "إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة"⁽¹⁾. وهذا القول الباهر هو تأصيل منهجي لقاعدة (العادة محكمة)؛ حيث يغدو العيب أو الاستهجان الاجتماعي - في ظل هذا التأصيل - أمانة شرعية يعتمد عليها المفتي والقاضي لضبط تنزيل الأحكام؛ فالعرف لا يخلق حكماً من عدم، وإنما هو كاشف عن مراد الشارع في وقائع تركت الشريعة تقدير حسنها وقبحها للمعروف المستقر في الفطر السوية.

والمآل الإجرائي والعملية لهذا التلاحم يتجلى في التماهي البنيوي بمدرسة إمام دار الهجرة بين مفهوم العيب ومصطلح خوارم المروءة؛ وهي الأفعال التي لا تليق بأهل الفضل والدين، ويعد ارتكابها نقيصة تقدر في صفة العدالة التي هي مناط قبول الشهادة والولاية والرواية. فالمرءة عند المالكية هي: تجنب الأدناس وما يشين عند الناس؛ فالمخالف لما استهجن مجتمعياً كالشاهد

1 - أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ط2 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ)، (ص218).

أو القاضي الذي يتبسط في الأسواق أو يأكل في الطرقات بما لا يليق بوقار مثله وعوائد زمانه، يحكم بـ«خرم مروءته»، فترد شهادته وتُسقط ولايته، وإن سلم من الحرام بالمعنى الشرعي.

والعلة الاستدلالية في هذا السقوط القانوني هي أن التجرؤ على الاستهجان الاجتماعي يعد في النظر الفقهي أمارة أولية على رقة الديانة وضعف الوازع النفسي، مما ينذر باحتمالية التجرؤ على حدود الشريعة ومحارمها. وبذلك، صار (العيب العرفي) في الوعي الأصولي أداة إجرائية حيادية تظاهر الحرام، وتصنع سياجاً وقائياً يمنع المكلف من الاقتراب من شفير المعصية الحقيقية؛ محققة بذلك ما يمكن وصفه بالحصانة الأخلاقية الاستباقية.

إن في هذا التقاطع المنهجي بين الفكر الاجتماعي الحديث والفقهاء الأصوليين القديم برهاناً على أن ما اكتشفته السنن الاجتماعية الغربية في القرن العشرين قد سبقها إليه أئمة الأصول بقرون، حين قرروا أن العادة محكمة، وأن الملكة تنشأ من تواتر الفعل الجمعي حتى يصير سجية وطبعاً معيشاً.

المطلب الرابع: مرتبة (الحياء والمروءة) في سلم المقاصد بين التحسيني والضروري

ينعقد هذا المطلب على أطروحة مركزية مفادها: أن الفصل بين رتب المصالح (ضروريات، حاجيات، تحسينيات) هو فصل لغرض التعليم والتقريب النظري فحسب، أما في مقام حراسة الدين ونظام العمران، فإن هذه الرتب تتداخل تداخل الروح في الجسد. فالحياء والمروءة ليسا من نوافل الفضائل التي تطلب تجميلاً أو تستدعى استثناءً، بل هما المنزع الذي تلتئم به كليات الشريعة، والشرط الوجودي لنفاذ الأحكام في واقع المكلفين.

أولاً: التوضع المقاصدي للحياء: قراءة في تلازم التحسيني والضروري

درج جمهور الأصوليين⁽¹⁾ على إلحاق مكارم الأخلاق ومفردات الحياء ومظاهر المروءة بقسم التحسينيات وتكميلياتها. وهي الرتبة التي حدها معالمها الإمام الشاطبي بقوله المحرر في الموافقات: "...معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول

1 - ينظر: تقي الدين السبكي، الإيجاع في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج3، ص56، وبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، ط2 (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1413هـ/1992م)، ج4، ص191، ومحمد بن محمد بن أمير الحاج، التقرير والتحبير على تحرير الإمام الكمال بن الهمام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج3، ص192-193، والشوكاني، إرشاد الفحول، ج1، ص367-368، ومحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير شرح كتاب التحرير لابن الهمام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج3، ص442.

الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق⁽¹⁾. وقد أكد - رحمه الله - وغير واحد من العلماء أن المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية أصل للحاجية والتحسينية، والحاجية مكملة للضرورية، والتحسينية مكملة للضرورية، أو مكملة للحاجية وهي مكملة للضرورية⁽²⁾، والمطلوب شرعاً المحافظة على الضروريات في كمالها، وكمالها في الحفاظ على الحاجيات والتحسينيات، ولذلك اعتبر الشاطبي الحاجيات والتحسينيات من أفراد الضروريات، وأن توافرها من كمال الضروريات⁽³⁾، وقال إنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري⁽⁴⁾. ذلك أن الأمور الحاجية والتحسينية حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها⁽⁵⁾، فالتحسينيات تتخذ وصف الحائل دون تسرب أسباب الإهدار للحاجي، وتعمل على زيادة الإكمال والتتميم، وكذلك نفس الأمر في الحاجيات مع الضروريات، فيكون بحفظ التحسيني صون للضروري انتهاء.

إن مقتضى هذا التلازم البنيوي يصير التحسينيات بمثابة السياج الحمائي؛ بحيث لا يخلص الخلل إلى لب الكليات التشريعية إلا بعد تآكل أطرافها واختراق نطاقها الأخلاقي. وبذلك يخرج الحياء والمروءة من الفضاء الوعظي ليصبحا شرطاً وظيفياً لاستدامة قدسية الحرام في الوجدان الجمعي؛ إذ إن الشريعة حين أمرت بحماية التحسيني إنما أرادت ضرب حصانة مانعة تمنع المكلف من مجرد الاقتراب من مدار الانتهاك، فكان العيب حصناً، وكان الحرام حمى مصوناً لا يستباح حريمه إلا بسقوط رباط الحياء.

وبناءً على هذا التأصيل، يغدو الحياء الحارس الإجرائي لمقصد الضروري؛ إذ إن العمران لا يستقيم بالمنع المادي للمحرمات فحسب، بل بصيانة ذريعة التجرؤ التي لا تسد إلا برعاية المروءة واستبقاء سلطان العيب، وهو عين ما قصده الشاطبي بأن الإخلال بالتحسيني هو مبتدأ التهلكة للكلي وذريعة الاصطلام لأصل المصلحة.

1 - الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 11.

2 - ينظر: المرجع السابق، ج 2، ص 18.

3 - ينظر: المرجع السابق، ج 2، ص 23.

4 - المرجع السابق، ج 2، ص 17.

5 - ينظر: المرجع السابق، ج 2، ص 17.



الشرع مقدم على العقل والعرف في رتبة التشريع والإنشاء، بينما العقل والعرف خادمان للشرع في رتبة الفهم والتنزيل

ثانيًا: الحياء ركن العرف الضابط - وحدة
البنية التشريعية ومدخل الأزمة
تتوج هذه الرؤية المقاصدية للحياء القاعدة
النبوية الكبرى في قوله ﷺ: (إذا لم تستحي
فاصنع ما شئت)؛ فهذا الحديث العظيم
ليس وعيدًا وعظيًّا، بل هو تقرير لقاعدة ذات
بُعد فقهي: إنه بذهاب الإطار الحاكم والموجه
لسلوك الإنسان (وهو الحياء)، فإنه لا رادع

ولا وازع له، وسيقترف ما شاء من موبقات التحريم متى وجد مخرجًا من القانون الوضعي
ومساءلته.. وهو المعنى الذي تكتمل صورته الأصولية بما نبه إليه الشيخ العلامة عبد الله بن
بيه في صناعة الفتوى: من أن التشريع الإسلامي يقوم على ثلاثة أركان متكاملة: (نص حاكم،
وعرف ضابط، ومقصد مستند إليه). وأن إسقاط أي من هذه الأركان يخل بالتوازن التشريعي
كله. فالحياء والمروءة في هذا الميزان ليسا فضائل مزينة خارجة عن البنية التشريعية، بل هما
داخلان في وظيفة العرف الضابط الذي يقوم بتفعيل الامتثال العملي للنصوص، ويحكم تنزيلها
في الواقع، بما يضمن اتصال الحكم الشرعي بمناطه الاجتماعي.

ومن ثم، فإن ضعف سلطان الحياء وما يتفرع عنه من تراجع وظيفة العيب الرادعة، يؤدي
إلى اختلال هذا العنصر الضابط، بما ينعكس على العلاقة بين النص ومقصوده المقاصدي،
فتراجع كفاءة الامتثال الطوعي، ويضعف أثر التشريع في المجال الاجتماعي، رغم بقاء صيغته
القانونية قائمة.

وبناء على هذا التأسيس، يغدو الحياء الحارس الإجرائي لمقصد الضروري في النظر الأصولي
المستقر. غير أن الإجابة عن السؤال الكامل: هل يكفي هذا الوصف في ظل تحولات العصر وما
أحدثه من تفكك في الحاضنة الاجتماعية؟ أم أن المآلات المعاصرة تستوجب ترقية مقاصدية
أعمق تنقل الحياء من رتبته التاريخية إلى مقام أعلى؟ فذلك ما يتكفل به المبحث الرابع استيفاء
وتدليلاً، بعد أن تتضح صورة الأزمة كاملة - بإذن الله - في المبحثين الثاني والثالث.

ثالثاً: أزمة الانفصام القانوني/الأخلاقي في ظل السيولة القيمية

إذا كان النظر الأصولي المستقر قد قضى بحياطة الضروري بسياج التحسيني، فإن واقع النازلة المعاصرة قد كشف عن تصدع خطير في هذا البناء؛ إذ أدت تحولات العصر وما رافقها من سيولة قيمية إلى إذابة الحدود الفاصلة بين المباح والمشين، وتحويل الأخلاق من قواعد ملزمة إلى خيارات فردية نسبية. ويكمن جوهر الأزمة في الانفصام البنيوي الذي أحدثه الفكر التشريعي الوضعي حين قطع وشائج القربى بين القانون والأخلاق، مستنداً إلى فرضية تجردية جافة تحصر وظيفة القانون في المحاسبة على الأفعال المادية الظاهرة، وتقصي الوازع الأخلاقي إلى فضاءات الذاتية الفردية.

إن هذا الانفصام قد حول الإنسان المعاصر إلى كائن إجرائي يسعى للإفلات من العقاب المادي بكل حيلة، فالمجتمع الذي انحلت فيه أواصر الالتزام الذاتي للحياء لم تعد تكفيه آلاف الدساتير. وكما رصد (زيغمونت باومان)، فإن سيولة القيم أورثت عجزاً في أدوات الضبط؛ فكلما أصدر المشرع قانوناً لسد عوز سلوكي، ابتكر المتهربون ألف ثغرة للالتفاف عليه، مما جعل التشريع في سباق محموم مع الانحدار السلوكي المتسارع.

إن أزمة انفصال (الحرام) عن ظهيره وحليفه (العيب) ليست خللاً سلوكياً عابراً، بل انهياراً لمنظومة الردع القيمي في المجتمع. الأمر الذي ألقى على القانون عبئاً يستحيل الوفاء به؛ إذ كيف للدولة الحديثة - مهما بلغ عتادها الرقمي - أن تزرع شرطياً خلف كل مواطن؟ إن محاولة الاستعاضة عن رقابة الوازع الباطني (الحياء) برقابات خارجية مادية محضة هي ضرب من الاستنزاف المستحيل⁽¹⁾، والقانون المدني اليوم ناقص الفاعلية ما لم يستند إلى مجتمع يمارس فيه العيب وظيفته بوصفه «حرساً استباقياً» يحمي حرمان الشرع قبل أن تطالها يد الانتهاك. وقد نبه إلى مركزية هذا البعد الأخلاقي في ضبط الأمم بعض الأعلام الغربيين في علم الاجتماع، غوستاف لوبون (*Bon Le Gustave*)، الذي أشار إلى أن فاعلية القوانين مرهونة ببنية الأخلاق الجمعية والتقاليد المستقرة، لا بالنصوص وحدها، وأنه متى انهارت الأخلاق، أصبح من المستحيل أن ينقذ قانون ما أمة من تدهورها⁽²⁾.

1 - مونتسكيو، روح القوانين (*The Spirit of the Laws*)، ترجمة عادل زعيتر (دار المعارف، د.ت)، حول علاقة القانون المدني بضعف الأخلاق وقصور أجهزة الدولة الرقابية، ص: 201.

2 - غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم (*The Psychology of Peoples*)، ترجمة كامل كيلاني، (القاهرة: طبعة هندائي، د.ت)، ص: 78، في بيان عجز القوانين المدونة عن إنعاش أمة ميتة الأخلاق.

وإذا كان هذا التشخيص يكشف عن عمق الأزمة، فإن فهم أسبابها البنيوية وآليات اشتغالها في الواقع المعاصر يستلزم تحليلاً أدق لأدوات الحماية التي أرساها الفقه الإسلامي من جهة، والعوامل التي أفضت إلى تفكك الحاضنة الاجتماعية من جهة أخرى، وهذا مدار المبحثين الثاني والثالث.

المبحث الثاني: سياج المروءة وسد الذرائع - المسالك الإجرائية لحماية المجال القيمي في ثنائية العيب والحرام

إن الوظيفة التنفيذية للعيب في الفقه الإسلامي هي بنية محكمة ثلاثية الأركان: ركن سد الذرائع الذي يجعل من الاستهجان العرفي ذريعة وقائية تمنع من الاقتراب من شفير المعصية، وركن خوارم المروءة الذي يجعل من الاستهجان العرفي معياراً قانونياً لسقوط العدالة، وركن التعزيز بالتشهير الذي يجعل من الاستهجان العرفي عقوبة تكميلية للزجر السلطاني. ولن يستقيم الفهم المنهجي لهذا المبحث إلا بالنظر التاريخي والنظري والإجرائي في كل ركن من هذه الأركان الثلاثة، مع استحضار الحوار الفقهي بين المذاهب الأربعة، ومسالك التنزيل في القضاء الإسلامي عبر العصور، ثم الترجمة المؤسسية المعاصرة لهذه الأدوات الحضارية. وأتناول هذه الأركان الثلاثة في ثلاثة مطالب متميزة، يتفرع كل منها على فروع تأصيلية وتنزيلية.

المطلب الأول: سد الذرائع - الاستهجان العرفي ذريعة وقائية من الانتهاك

أولاً: التأصيل التاريخي والمذهبي لقاعدة سد الذرائع

سد الذرائع من القواعد الأصولية ذات الجذور النبوية، ومن أبرز شواهد: نهي النبي ﷺ عن سب آلهة المشركين سداً لذريعة سبهم لله تعالى، كما دل عليه قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁽¹⁾، وإغلاقه ﷺ باب الحديث المباشر بين الرجل والمرأة الأجنبية إلا بمحرم، سداً لذريعة الفتنة، كما في الحديث المتفق عليه: (لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم)⁽²⁾. وقد وقف الصحابة الكرام رضي الله عنهم عند هذا المسلك، فمنعوا - في جملة من الوقائع - ما يفضي إلى محرم، مع بقاء أصل الإباحة.

1 - سورة الأنعام، الآية 108.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب جزاء الصيد، حديث رقم 1862، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، حديث رقم 1341 من حديث ابن عباس.



يغدو العيب أو الاستهجان الاجتماعي - في ظل هذا التأصيل - أمانة شرعية يعتمدها المفتي والقاضي لضبط تنزيل الأحكام

وقد توسع المالكية والحنابلة في إعمال قاعدة سد الذرائع، بينما قاربها الشافعية والحنفية بقدر أضييق في التطبيق، مع اتفاق الجميع على أصل اعتبارها في الجملة. وقد أكد هذا ابن القيم في «إعلام الموقعين» لما قال بأن الذرائع ليست على رتبة واحدة؛ فمنها ما يسد اتفاقاً لما يفضي إليه من مفسدة محققة، ومنها ما

لا يسد اتفاقاً لعدم إفضائه، ومنها ما هو محل اجتهاد ونزاع، كبيع الآجال. وقال إن العمل بسد الذرائع أصل معتبر عند عامة الفقهاء، وإنما يقع التفاوت في مدى التوسع فيه لا في أصل اعتباره⁽¹⁾.

ومما يدل على عمق التأصيل المالكي لهذا الأصل، كثرة فروعه التطبيقية في مذهب مالك بن أنس، ولا سيما في أبواب المعاملات والأنكحة والأقضية. وقد أبرز شهاب الدين القرافي في «الذخيرة» و«الفروق» مركزية الذرائع في الاستدلال، وجعلها من المعالم المنهجية التي ينبغي عليها تحقيق المناط في الوقائع المتجددة، بما يراعي اتصال الوسائل بمقاصدها واعتبار مآلات الأفعال في الحكم عليها⁽²⁾.

ثانياً: التأصيل الأصولي للذريعة من نظرية الوسائل

يندرج أصل سد الذرائع في البناء الأصولي ضمن النظرية الكلية للوسائل والمقاصد، باعتبار أن الوسائل في الجملة تابعة لمقاصدها حكماً، متى كانت موصلة إليها إفضاء غالباً أو مظنوناً ظناً راجحاً. وبناء عليه، فإن الحكم الشرعي لا ينحصر في ذات الفعل من حيث صورته المجردة، بل يتعداه إلى ما يترتب عليه من آثار ومآلات؛ إذ المدار في اعتبار الوسائل على ما تفضي إليه من مصالح أو مفسدات، قوة وضعفاً.

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، فصل سد الذرائع.

2 - أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، ج 1/ص 152-160 (في مصادر التشريع).

وقد قرر الإمام القرافي في «الفروق» هذا المعنى لما نص على أن الوسائل إذا أفضت إلى المفساد اعتبرت في المنع، بحسب غلبة الإفضاء أو ضعفه⁽¹⁾، وهو تقرير لمبدأ التفاوت في أعمال الذرائع لا لثبوتها على مرتبة واحدة.

ولا يفهم هذا المعنى باعتباره تنظييراً مستقلاً، بل هو امتداد لبنية المقاصد الشرعية القائمة على رعاية المآلات؛ إذ الشريعة لا تنظر إلى الأفعال باعتبار صورها الظاهرة فحسب، وإنما باعتبار ما تؤول إليه في الواقع العملي من جلب مصالح أو درء مفساد.

والأصل المقرر أن الوسائل تابعة لمقاصدها حكماً متى أفضت إليها إفضاء غالباً أو ظناً راجحاً، وبهذا يثبت اعتبار (الاستهجان العرفي) ذريعة شرعية معتبرة لمنع خرم المروءة والحد من التجرؤ على محارم الله.

ومن ثم، فإن قاعدة سد الذرائع آلية أصولية راعية لاعتبار المآلات، تستوعب صور الإفضاء إلى المحذور بحسب درجاته وقوته، ولا تفهم على أنها حكم ثابت للأفعال من حيث ذواتها، بل هي وصف مآلي معتبر شرعاً يدور مع تحقق الإفضاء أو غلبته وجوداً وعدماً.

وعليه، فإن الفعل قد يكون مباحاً في أصله من حيث الوضع الشرعي، إلا أنه يطرأ عليه حكم المنع إذا غلب على الظن أو تحقق أنه وسيلة موصلة إلى المحرم، كما يبقى على أصل الإباحة إذا انتفى الإفضاء أو ضعف بحيث لا يعتد به في نظر الشارع. ومن هنا نشأ الفرق الأصولي الدقيق بين تحقيق المناط في الأعيان وتحقيق المناط في المآلات؛ إذ الأول ينظر في تحقق الوصف في الفعل، بينما الثاني ينظر في نتائج الفعل وانعكاساته، وهو المجال الحيوي لعمل قاعدة سد الذرائع.

ثالثاً: شروط اعتبار الذريعة وضوابطها الأصولية

ولكيلا تنفلت قاعدة سد الذرائع لتصبح أداة قمع للمباحات، وضع الفقهاء لها ضوابط دقيقة، أهمها:

1 - غلبة الظن بالإفضاء: لا يكفي الاحتمال البعيد، بل يشترط أن تبلغ الذريعة درجة يغلب معها الإفضاء إلى المفسدة أو تقوى فيه المظنة شرعاً، وإلا لم يترتب عليها حكم المنع. وقد قرر

1 - أحمد بن إدريس القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، ط1 (القاهرة: دار السلام، 1421هـ)، الفرق الثامن والخمسون والمنه، ج2/ص32-46.

- الشاطبي في الموافقات أن ما كثر إفضاؤه إلى المفسدة يلحق بالمنوعات سداً للذريعة⁽¹⁾.
- 2 - المفسدة المتوقعة حقيقية: يجب أن تكون المفسدة المتوقعة مفسدة حقيقية معتبرة شرعاً، لا مفسدة موهومة أو ضعيفة⁽²⁾.
- 3 - عدم وجود مصلحة راجحة في المباح: فإن كانت المصلحة في إباحة الوسيلة أرجح من المفسدة المحتملة، فلا تسد، تطبيقاً لقاعدة دفع المفسدة الأشد بالمفسدة الأخف، وقاعدة إذا تعارضت المصلحتان قدمت الراجحة⁽³⁾.
- 4 - الإمكان البديل: فإن أمكن تحقيق المصلحة بطريق لا يفضي للمفسدة، تعيين سلوكه. وهذا مقتضى قاعدة درء المفاسد المقررة عند الأصوليين⁽⁴⁾.
- 5 - ظهور القصد إلى المفسدة: فإن ثبت أن الفاعل يقصد المفسدة، فالمنع الزم، حتى ولو كانت الذريعة بعيدة الإفضاء عند غيره⁽⁵⁾.

رابعاً: العيب ذريعة وقائية معتبرة في النظر الأصولي

هنا موضع نظر تأصيلي في هذه الدراسة؛ إذ يفترض أن العيب - بوصفه استهجائاً اجتماعياً - يندرج وظيفياً ضمن آليات سد الذرائع، من حيث كونه ذريعة وقائية سابقة على الفعل المحظور، وذلك من ستة أوجه:

الوجه الأول: أن العيب ينشئ مسافة نفسية واقية بين الفاعل والفعل المحرم، بما يحد من القرب منه؛ وهذه الوظيفة تلتقي مع منطق سد الذرائع من حيث اعتبار المقدمات المفضية إلى المحظور. فالتجروء على ما يستقبحه الناس في العرف المستقيم يعد مقدمة سلوكية محتملة للتجروء على المحرم شرعاً، من حيث إن انكسار الحاجز العرفي يضعف وظيفة الردع الداخلي، وهو أحد مسالك سد الذرائع من جهة المأل.

الوجه الثاني: أن الضبط القانوني، في صورته الإجرائية، يغلب عليه الاشتغال على الفعل بعد تحقق صورته المادية، من حيث التكييف والعقوبة. أما الضبط العرفي القائم على العيب،

1 - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 5/ص 179 وما بعدها.

2 - ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3/ص 147.

3 - ينظر: القرافي، الفروق، ج 2، الفرق الثامن والخمسون.

4 - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 5/ص 179؛ وابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3/ص 147.

5 - ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3/ص 147-148.



الحياء والمروءة ليسا من نوافل الفضائل التي تتطلب تجملًا أو تستدعى استثنائًا، بل هما المنزعة الذي تلتئم به كليات الشريعة

فإنه يعمل في مستوى سابق لل فعل، أي في دائرة التهيؤ والإقدام وتشكل الإرادة، بما يجعله ذا وظيفة وقائية استباقية تسهم في تقليل احتمالات الوقوع في المخالفة. وبذلك يتكامل البعدان: أحدهما زجري لاحق، والآخر وقائي سابق، ضمن منظومة الضبط الاجتماعي العام.

الوجه الثالث: أن العيب هو الآلية التي

تستوعب ما عجز عن استيعابه القانون لتفصيلات السلوك. فالقانون - بطبيعته - يعمل في المساحات الحدية الكبرى (كالقتل، والسرقه، والاحتيال)؛ أما المساحات الدقيقة للسلوك اليومي (كالغيبة، والنميمة، والتبذل، والمجاهرة بالخروقات)، فلا يملك القانون أن يتدخل فيها بآليات السجن والغرامة، بل تحتاج إلى أداة أخرى أدق، وهي العيب الذي يتدخل بآليات السخرية والوصم والنبد وسقوط المكانة.

الوجه الرابع: أن العيب يعمل بكلفة شبه معدومة على الدولة؛ لأنه ينبثق ذاتيًا من المجتمع، بينما القانون يحتاج إلى منظومة إنفاذ مكلفة (محاكم، شرطة، سجون، إجراءات). والدولة التي تعتمد على القانون وحده تستنزف مواردها في مطاردة المخالفات الصغيرة، بينما الدولة التي تستعيد سلطان العيب تحرر مواردها للمخالفات الكبرى. ومن ثم فإن تفعيل الوظائف العرفية يخفف العبء عن الجهاز القانوني ويعيد توزيع أدوار الضبط بين الدولة والمجتمع.

الوجه الخامس: أن العيب يستند إلى بعد سلوكي قائم على طلب القبول الاجتماعي، وهو من الدوافع المركوزة في الطبيعة الإنسانية. ومن ثم فإن توظيف هذا المعطى الفطري في ضبط السلوك يعد نوعًا من الاستثمار التشريعي للوازع الاجتماعي، بدل الاقتصار على الإلزام الخارجي المجرد.

الوجه السادس: أن فاعلية العيب تعمل بالتراكم؛ إذ تتعزز قوته الردعية عبر الاستعمال الاجتماعي المتكرر، وتضعف الفاعلية بقدر تراجع حضوره في الوعي الجمعي. ومن ثم فهو آلية عرفية قابلة للتقوية أو الضعف بحسب مستوى التفعيل الاجتماعي.

خامساً: تطبيقات تاريخية لآلية العيب في القضاء الإسلامي

لتجلية هذا التحليل في صور تطبيقية من التراث القضائي الإسلامي، أستحضر شاهدين من أمهات النوازل القضائية يبرزان حضور الاستهجان العرفي بوصفه آلية مساعدة في توجيه القضاء وصيانة المروءة في المجال العام:

1 - الإمام مالك وردّ شهادة المغيّبي ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك أن الإمام مالك كان يرد شهادة من اشتهر بالغناء، حتى لو لم يبلغ الفسق، وذلك "لأن الغناء عيب في زمانه عند أهل المدينة"⁽¹⁾. ووجه الاستدلال: أن المعيار هنا ليس الحكم الشرعي وحده، بل هو الاستهجان العرفي لأهل البلد.

2 - القاضي إياس بن معاوية وإسقاط الشهادة: أسقط القاضي إياس شهادة رجل ثبت عنده أنه يأكل الخبز في السوق علانية، وقال: "من لم يستح من أكل الخبز في السوق، لم يستح من شهادة الزور"⁽²⁾. وهذه الحادثة تأكيد لكون الفعل القبيح في العادات يدل على رقة الديانة.

سادساً: التطبيق المعاصر - تفعيل العيب الرقعي بوصفه ذريعة وقائية

في الواقع المعاصر، انهار العيب التقليدي لأن المجال الجغرافي المحدود قد ذاب، وحل محله مجال رقعي لا حدود له. ولكن هذا الانهيار ليس انهياراً للأصل، بل هو انهيار للوسيلة التقليدية. ومهمة السياسة الشرعية هي إعادة بعث آليات رقمية بديلة تستعيد وظيفة العيب، وأبرزها:

- المنصات المحلية المحكمة: التي تحكم مجال المحتوى بمعايير قيمية معلنة، فيصير المحتوى المخالف موصوماً تقنياً بمؤشر يكشف عن خرقه للمعايير، وهو ما يعمل بمنطق وصمة «غوفمان» الإلكترونية. ومثال ذلك ما تطبقه بعض المنصات المتخصصة من شارة المحتوى المخالف التي تظهر تلقائياً فوق المنشور المخالف لمعايير المنصة.

- منظومة الإبلاغ المجتمعي: التي تمكن مستخدم المنصات من التعبير عن الاستهجان تجاه المحتوى المخالف بآليات موصولة بنتائج وظيفية على منشئ المحتوى. ولا يكفي الإبلاغ الفردي دون أثر، بل يجب أن يكون الإبلاغ المتكرر سبباً في تخفيض ظهور المحتوى أو حذفه.

1 - القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي (الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، دت)، ج 2/ص 30-35.

2 - عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ج 1/ص 70 (باب القضاء).

- شهادات المروءة المهنية: التي تجعل من السلوك الرقمي للموظف في المنصات مكونا من مكونات ملفه المهني، يؤثر في ترقيته أو سقوطه. وهذا ما تبدأ بعض الدول في تطبيقه عبر وحدات النزاهة الرقمية في الهيئات الحكومية.
- دور المؤسسات الدينية الرسمية: التي تستطيع استرداد دور التزكية والتجريح الحضاري للمحتويات الرقمية، عبر إصدار بيانات استهجان بحق المنصات والمحتويات المخالفة، تحفيزا للوازع الجمعي.
- برامج الإعلام البديل: التي تنتج محتوى ينافس بمحتوى قيمى راق، بحيث لا تبقى السوق الرقمية حكراً على المحتوى الإثاري.

المطلب الثاني: خوارم المروءة - الاستهجان العرفي معيار قضائي لسقوط العدالة أولاً: مفهوم المروءة وموقعها في المنظومة القضائية الإسلامية

المروءة في كلام الفقهاء هي: "ملكة تحمل المرء على ملازمة التقوى والتخلق بأخلاق أمثاله في زمانه ومكانه"⁽¹⁾. وقد اختلف الفقهاء في تحديد ضابطها، فعرفها الماوردي بأنها: "استعمال ما يجل وزين، واجتناب ما يندس ويشين"⁽²⁾، وعرفها الإمام النووي بأنها: "التخلق بأخلاق أمثاله في زمانه ومكانه"⁽³⁾، وعرفها ابن حجر بأنها: "ملكة تحمل المرء على محاسن الأخلاق وجميل العادات"⁽⁴⁾.

ولها مرتبتان:

- 1 - مروءة ذاتية: وهي ما يلزم الإنسان من ملازمة السمات الحسن في نفسه (كاللباس المحتشم، والمشي الوقور، والكلام المهذب، وحسن العشرة، وضبط الانفعالات).
- 2 - مروءة موضوعية: وهي ما يلزم الإنسان بمقتضى منصبه وموقعه الاجتماعي، فيتطلب من الإمام والقاضي والمفتي ما لا يتطلب من العامي. قال الإمام السبكي في «جمع الجوامع»: "وتختلف المروءة باختلاف الناس، فما يكون مروءة في حق العامي قد يكون خرمًا في حق العالم"⁽⁵⁾.

1 - إبراهيم بن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، ج 1/ص 218.

2 - الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 320 وما بعدها (في باب المروءة).

3 - يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ج 11/ص 224.

4 - العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، دت)، ج 13/ص 230 (كتاب الشهادات).

5 - تاج الدين السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ج 2/ص 156-158.



وخرم المروءة في الفقه هو: "إتيان ما لا يليق بأمثاله مما يذم به في عرف الجماعة".

ثانيًا: ضوابط خَرْم المروءة عند المذاهب

وقد اتفقت كلمة المذاهب الفقهية الأربعة (المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية) على أن ضوابط خرم المروءة ترجع إلى عرف أهل البلد، لا إلى معيار ثابت مطلق، وأنها تتغير بتغير الزمان

والمكان والأشخاص⁽¹⁾. وهذا التفويض التشريعي الواسع للعرف هو ما يميز المنظومة الإسلامية عن المنظومات القانونية الجامدة.

ثالثًا: النتائج القضائية لخرم المروءة

يترتب على خرم المروءة في القضاء الإسلامي ثلاث نتائج كبرى، تشكل المعمار التشريعي لاستثمار العيب في إنفاذ الحكم الشرعي:

- 1 - سقوط الشهادة: لأن من الشروط المتفق عليها في الشاهد العدالة، وهي تتضمن المروءة⁽²⁾. ومعنى سقوط الشهادة أن الشاهد الذي ثبت عليه خرم المروءة لا تقبل شهادته في المحكمة، حتى لو كان صادقًا في خبره. وهذه عقوبة معنوية ذات أثر مالي ومدني عظيم؛ إذ يفقد الشخص قدرته على إثبات حقوقه بشهادة نفسه.

1 - تفصيل أقوال أئمة المذاهب الأربعة في ضوابط خوارم المروءة، المالكية: قرر ابن فرحون في تبصرة الحكام، ج 1/ص 218-220. الشافعية: قرر النووي في البلد والزمن والشخص ويرجع في تحديدها إلى عرف أهل البلد (ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 1/ص 218-220). الشافعية: قرر النووي في روضة الطالبين أن خوارم المروءة هي "ما يستهجن من الأقوال والأفعال" (النووي، روضة الطالبين، ج 11/ص 225). الحنابلة: قرر ابن قدامة في المغني أنها "ما يدل على رقة الدين، أو سفه، أو خفة عقل، أو دناءة همة وأنها تتغير بتغير الزمان والمكان" (موفق الدين بن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (الرياض: دار عالم الكتب، 1417هـ، ج 14/ص 153). الحنفية: قال الكاساني في بدائع الصنائع: "ملكة تحمل المرء على المحاسن وتباعد عنه المحقرات، وتختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص". (علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م، ج 6/ص 269). ومحل الاتفاق بين المذاهب الأربعة: أن خوارم المروءة تتغير بتغير العرف، وأن العبرة فيها بعرف أهل البلد.

2 - ابن قدامة، المغني، ج 14/ص 153.

2 - سقوط تولي الولايات العامة: من قضاء، وإمامة، وفتيا، وشرطة، وكل ولاية تفوض السلطان. وقد قرر الجويني في «غياث الأمم» أن "من لم تعدله الناس، لم يصلح للولاية، فإن الولاية عقد ائتماني، والمؤتمن من ائتمنته الناس"⁽¹⁾. ومعنى سقوط تولي الولايات: أن الشخص الذي ثبت خرمه للمروءة، يحرم من تولي المناصب العامة، حتى لو كان كفؤاً علمياً أو إدارياً.

3 - سقوط الرواية: عند جمهور المحدثين، فلا يقبل من الراوي ما ينقله عن النبي ﷺ إذا كان معروفاً بخوارم المروءة، ولو كان صدوقاً في غير ذلك⁽²⁾. وهذا الشرط من أهم ما حصن السنة النبوية من الدخيل؛ إذ جعل المعيار الأخلاقي شرطاً في القبول، إلى جانب المعيار العلمي.

رابعاً: العيب معيار مرجعي لخرم المروءة - الاجتهاد المالكي

يتحدد موضع التقاطع المركزي في هذا البحث في أن المالكية - وفي طليعتهم القاضي ابن فرحون في «تبصرة الحكام» - قد جعلوا العيب (أي: ما يستقبحه الناس في عرفهم) معياراً مرجعياً لسقوط المروءة، فلا يحتاج القاضي إلى نص خاص، بل يكفي بكون الفعل معدوداً عند الناس من العيوب⁽³⁾.

ومن تأمل في كلام ابن فرحون في «تبصرة الحكام» في تعداد خوارم المروءة يرى دقة الالتزام بالمعيار العرفي: من الأكل في الأسواق، إلى التبسط مع الأطفال في غير موضعه، إلى مصاحبة السفهاء، إلى المثني مكشوف الرأس في محلة يعتاد أهلها ستره. والملاحظ: أن هذه الأفعال في ذاتها ليست محرمات شرعية، لكنها - لكونها معدودة عند الناس من العيوب - تسقط المروءة، وبالتالي العدالة.

وهذا التفويض التشريعي للعرف هو ما يميز المنظومة الفقهية، فهو معيار قانوني محكم في مجال القضاء والشهادة والولاية. وقد عبر عن هذا المعنى الشاطبي في الموافقات بقوله: "فإن العادة معتبرة في الشريعة، ولذلك جعل الشارع كثيراً من الأحكام موكولاً إليها"⁽⁴⁾. وهو تقرير يؤصل لسيادة العرف الصحيح في ملء الفراغات الإجرائية وتحويل المستقبحات الاجتماعية إلى موانع قانونية.

1 - أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، 1432هـ، ص 99.

2 - عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، مقدمته في علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، دت)، ص 105؛ وأبو عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق السيد معظم حسين (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ص 53.

3 - ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 1/ص 218-220 (فصل خوارم المروءة).

4 - الشاطبي، الموافقات، ج 2/ص 281-294.

خامساً: الترجمة المؤسسية المعاصرة - إحالة استباقية:

تستثمر منظومة خوارم المروءة معاصراً عبر (مدونات السلوك المهني) و(المجالس التأديبية المتخصصة) و(اشتراط المروءة قبل التولية) و(نظام التدرج التأديبي التراكمي)⁽¹⁾⁽²⁾، وسيأتي تفصيل هذه المؤسسة الإجرائية الكاملة بضوابطها وإجراءاتها في المبحث الرابع/المطلب الثالث (المؤسسة الأخلاقية الشاملة).

المطلب الثالث: التعزير بالتشهير - الاستهجان العرفي عقوبة تكميلية مؤسسية

أولاً: ماهية التعزير ومنزلته في الفقه السياسي

التعزير في تعريف الإمام الماوردي في «الأحكام السلطانية» هو: "تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود"⁽³⁾. وهو ولاء مفوض للإمام يتخير فيه ما يحقق الزجر بحسب الموقف. وتميز الإمام الماوردي عن غيره من الفقهاء بأن جعل التعزير منظومة متكاملة جامعة بين الأهداف والموازن والأنواع والإجراءات.

وقد رتب الإمام الماوردي التعزير على مراتب تتدرج بحسب جرم الجاني ومكانته ومقام المجتمع⁽⁴⁾، ومدار النظر في هذا المطلب هو (التعزير بالتشهير) ومقاربه من الإغلاظ بالقول لذوي الهيئات؛ إذ هو التجسيد المؤسسي المباشر لسلطان (العيب) في الفقه الإسلامي.

ومن أعظم تنبيهات الماوردي قوله: "وأبلغ التعازير الإغلاظ بالقول لذوي الهيئات، فإن العقوبة البدنية فيها تنزيل من رتبتهم، ولكن الإغلاظ بالقول أنكى لهم وأبلغ في زجرهم"⁽⁵⁾. وهذا التنبيه يعكس وعياً اجتماعياً عميقاً بأن العقوبة الناجعة هي التي تصيب الإنسان فيما يعزه، وأن الوجه الاجتماعي هو أعز شيء على ذوي المراتب.

1 - تسبب القرارات ببيان الوقائع المعتمدة ووجه انطباق معيار خرم المروءة عليها، وربط ذلك بنصوص المدونة المهنية والعرف المستقر، بما يكشف مسار التقدير ويمكن من رقابته.

2 - Loi n° 2013907- du 11 obreoct 2013 relative à la transparence de la vie publique. Journal Officiel de la République Française.

3 - علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد جاد، ط1 (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، ص 320 وما بعدها.

4 - المرجع السابق، ص 322 وما بعدها.

5 - المرجع السابق، ص 325 (فصل تعزير ذوي الهيئات).



**إن الحكم الشرعي لا
ينحصر في ذات الفعل من
حيث صورته المجردة، بل
يتعداه إلى ما يترتب عليه
من آثار ومآلات**

**ثانيًا: التشهير القضائي - تجسيد مؤسسي
لسلطان العيب**

التعزيز بالتشهير هو أبلغ تجسيد مؤسسي
لسلطان العيب في الفقه الإسلامي. وقد كان
مستعملًا في القضاء الإسلامي تحت مسميات
متعددة:

1 - التسويد: تلوّخ الوجه بالسواد، رمزًا
للعار، ثم التطواف به في السوق. وكان معمولًا

به في عقوبة شهود الزور، ليعلم للناس أن هذا الشخص كذب أمام القضاء.

2 - الإسقاط من ديوان الشهود: شطب اسم الشاهد من سجل المعدلين الرسمي، وإعلان
ذلك. وقد عده ابن فرحون أشد أثرًا من كل غرامة مالية⁽¹⁾. ومعنى هذه العقوبة: أن الشخص
يفقد قدرته الرسمية على الشهادة في المحاكم، وهذا أثره مالي ومدني واجتماعي بالغ؛ إذ كان
العدول في المجتمع الإسلامي طبقة لها امتيازات اقتصادية واجتماعية معتبرة.

3 - التطواف بالمتهم: إخراجهم أمام الناس مع مناديين ينادي بجرمه. وكان معمولًا به في عقوبات
الغش التجاري والاحتكار والاحتيال على الناس.

4 - قلب الرداء: إجبار الموصوم على لبس ثياب مشهورة بالعار، حتى يعرفه الناس بها.

5 - المنع من المساجد العامة: حرمان المتعزز من حضور صلاة الجماعة في المساجد الكبرى،
حتى يتوب.

6 - النداء على رأس الفاعل: إعلان الجرم على أبواب المدينة، أو في الأسواق المشهورة.

ثالثًا: الجدل الفقهي حول التعزيز بالتشهير

اختلف الفقهاء في التوسع في التعزيز بالتشهير:

- التيار الموسع: يمثلته جمهور المالكية، ومنهم القاضي عياض وابن فرحون والقرافي، الذين
رأوا أن التشهير من أبلغ التعازير، وأنه مشروع في كل جريمة يكون أثرها متعديًا.

1 - ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2/ص 168 وما بعدها.

- التيار المتحفظ: يمثله جمهور الحنابلة ومنهم ابن قدامة واليهوتي والمرداوي، الذين قيدوا التشهير تقييداً شديداً انطلاقاً من أصل راسخ في المذهب هو (حرمة العرض)، فلا يستباح إلا لضرورة اندفاع الشر. قال ابن قدامة في «المغني»: «ولا يشهر إلا شاهد الزور... لأن التشهير زيادة في العقوبة لم يرد بها الشرع في غيره». وعلل اليهوتي في «كشف القناع» هذا الحصر بقوله: «والأصل في العرض الحرمة، فلا يستباح إلا لضرورة»، مشروطاً ألا يصار إلى التشهير إلا في حق من لا يندفع شره إلا به. وقد رجح المرداوي في «الإنصاف» هذا القول على ما ذهب إليه بعضهم من التوسع في التشهير بناء على مطلق المصلحة العامة، مصرحاً بأن المعتمد في المذهب هو التقييد لا التوسع. وهذا التيار لا يرى في التشهير أداة عقابية عامة، بل إجراء وقائياً استثنائياً مقيداً بعلّة «التحذير الوظيفي»، كتحذير الناس من قبول شهادة الزور، أو الاحتراز من المتطرب الجاهل والمفتي الماجن، لا مجرد التنكيل المعنوي بالمخطئ⁽¹⁾.

- التيار المتوسط: يمثله جمهور الشافعية، الذين أجازوا التشهير في حالات محددة (الزنا المتكرر، السرقة المتكررة، شهادة الزور، الفساد المالي)، ومنعوه في الباقي.

- والجمع بين هذه التيارات: أن التشهير مشروع، ولكنه استثناء ضيق لا أصل عام، يقدر بقدره، ويلتزم بضوابطه.

رابعا: التشهير المعاصر - التوظيف الرقمي مع الانضباط الشرعي

في الواقع المعاصر، يتجدد سؤال التشهير بصورة غير مسبوقة. فالفضاء الرقمي يوفر قدرة تشهيرية تفوق ما كان متوفراً تاريخياً بآلاف المرات؛ إذ يستطيع منشور واحد على المنصات المعروفة أن يصل إلى ملايين المستخدمين في ساعات. وهذا الواقع يفرض ضوابط شرعية محددة للتشهير المعاصر:

1 - قصر التشهير على المجاهرين: لا يشهر إلا بمن جاهر بفعله. لقوله ﷺ: (كل أمتي معافي إلا المجاهرين)⁽²⁾. فالعلة في التشهير هي المجاهرة، وهي علة منضبطة. ومن لم يجاهر، فالأصل

1 - ابن قدامة، المغني، ج 10/ص 175-176، ومنصور بن يونس اليهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) ج 6/ص 125، وعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج 10/ص 244.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ستر المؤمن على نفسه، حديث رقم 6069، ومسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، حديث رقم 2990 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ستره، لقوله ﷺ: (من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة)⁽¹⁾.

2 - قصر التشهير على الجرم المتعدي: لا يشهر بمن خرق المروءة في حق نفسه فقط، بل بمن تعدى ضرره إلى الجماعة (كالمحتكر، والمختلس، والمروج للفواحش). فالأصل الستر، والتشهير استثناء ضيق.

3 - ضبط مدة التشهير: لأن التشهير التقليدي كان محدوداً زمنياً (ساعات في السوق، أو أياماً في الإعلام)، أما التشهير الرقمي فيدوم في الذاكرة الرقمية زمناً غير محدود. ومن ثم يجب تأقيت التشهير بمدة معقولة، تقدرها السلطة القضائية بحسب جسامة الجرم.

4 - ضمان باب التوبة: لأن النبي ﷺ قال: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)⁽²⁾. فالتشهير المؤبد ينقض هذا الأصل، ويولد عقوبة جنائية تتجاوز أصل العقوبة المشروعة، فيلزم منه ظلم بين، والظلم منهى عنه مطلقاً.

ضوابط النسيان الرقمي والتناسب والإجراءات الحامية: تشمل ضمان حق النسيان الرقمي، والتناسب بين الجرم والتشهير، وعدم التشهير إلا بحكم قضائي عادل يضمن حق الدفاع. وسيأتي التأصيل المقاصدي لهذه الضوابط الثلاثة في المبحث الرابع/المطلب الثاني (توازن الزجر والتوبة).

خامساً: المقارنة مع نظم العقوبات المعنوية الغربية

مما يثبت عالمية قاعدة التشهير بوصفها عقوبة معنوية ضرورية، أن النظم القانونية الغربية قد عادت إليها بعد قرون من الإغفال:

1 - القانون الجنائي الفرنسي: المادتان 131-26 و 131-27 تقرران عقوبة الحرمان من الحقوق المدنية، التي تسقط بها الأهلية الانتخابية والشهادة وتولي الوظائف العامة لمدة تصل إلى عشر سنوات⁽³⁾. وهذه عقوبة معنوية بامتياز، تستهدف المكانة الاجتماعية، لا الجسد ولا المال.

2 - النظام الأمريكي: يعرف نظام السجلات العامة للمدنيين في معظم الولايات، حيث ينشر اسم المدان وعنوانه وصورته على موقع رسمي، تشهيراً به وحماية للمجتمع. وهذا نظام أثار جدلاً قانونياً

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، حديث رقم 2442، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، حديث رقم 2580 من حديث عبد الله بن عمر.

2 - أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، حديث رقم 4250 من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

3 - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 320 وما بعدها.



العيب ينشئ مسافة نفسية واقية بين الفاعل والفعل المحرم

واسعاً، لكنه يستمر في معظم الولايات.

2 - القانون الياباني: يطبق نظام التشهير الإعلامي في جرائم الفساد المالي للموظفين الكبار، حيث يلزم الإعلام الرسمي بنشر أسماء المتورطين في تحقيقات الفساد، حتى قبل صدور أحكام نهائية في بعض الحالات.

3 - الاتحاد الأوروبي: يطبق منذ 2014 «لائحة بيانات المدانين الجنائيين الأوروبية» (ECRIS) التي تنشر بيانات الجرائم الكبرى للمدانين، تيسيراً للحركة بين الدول الأوروبية.

4 - النظام الكوري الجنوبي: من أحدث النظم في التشهير الرقمي للمتورطين في جرائم اقتصادية كبرى، حيث ينشر اسم الشركة والمتهمين في وسائل الإعلام الرسمية لمدة محددة. ومقتضى هذه المقارنة: أن العقوبة المعنوية بالتشهير ليست خصوصية إسلامية، بل ضرورة إنسانية عاد إليها العالم بعد إغفال طويل، والفقه الإسلامي أحق بها وأتم في تنظيمها وضبطها. إن منظومة التعزير بالتشهير - في تفعيلها المعاصر - أداة عقابية لا غنى عنها في زجر النخب المتجاوزة، وحماية المجتمع من الفساد المالي والإسفاف الإعلامي. وهي منظومة لها أصول فقهية ثابتة، وقواعد قضائية مستقرة، يكفي تقنينها بصياغة معاصرة منضبطة لتتحول إلى رافعة إصلاح ضخمة، تستفيد منها الدولة المسلمة في حماية مجالها العام.

خلاصة المبحث الثاني

إن العيب ليس شعوراً اجتماعياً عابراً، بل هو آلية تنفيذية محكمة ثلاثية الأركان: يعمل بمنطق سد الذرائع ذريعة وقائية، وبمنطق خوارم المروءة معياراً موضوعياً لسقوط العدالة، وبمنطق التعزير بالتشهير عقوبة تكميلية مؤسسية. وهذه الأركان الثلاثة هي ما تستثمره الهندسة الأصولية التشريعية المقترحة في المبحث الرابع.

ومن خلال هذا التأصيل تجلّى أن التراث الفقهي الإسلامي أنتج منظومة معيارية متكاملة لا تقل دقة عن أرقى الأنظمة القانونية المعاصرة، بل تتفوق عليها في كثير من الأوجه. والمطلوب اليوم ليس استيراد نظم خارجية، بل استرداد هذا التراث وترجمته بصياغات معاصرة تستوعب التحديات الرقمية والعولمية. وهذا ما تطمح إليه هذه الدراسة في مبحثها الرابع.

المبحث الثالث: تفكك الحاضنة الاجتماعية وحدود الفاعلية التشريعية في السياق المعاصر

أنطلق في هذا المبحث الثالث من فرضية مركزية مفادها: أن التشريع لا يعمل في فراغ اجتماعي، بل يتنزل في حاضنة اجتماعية تحدد مدى استجابة المكلفين له. فإذا تماسكت الحاضنة، استقام نفاذ التشريع، وإذا تفككت، انهارت آليات الامتثال الطوعي، ولم تنفع آلاف القوانين في تثبيت السلوك. وهذا المبحث يتولى تشخيص ظاهرة تفكك الحاضنة في المجتمع الإسلامي المعاصر، عبر استقراء النظريات السوسيولوجية الكبرى، وتحليل بنية الفضاء الرقمي، واستعراض النماذج التطبيقية الملموسة التي يعيشها المسلم في يومه. وينقسم المبحث إلى أربعة مطالب رئيسة، يتناول الأول منها التحول البنيوي من المجتمع العضوي إلى التعاقدي، والثاني هندسة الفضاء الرقمي وتفكيكه القيمي، والثالث استعراض ثلاثة نماذج تطبيقية ممثلة للسيولة الأخلاقية الرقمية، والرابع المقاربة الإسلامية البديلة لتفكك الاجتماعي.

المطلب الأول: التحول البنيوي من المجتمع العضوي إلى المجتمع التعاقدي

أولاً: نظرية تونيز في تمايز الجماعتين

أصل السوسيولوجي الألماني فرديناند تونيز (Tönnies Ferdinand) في كتابه الشهير «المجتمع العضوي والمجتمع التعاقدي» سنة 1887م لتمييز بنيوي بين نموذجين من العلاقات الاجتماعية⁽¹⁾:

- المجتمع العضوي: المبني على روابط الدم والمكان والقيم المشتركة، حيث تكون العلاقات مكثفة ومتواصلة، ويكون الفرد معروفاً لمحيطه ويعرفه محيطه. وهو نموذج يتميز بـ: الانتماء العاطفي القوي، والتواصل الشخصي المباشر، والتجانس القيمي، والاستقرار النسبي للأدوار الاجتماعية.

- المجتمع التعاقدي: المبني على المصالح المتبادلة والعقود المجردة، حيث تكون العلاقات سطحية وعابرة، ويكون الفرد مجهولاً في محيطه. وهو نموذج يتميز بـ: العلاقات الوظيفية الباردة، والتفاعل المعتمد على المصلحة، والتعدد القيمي، والحركة الاجتماعية العالية.

1 - Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887. ترجم إلى الإنجليزية بعنوان *Community and Civil Society* عن دار جامعة كامبريدج، 2001م.

والعيب - كما تم تحريره - يستلزم شروطاً لا تتوفر إلا في النوع الأول:

- 1 - شرط المعرفة المتبادلة: لكي يخشى الفاعل الاستهجان، يجب أن يعرفه محيطه، ويعرف محيطه من قبل.
- 2 - شرط التكرار التفاعلي: لكي يتألم الفاعل من الاستهجان، يجب أن يدخل في تفاعلات متكررة مع نفس الجماعة، فيؤثر عليه تدهور مكانته.
- 3 - شرط توافق القيم: لكي يكون الاستهجان حجة، يجب أن يتفق المحيط على ما يعد عيباً، وما يعد مقبولاً.

والملاحظ في الواقع المعاصر: أن هذه الشروط الثلاثة قد انهارت بنسب متفاوتة:

- المعرفة المتبادلة اختفت في المدن الكبرى الممتدة، وفي عوالم الهجرة والاغتراب، وعلى الأخص في الفضاءات الرقمية التي يتستر فيها الفاعل خلف اسم مستعار.
- التكرار التفاعلي ضعف بسبب التنقل الجغرافي، حيث ينتقل الإنسان بين البيئات بسرعة، فلا يدخل في تفاعلات متكررة مع نفس الجماعة.
- توافق القيم انكسر بسبب المجتمع التعددي القيمي، حيث صار ما يعد عيباً عند فئة مقبولاً عند أخرى.

ثانياً: ظاهرة الحداثة السائلة عند زيغمونت باومان

إن أدق توصيف للوضع المعاصر ما قدمه زيغمونت باومان (Zygmunt Bauman) في كتابه الجامع الحداثة السائلة (Liquid Modernity)⁽¹⁾. ويستخدم باومان مجاز السائل للدلالة على أربع خصائص في الحداثة المعاصرة: الانعدام الشكلي (السائل لا يحتفظ بشكل معين، فالقيم تتلون بحسب السياق)، والحركة المستمرة (العلاقات في تحول دائم لا تستقر)، والهشاشة (الالتزام المعاصر يتفكك بسرعة)، وصعوبة الإمساك (القيم السائلة تنفلت من ضوابط التقنين). والنتيجة المباشرة لهذه السيولة - في تحليل باومان - هي تفكك الالتزامات الأخلاقية: فالفرد المعاصر يلتزم بما يخدم مصلحته اللحظية، ويفك ارتباطه فور تغيير المصلحة، دون أن ينكل به أي ثقل أخلاقي بنيوي.

1 - Bauman, Zygmunt, Liquid Modernity, Polity Press, Cambridge, 2000. للدراسة «الحداثة السائلة» للدكتور (حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).



**وخرم المروءة في الفقه هو:
«إتيان ما لا يليق بأمثاله مما
يذم به في عرف الجماعة».**

وقد طور باومان هذه الفكرة في سلسلة من الكتب اللاحقة، أبرزها الحب السائل (Liquid Love) سنة 2003، والحياة السائلة (Liquid Life) سنة 2005، والخوف السائل (Liquid Fear) سنة 2006، حيث طبق مفهوم السيولة على مختلف مجالات الحياة

الإنسانية. والخلاصة الكلية لمشروع باومان: أن الحداثة السائلة تنتج إنساناً سائلاً لا التزامات راسخة له، ولا هوية ثابتة، ولا قيم صلبة، يتقلب بحسب اللحظة، ويعيش في دوامة من القلق الوجودي.

ثالثاً: نظرية القهر الاجتماعي عند دوركايم وتطبيقاتها في الواقع المعاصر

أذكر بما أصّلته في المبحث الأول من نظرية إميل دوركايم في القهر الاجتماعي: أن المجتمع يمارس على أفراد قهراً جماعياً يلزمهم بالسلوك المتوافق مع الضمير الجمعي، وأن هذا القهر هو الذي ينتج النظام الاجتماعي ويحفظ تماسكه.

والملاحظ في الواقع المعاصر: أن الضمير الجمعي نفسه قد تشظى، فلم يعد ثمة معايير جماعية متفق عليها يستند إليها القهر الاجتماعي. وقد رصد دوركايم نفسه هذه الظاهرة في كتابه الانتحار سنة 1897، ووصفها بمصطلح «الأنومي» (Anomie) أي اللامعيارية، وهي حالة يفقد فيها المجتمع معايير الموجهة، فيصبح الفرد ضائعاً دون بوصلة قيمية، وترتفع معدلات الانتحار والجريمة والتفكك الاجتماعي⁽¹⁾.

ومفهوم «الأنومي» الدوركايمي هو السلف النظري لمفهوم السيولة الباومانية، ويوحدهما تشخيص واحد: أن المجتمع المعاصر فقد قدرته على إنتاج معايير ملزمة، وأن هذا فقدان هو جذر الأزمة القيمية.

رابعاً: نظرية الحقل الاجتماعي و«الهابيتوس» عند بورديو

طور السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو (Pierre Bourdieu) إطاراً تحليلياً غنياً لفهم آليات الإنتاج الاجتماعي للقيم، عبر مفهومي الحقل (Champ) و«الهابيتوس» (Habitus). يرى بورديو أن

1 - Durkheim, Émile, Le Suicide: étude de sociologie, F. Alcan, Paris, 1897.

المجتمع ينقسم إلى حقول متميزة (الحقل الاقتصادي، الحقل السياسي، الحقل الثقافي، الحقل الديني)، وأن كل حقل ينتج «هابيتوس» خاصاً به، أي مجموع الاستعدادات والذائقات المستبطنة التي تجعل الفرد يتقي ما يستقبح ويرغب فيما يستحسن تلقائياً، دون الحاجة لقانون صريح. والذي يهم في تحليل بورديو هو أنه يبرهن على أن العيب (الذي يسميه الاستهجان الرمزي) هو إنتاج اجتماعي مركب، يقوم على ثلاثة عناصر:

1 - التراكم الرمزي: حيث يتراكم الاستهجان عبر الزمن، فيصبح طبقة عميقة من الذائقة الجماعية.

2 - التراتبية الاجتماعية: حيث تنتج الطبقات العليا معايير الاستهجان، وتفرضها على الطبقات الدنيا، حماية لتمييزها.

3 - العنف الرمزي: حيث يفرض الاستهجان دون عنف مادي، عبر آليات السخرية، والتجاهل، والوصم، والنبذ.

ومقتضى تحليل بورديو في فهم المجتمع المعاصر: أن الحقل الإعلامي الرقمي قد فرض «هابيتوساً» جديداً قائماً على الإثارة والاستعراض والتطبيع مع المنكرات، وأن هذا «الهابيتوس الجديد» يستبدل «الهابيتوس التقليدي» المبني على الحياء والوقار. والصراع القيمي اليوم هو في حقيقته صراع على إنتاج الهابيتوس الذي سيحكم سلوك الجيل الناشئ.

خامساً: مساهمة فوكو في فهم المراقبة والعقاب

تكتمل الصورة السوسيولوجية للحدائبة بمساهمة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (Mi-chel Foucault)، الذي قدم في كتابه المراقبة والعقاب (*Surveiller et punir*) سنة 1975 تحليلاً ثاقباً لتحول آليات الانضباط في المجتمع الحديث⁽¹⁾.

يرى فوكو أن المجتمع الحديث انتقل من نموذج العقاب الاحتفالي (المعتمد على التشهير العلني والإعدام الاحتفالي والوصم العام) إلى نموذج المراقبة الانضباطية (المعتمد على المؤسسات الانضباطية كالسجن والمستشفى والمدرسة). وهذا التحول رافقه تحول في اقتصاد العقوبة: من العقوبة المعنوية المعلنة إلى العقوبة المادية المخفية.

1 - Foucault, Michel, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

ومقتضى تحليل فوكو في موضوعنا: أن النموذج الانضباطي الحديث لم يحقق ما وعد به من إصلاح الأفراد، بل أنتج مجتمعاً ضابطاً مكلفاً، عاجزاً عن إنتاج الأخلاق الذاتية. وأن العودة إلى آليات التشهير المنضبط - بضوابطها الشرعية - قد تكون رافعة لاسترداد الفاعلية الأخلاقية للتشريع.

سادساً: مساهمة هابرماس في المجال العام

يتكامل التحليل السوسيولوجي بمساهمة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، الذي طور في كتابه التحول البنيوي للمجال العام (Strukturwandel der Öffentlichkeit) سنة 1962 تحليلاً تأسيسياً لمفهوم المجال العام (Öffentlichkeit)⁽¹⁾. يرى هابرماس أن المجال العام في المجتمع البرجوازي الحديث كان ساحة للنقاش العقلاني المنظم، يتداول فيها المواطنون شؤون الجماعة، ويشكلون الرأي العام، الذي يضغط على السلطة ويوجهها. والملاحظ - في تحليل هابرماس اللاحق - أن هذا المجال العام قد تشظى في عصر الإعلام الرقمي، فلم يعد ساحة للنقاش العقلاني، بل أصبح ساحة للضجيج والإثارة وسيطرة الخوارزميات. وهذا التشظى هو جذر أزمة المعنى التي يعيشها المجتمع المعاصر.

سابعاً: التشخيص الإسلامي للظاهرة - أحاديث أشرط الساعة

ومن لطائف توافق السنة النبوية مع التشخيص السوسيولوجي المعاصر، أن النبي ﷺ قد رصد ظاهرة السيولة القيمية في أحاديث نبأ فيها بأشرط الساعة:

- عن أبي هريرة t قال: قال رسول الله ﷺ: (يتقارب الزمان، وينقص العلم، وتظهر الفتن، ويلقى الشح، ويكثر الهرج)⁽²⁾.

- وعن النبي ﷺ قال: (إن من أشرط الساعة أن يُرفع العلم، ويثبت الجهل، ويشرب الخمر، ويظهر الزنا)⁽³⁾.

1 - Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, 1962.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن، حديث رقم 7061، ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، حديث رقم 2672 حديث أبي هريرة.

3 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب رفع العلم وظهور الجهل، حديث رقم 81 من حديث أنس بن مالك.



المجتمع يمارس على أفراده قهراً جماعياً يلزمهم بالسلوك المتوافق مع الضمير الجمعي

- وفي قوله ﷺ: (لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه)⁽¹⁾.
- وقال ﷺ: (بدأ الإسلام غربياً وسيعود غربياً كما بدأ، فطوبى للغرباء)⁽²⁾.
- وقال ﷺ: (يأتي على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر)⁽³⁾.

ومقتضى هذه الأحاديث: أن ظاهرة التفكك القيمي ليست حادثة عصرنا فقط، بل هي سنة كونية تتكرر في الأمم، إذا ابتعدت عن وحي ربها. والمعالجة الإسلامية لها تقوم على ثلاثة أركان: الاعتصام بالكتاب والسنة، ولزوم جماعة المسلمين ووحدتهم، والاحتساب الإيجابي في المجتمع.

المطلب الثاني: هندسة الفضاء الرقمي - تحليل بنيوي

أولاً: الفضاء الرقمي بنية اجتماعية جديدة

الفضاء الرقمي ليس مجرد أداة جديدة للتواصل، بل هو بنية اجتماعية جديدة، تختلف هيكلياً عن الفضاءات التقليدية في عناصر ستة، تشكل في مجموعها هندسة معمارية متفردة:

- 1 - التخفي يستطيع الفاعل أن يتصرف تحت اسم مستعار، فلا يتلقى الاستهجان الاجتماعي في حقيقته. وهذه الخاصية تحطم الشرط الأول للعيب: المعرفة المتبادلة. ولا يكفي أن يعرف الفاعل خلف الشاشة من هو، بل المهم أن يعرفه المحيط ويراقب سلوكه. والتخفي يلغي هذا الشرط بضربة واحدة.

- 2 - اللاتزامن (Asynchrony): التفاعل لا يكون في نفس اللحظة، بل يمكن أن ينشر المحتوى الآن، ويتلقى بعد سنوات. وهذه الخاصية تحطم الشرط الثاني للعيب: التكرار التفاعلي. فإذا كان الفاعل ينشر اليوم وينتقل غداً، ولا يحضر مواجهة جماهيره، فإنه لا يتلقى الزجر الاجتماعي.

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث رقم 3456، ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، حديث رقم 2669 من حديث أبي سعيد الخدري.

2 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، حديث رقم 145 من حديث أبي هريرة.

3 - أخرجه الترمذي في سننه، حديث رقم 2260 من حديث أنس بن مالك.

3 - اللامكانية (Placelessness): لا يوجد مكان يعرف فيه الفاعل محيطه ويحاسبه. فالعيب يستلزم المكان (السوق، الحي، المسجد، النادي)، والفضاء الرقمي ينفي المكان، فيلغي البنية المرجعية للحساب الاجتماعي.

4 - اللاحدودية (Borderlessness): المحتوى يتجاوز الحدود الجغرافية، فلا يخضع لقوانين دولة بعينها. وهذه الخاصية تحطم البنية القانونية للدولة الإقليمية، وتفرض تحدياً غير مسبوق على مبدأ السيادة الذي تأسس عليه القانون الدولي منذ معاهدة وستفاليا 1648.

5 - التكثيف الخوارزمي (Algorithmic Amplification): المنصات تكافئ المحتوى الإثاري بالنشر الواسع، بينما تهمل المحتوى القيمي. وهذا يخلق ميزان تحفيز معكوساً، حيث يكافئ السيئ ويعاقب الحسن. وهذه الخوارزميات ليست محايدة، بل هي مبرمجة لتعظيم التفاعل (Engage-ment)، الذي يقيس ضربات اللايك والشير والتعليق، بصرف النظر عن قيمة المحتوى.

6 - الذاكرة المتأبدة (Permanent Memory): المحتوى الرقمي يبقى متاحاً لفترات غير محدودة، فيتحول إلى ملف سوابق دائم. وهذه الخاصية تنقض قاعدة التوبة الجابة لما قبلها وقاعدة الستر، وتجعل الخطأ الواحد يلاحق صاحبه إلى الأبد.

تلتقي هذه الخصائص الست لتخلق ما أسميه: انفصام الوازع عن الرادع، وهو الحالة التي يغيب فيها الوازع الأخلاقي الذاتي (لأن التخفي يلغي الرقابة الذاتية المبنية على الحياء من الناس)، ويغيب فيها الرادع السلطاني الموضوعي (لأن اللاحدودية تعطل الاختصاص القضائي، فيستحيل القبض على المخالف الذي ينشر من خارج الحدود). والنتيجة صحراء معيارية (Normative Desert)، يمكن أن يفعل فيها الفاعل ما يشاء دون محاسبة.

ثانياً: نظرية المجتمع الشبكي عند مانويل كاستلز

تتكامل خصائص الفضاء الرقمي الست مع التحليل النظري الذي قدمه عالم الاجتماع الإسباني مانويل كاستلز (Manuel Castells) في ثلاثيته الشهيرة عصر المعلومات (The Information Age) في الفترة 1996-1998⁽¹⁾. يرى كاستلز أن المجتمع المعاصر تحول من المجتمع الصناعي إلى المجتمع الشبكي (Network Society)، وأن هذا التحول قد أعاد بناء كل المؤسسات الاجتماعية على أساس الشبكات بدل الهرميات.

1 - Castells, Manuel, The Information Age: Economy, Society, and Culture, Vol. I-III, Blackwell, Oxford, 1996/1998.

ومقتضى نظرية المجتمع الشبكي في موضوعنا: أن العيب التقليدي كان مبنياً على بنية هرمية للمجتمع (الأسرة، القبيلة، الدولة)، وأن انتقال المجتمع إلى بنية شبكية قد فكك هذه الهرميات، وأنتج فضاء دون مرجعيات واضحة. وأن إعادة بناء الفضاء القيمي تستلزم استيعاب منطق الشبكة وتوظيفه لصالح القيم، لا محاربته.

ثالثاً: نظرية مجتمع المخاطر عند أولريخ بيك

تكتمل الصورة بإسهام السوسيولوجي الألماني أولريخ بيك (Ulrich Beck)، الذي طور في كتابه مجتمع المخاطر سنة 1986 تحليلاً ثاقباً لطبيعة المخاطر في المجتمع الحديث⁽¹⁾. يرى بيك أن المجتمع الحديث ينتج مخاطر مصنوعة لم تكن موجودة في المجتمعات السابقة، وأن هذه المخاطر تتسم بـ:

- 1 - اللامرئية: لا تظهر للحس المباشر (كالإشعاع، التلوث، المخاطر القيمية).

- 2 - العولمة: تتجاوز الحدود الوطنية.

- 3 - الديمقراطية النسبية: تصيب الأغنياء والفقراء بنسب متقاربة.

- 4 - التراكمية: لا تظهر أثارها فوراً، بل تتراكم عبر الأجيال.

ومن أمثلة المخاطر المصنوعة في موضوعنا: التطبيع الإعلامي للفواحش، والتفكك الأسري المتسارع، والإدمان الرقمي للأطفال، وتآكل الفطرة. وهذه مخاطر قيمية مصنوعة، تستوجب سياسات قيمية وقائية على غرار السياسات البيئية الوقائية.

المطلب الثالث: ثلاثة نماذج تطبيقية ممثلة للسيولة الأخلاقية الرقمية ولانفصام الوازع عن الرادع

أستعرض هنا ثلاثة نماذج تطبيقية ممثلة ملموسة في الواقع المعاصر، تجلي بشكل ملموس كيف تنفصم آليات الزجر عن آليات الوزع في الفضاء الافتراضي:

النموذج الأول: ظاهرة المؤثرين الفاسدين

التوصيف: ينشأ في المنصات كل عام ملايين المؤثرين الذين يكتسبون متابعين بملايينهم بناء على محتوى إثاري يتضمن المجاهرة بخوارم المروءة، أو التبرج، أو التندر بالمقدسات، أو ترويج السلوك المنحل.

1 - Beck, Ulrich, Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.



المجال العام قد تشظى في عصر الإعلام الرقمي، فلنم يعد ساحة للنقاش العقلاني، بل أصبح ساحة للضجيج والإثارة وسيطرة الخوارزميات

التحليل: في المجتمع التقليدي، كان العيب يمنع مثل هذا السلوك؛ لأن الفاعل سيتلقى اشمئزاز محيطه. أما في المنصات، فالفاعل يكسب مادياً من نفس السلوك؛ لأن الخوارزميات تكافئه بالنشر، والمعلنين يدفعون له لقاء ذلك. والمآل: انقلاب الميزان: ما كان قبلاً موجباً للسقوط المهني، صار اليوم موجباً للارتفاع المهني. وهو خرق مباشر لمنظومة خوارم المروءة.

والشاهد على هذا الانقلاب: ما رواه ابن ماجة عن النبي ﷺ: (إذا فشت الفاحشة في قوم أعلنوا بها، فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا)⁽¹⁾. فالحديث ينص على المجاهرة والإعلان كسبب مباشر للعقوبة الإلهية، لا مجرد ارتكاب الفاحشة في الخفاء.

المعالجة المقترحة: قانون تنظيم نشاط المؤثرين رقمياً، يلزم من يتجاوز متابعوه عشرة آلاف بالتسجيل في سجل وطني، وبتطبيق شرط المروءة، وبخضوعه لمنظومة عقوبات متدرجة عند المخالفة. النموذج الثاني: ظاهرة التنمر الإلكتروني (Cyberbullying)

التوصيف: يتعرض الأطفال والمراهقون والشباب لحمولات تنمر منظمة على المنصات، تنتهي أحياناً بانتحار الضحية. وتشير دراسات منظمة الصحة العالمية إلى أن أكثر من ثلث المراهقين في العالم يتعرضون للتنمر الإلكتروني، وأن نسبة هذا التعرض ترتفع في الدول العربية إلى نسب مقلقة. التحليل: في المجتمع التقليدي، كان العيب يمنع من التنمر العلني؛ لأن المتنمر سيقابل بالاستهجان الاجتماعي. أما في المنصات فالتخفي يلغي الرادع، والاستهجان.

الإطار الشرعي: قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾⁽²⁾. والنبي ﷺ يقول:

1 - أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب العقوبات، حديث رقم 4019 من حديث عبد الله بن عمر.

2 - سورة الحجرات، الآية 11.

(المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)⁽¹⁾. والمآل: الجيل يتعلم الإيذاء المتخفي، ولا يتلقى أي زجر في طور التكوين، وهذا تدمير للملكة الإحسان التي هي من جوهر الإيمان.

المعالجة المقترحة: قانون حماية الصحة النفسية الرقمية للأطفال، يلزم المنصات برصد التنمر تلقائيًا والتدخل المبكر، مع برامج تعليمية في المدارس عن الذكاء الرقمي.

النموذج الثالث: ظاهرة تطبيع الربا في التطبيقات المالية الرقمية

التوصيف: انتشار التطبيقات المالية التي تقدم القروض السريعة والاستثمار بالفائدة والمضاربة في العملات المشفرة، باستهداف منهجي للشباب المسلم. وقد بلغ حجم هذه السوق مئات المليارات من الدولارات سنويًا.

التحليل: الربا حرام بالنص القرآني القاطع⁽²⁾، وكان العيب في المجتمع التقليدي يمنع من المجاهرة به. أما التطبيقات المالية المعاصرة، فهي تلطف المصطلحات (تستخدم كلمات مثل استثمار وتمويل بدلاً من الربا) وتسهل الوصول (بضغط زر).

المآل: تطبيع الربا: يدخل الجيل الناشئ في علاقات مالية ربوية دون شعور بأنه يفعل محرماً؛ لأن الفتور الذي ابتدأ في العيب انتقل إلى الحرام.

المعالجة المقترحة: تنظيم تطبيقات التمويل الرقمي، وفرض الإفصاح الكامل عن طبيعة الفوائد، ودعم البدائل الإسلامية (المرابحة، المشاركة، المضاربة الشرعية) في التطبيقات الرقمية. وتتفرع عن النماذج الثلاثة المتقدمة صور أخرى من الانفصام في الفضاء الرقمي - كالتبرعات للمناهج المنحرفة، والإدمان الرقمي للأطفال، وخطاب الكراهية، واستهداف الأطفال جنسيًا، وتجارة البيانات، وصناعة الإشاعة - تنتزل جميعها تحت ذات القواعد الأصولية (سد الذرائع وخوارم المروءة)، وإن تباينت أشكال تجليها وكيفية اشتغالها في الواقع.

لقد تبين من النماذج الممثلة أن انفصام الوازع عن الرادع في الفضاء الرقمي ليس فرضية نظرية، بل هو واقع يومي في حياة كل أسرة مسلمة متصلة بالشبكات. والعلاج ليس في الإنكار،

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، حديث رقم 10، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، حديث رقم 40.

2 - قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴿سورة البقرة، الآيتان 278-279.

بل في إعادة بناء الحاضنة عبر آليات مؤسسية متكاملة، وهو ما سيتكفل المبحث الرابع في هذه الدراسة ببيانها.

المطلب الرابع: المقاربة الإسلامية البديلة لتفكك الحاضنة

أولاً: ركن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحاضنة بديلة

من أعظم مؤسسات الحاضنة الإسلامية: ركن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يجعل كل مسلم مسؤولاً عن صلاح المجتمع، لا مجرد متلق سلبى للأحكام. قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽¹⁾.

وقال النبي ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)⁽²⁾. وهذا الحديث الجامع يقدم منهجاً متكامللاً لاسترداد الحاضنة:

1 - التغيير باليد: مسؤولية السلطة (الدولة، الأسرة، المؤسسة).

2 - التغيير باللسان: مسؤولية النخبة (العلماء، الكتاب، الإعلاميون).

3 - التغيير بالقلب: مسؤولية كل مسلم (الاستنكار الذاتي، عدم القبول).

والملاحظ: أن هذا المنهج النبوي يسبق بقرون نظرية المسؤولية الاجتماعية في الفلسفة المعاصرة، ويتفوق عليها في إلزاميته الأخلاقية.

ثانياً: مؤسسات الحاضنة الإسلامية التقليدية

أنتجت الحضارة الإسلامية مؤسسات حاضنة لا نظير لها في الحضارات الأخرى، وأبرزها:

1 - المسجد: مركز للعبادة والتعليم والتشاور والتكافل، يجمع المؤمنين خمس مرات في اليوم على أقل تقدير.

2 - الحلقة العلمية: مؤسسة التعليم التقليدية، تجمع الشيخ بطلابه في علاقة تربوية حضارية، تنقل القيم مع المعارف.

3 - الزاوية والرباط: مؤسسات للتزكية والتربية الروحية، تنشر القيم في المجتمع.

4 - الوقف: نظام التمويل الإسلامي للمؤسسات الاجتماعية، يضمن استدامة الحاضنة المالية.

1 - سورة آل عمران، الآية 104.

2 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون النبي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم 49 من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.



ومن أمثلة المخاطر المصنوعة في موضوعنا: التطبيع الإعلامي للفواحش، والتفكك الأسري المتسارع، والإدمان الرقمي للأطفال، وتآكل الفطرة

- 5 - الحسبة: المؤسسة القضائية المتخصصة في حفظ الأخلاق العامة في السوق وفي الفضاء العام.
- 6 - الشورى: آلية اتخاذ القرارات الجماعية، تضمن التشاور والمشاركة.
- 7 - الجوار والقبيلة: الوحدات الاجتماعية الأساسية، تضمن التضامن والتراحم.

ومقتضى استراتيجية إعادة بناء

الحاضنة: تحديث هذه المؤسسات لتستوعب التحديات الرقمية، لا إلغاؤها أو إهمالها.

ثالثاً: التكامل الإسلامي بين الحاضنة المحلية والعملة الإيجابية

التحدي المعاصر ليس في رفض العملة، بل في توظيفها لخدمة القيم لا تفكيكها. ومن ملامح هذا التكامل:

- الإنتاج المعرفي العالمي بالنفوس الإسلامي: عبر منصات إعلامية ومعرفية إسلامية ذات حضور دولي.

- الترجمة المتبادلة بين الحضارات: لا الانعزال ولا الذوبان، بل الحوار الواعي.

- الصياغة الإسلامية للقيم الكونية: حقوق الإنسان، البيئة، السلام- جميعها لها صياغة إسلامية متميزة.

- الفعل الجماعي الإسلامي عبر الحدود: في القضايا التي تتجاوز الدولة الواحدة (المخدرات، الاتجار بالبشر، الفقر، التغير المناخي).

والحاصل أن تفكك الحاضنة الاجتماعية في عصرنا ليس قدرًا محتومًا، بل هو نتيجة سياسات وبني يمكن تغييرها. وأن النظريات السوسيولوجية الغربية الكبرى - من تونيز إلى باومان وفوكو وكاستلز - تتفق على تشخيص الأزمة، ولكنها تختلف في وصف العلاج. والمقاربة الإسلامية تقدم تصورًا متكاملًا للحل، مبنياً على استرداد مؤسسات الحاضنة التقليدية بصياغات معاصرة، وتوظيف التقنية لخدمة القيم لا تفكيكها.

المبحث الرابع: المقاربات الإجرائية الأصولية الواسعة لاستعادة التلازم الفعال بين مناصب الشرع وحاضنة العرف المعاصر

إن التنظير الأصولي، مهما بلغ من العمق والإحكام، يظل مهددًا بالجمود والتحنيط إن لم يشفع بآليات إجرائية تنزله من فضاء المثل التأصيلية النصية إلى معتزك الواقع السوسولوجي والسياسي المتقلب. وبعد وفاء المباحث الثلاثة السالفة ببيان معاهد الأزمة، وتشريح أسباب ترهل العيب وانفلاته من قبضة المناط الشرعي، فإنني في هذا المبحث المركزي أصل إلى غاية الغايات؛ إذ أتوخى فيه تقديم مسودة لهندسة أصولية تشريعية جديدة؛ لا تقف عند حدود توصيف القطيعة، بل تقترح معالجات تطبيقية، استنبطت بجهد العقل المقاصدي من قواعد المذهب المالكي ومقاصد الشاطبي وفتاوى النوازل، لتسترشد بها الدولة الحديثة، والمجامع الفقهية المعاصرة في محاولتها إعطاء الضمير الجمعي فاعليته التشريعية والأخلاقية من جديد.

المطلب الأول: (الاستصلاح الدستوري) ومأسسة الحياء مبدأ فوق - قانوني حاكمًا للنظام العام
تستدعي المقاربة الإجرائية الأولى اقتحامًا مباشرًا لبنية الدساتير الحديثة والقوانين الأساسية للدول الإسلامية. تاريخيًا، اقتصر مفهوم الاستصلاح أو تفرجات المصالح المرسله التي توسع فيها الإمام مالك ونجم الدين الطوفي على استصدار أحكام فقهية جزئية أو تراتيب إدارية لا نص فيها (كضرب النقود وتدوين الدواوين). المقاربة هنا تقترح الارتقاء بآلية الاستصلاح لتصبح أداة لهندسة القيم الدستورية؛ وهذا يعني إدراج مقاصد (حفظ المروءة والحياء والذوق العام) ليس بوصفها بنودًا عابرة في قانون العقوبات، بل بوصفها مبدأً دستوريًا حاكمًا وموجهًا.

السوابق الدستورية في العالم الإسلامي

ولنا في التجربة الدستورية الحديثة للدول الإسلامية مراجع قابلة للبناء عليها، وإن كانت في مجملها دون الطموح المقاصدي المنشود:

- الدستور المغربي (2011): نص الفصل الأول منه على أن «المغرب دولة إسلامية»، والفصل الثالث على أن «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية»⁽¹⁾. وقد فسر هذا التأصيل في السياسة التشريعية المغربية بأنه يعطي المشرع صلاحية إدراج المقاصد الإسلامية ضمن معايير النظام العام.

1 - الدستور المغربي الصادر بتاريخ 29 يوليوز 2011، الفصل الأول والثالث منه، المنشور في الجريدة الرسمية المغربية، عدد 5964 مكرر.

- الدستور المصري (2014): نصت المادة الثانية منه على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»⁽¹⁾. وقد اجتهد الفقه الدستوري المصري - عبر المحكمة الدستورية العليا - في تفسير هذا النص بقصره على (المبادئ الكلية القطعية) دون الجزئيات، وهو تفسير محل اعتراض عند المقاصديين الذين يرون أن الأصول المقاصدية تشمل حفظ الذوق العام والمروءة.

- الدستور الكويتي (1962): جعل الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع (المادة 2)، وهي صياغة شبيهة بالمصرية.

- النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية (1992): جعل كتاب الله وسنة رسوله هما دستور المملكة (المادة 1)، وهو أكثر الصيغ الدستورية التزاماً بالمرجعية الشرعية. وهذه السوابق الدستورية تشكل أرضية كافية للاجتهاد في تأسيس (الحياء والمروءة) كمبدأ دستوري موازٍ لمبدأ (الحريات الفردية)، دون أن يكون ذلك بدعة دستورية غير مسبوقة.

التأصيل العاشوري للنظام العام الإسلامي

إن إسلامية الدولة في مفهوم العلامة الطاهر بن عاشور في تنظيراته المقاصدية المتقدمة لا تتحقق فقط بذكر أن دين الدولة الإسلام، بل بتغيير فلسفة (النظام العام) ذاته. والنظام العام في الفقه الدستوري الوضعي الغربي يتمحور غالباً حول (الأمن المادي، والسكينة المادية، والصحة المادية)، مستبعداً بشكل مقصود (الأمن الأخلاقي والسكينة الروحية). ولذلك يجب وبدافع المصلحة المرسله التقييدية، إعادة تعريف النظام العام في التشريع العربي وتغليفه بمفهوم المروءة والوازع⁽²⁾.

وقد نظر الفقيه الدستوري التونسي المعاصر الحبيب الجنحاني لمفهوم (النظام العام الأخلاقي) بوصفه مكوناً ضرورياً من مكونات النظام العام في الدول ذات المرجعية الإسلامية، ويبيّن أن القضاء الفرنسي نفسه - وهو نموذج للقضاء العلماني - قد اعترف بوجود بعد أخلاقي للنظام العام في مسائل الأحوال الشخصية والعقود ذات الطابع الاجتماعي⁽³⁾. فإن كان القضاء

1 - الدستور المصري الصادر سنة 2014، المادة الثانية، المنشور في الجريدة الرسمية المصرية.

2 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الفصل المخصص في مبدأ نظام الأمة والتدخل بالتشريعات المصلحية لتقويم النظام العام، ص: 267-265.

3 - الحبيب الجنحاني، النظام العام الأخلاقي في الفقه الدستوري الإسلامي، بحث منشور ضمن أعمال ندوة (الدستور والأخلاق) بكلية العلوم القانونية والسياسية، تونس.



قانون تنظيم نشاط المؤثرين رقمياً، يلزم من يتجاوز متابعوه عشرة آلاف بالتسجيل في سجل وطني، وبتطبيق شرط المروءة، وبخضوعه لمنظومة عقوبات متدرجة عند المخالفة.

العلماني نفسه لم يستطع التخلي عن هذا
البعد الأخلاقي، فكيف يطلب من القضاء في
الدول الإسلامية إسقاطه؟

بهذا التأصيل الدستوري الجديد المبني على
فقه المآلات، نمنع محاولات التسلل التخريبية
التي تتذرع بمبادئ الحريات الشخصية
المطلقة لكسر حاجز العيب ونشر التحلل
في الفضاء العام. فمتى رفع المخالفون راية
الحريات لتبرير فعل مجاهر بالسوء، تتصدى
لهم المحكمة الدستورية استناداً إلى قاعدة

«رعاية الذوق العام أصل مقاصدي كلي، والحرية الفردية المنفلتة فرع يصطدم بهذا الكلي
فتقيد فوراً»؛ لأن الشاطبي قرر - فيما قرره من تقديم الكلي على الجزئي عند التعارض - أن
الجزئي يلغى عند اصطدامه بالكلي المعتبر⁽¹⁾. فالاستصلاح هنا يشرعن لتدخل مؤسسات الدولة
في الرقابة على المحتوى الإعلامي المرئي والرقمي، لا قمعاً للرأي، بل إحياء لقيمة الاستهجان
الاجتماعي وحراسة للشبكة الرمزية للمجتمع.

صياغة مادة دستورية مقترحة (للاسترشاد التشريعي)

وللانتقال من التنظير إلى المؤسسة، يمكن أن تنتهي هذه المقاربة المقاصدية إلى صياغة مادة
دستورية تجمع بين (الحرية) و(المروءة) وتستند إلى فقه المآلات، يمكن للمشرع الدستوري في
الدول العربية والإسلامية الاسترشاد بها عند تعديل الدساتير القائمة:

المادة المقترحة: «تعد المروءة العامة والحياء الاجتماعي جزءاً لا يتجزأ من النظام العام
للدولة، ويقيد ممارسة الحريات الفردية بما لا يصادم الذوق العام أو يخرق الثوابت الأخلاقية
للمجتمع، وذلك حماية للضروريات الخمس. وللقاضي الدستوري أن يفصل في مدى انضباط
الفعل بهذا المعيار وفق ضوابط الشريعة ومقاصدها، مستعيناً برأي المجامع الفقهية المختصة
عند الإشكال».

1 - الشاطبي، الموافقات، ج 2/ ص 52.

والقيمة المضافة لهذه الصياغة أنها تجعل من (الحياء) معياراً قانونياً منضبطاً يمكن للقاضي الدستوري الاحتكام إليه عند الفصل في القضايا الجدلية، دون أن ينفلت هذا المعيار إلى التعسف؛ إذ تقيده ضوابط الشريعة ورأي المجامع الفقهية. فالنص المقترح يستجيب لما طالب به ابن عاشور من ضرورة توظيف المقاصد في صلب التشريع الدستوري، لا في هوامشه.

رد صوت المعارض: الاعتراض الليبرالي وجوابه المقاصدي

ولا يستقيم التأصيل الإجرائي ما لم يتحسب لأبرز الاعتراضات المتوقعة من خصوم هذا الطرح. وأبرزها الاعتراض الذي يساق تحت راية (الحريات الشخصية) في مفهومها الليبرالي المفرط، وخلاصته: أن تدخل الدولة لحماية الحياء والمروءة قمع للحرية الشخصية، وانتهاك لمبدأ الاستقلال الذاتي للفرد الذي قرره الفكر الليبرالي منذ جون ستيوارت ميل (Mill. S.J) في مبدأ الأذى: «أن الفرد حر ما لم يؤذ غيره».

والرد على هذا الاعتراض من زاويتين متضافرتين:

الزاوية الأولى. المصلحة المرسله وحفظ النظام العام الأخلاقي: إن مبدأ (لا ضرر ولا ضرار) في الفقه الإسلامي أوسع مدى من (مبدأ الأذى) الميلي؛ إذ يدخل فيه الضرر المعنوي والنفسي والاجتماعي، لا الضرر المادي المباشر فحسب. وقد قرر الإمام ابن عاشور أن (السلامة) و(السكينة). بمعناها الجامع للحسي والمعنوي. من مقاصد الشرع المرعية⁽¹⁾. والفعل الذي يخرق المروءة علناً يلحق ضرراً بالحاضنة الاجتماعية وبالأجيال الناشئة، ويؤدي إلى تطبيع الإسفاف، فيدخل في الضرر المتعدي الذي ترفعه الشريعة بقوة السلطان.

الزاوية الثانية. حفظ النظام العام في القانون الغربي ذاته: وقد سبق في فقرة (التأصيل العاشوري للنظام العام الإسلامي) من هذا المطلب تقرير اعتراف القانون الفرنسي ومدرسة ريبير والفقيه الجنحاني بـ(النظام العام الأخلاقي)⁽²⁾⁽³⁾، فلا حاجة لإعادة سرد الأسماء والشواهد.

1 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص182؛ وأصل هذا التقسيم عند العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في مصالح الأناس، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: دار المعارف، دت)، ج1/ص11-13.

2 - Picard, Etienne, «La notion d'ordre public immatériel», L'actualité juridique. Droit administratif (AJDA), 1996, 7987- pp.

3 - الحبيب الجنحاني، المجتمع العربي الإسلامي: الأسس الاقتصادية والاجتماعية، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م)، ص194-196 و205؛ وينظر كذلك: جورج ريبير، القاعدة الأخلاقية في الالتزامات المدنية (La règle morale dans les obligations civiles)، ط4 (باريس: دار LGD)، 1949 م.

ويكفي القول إن القضاء العلماني نفسه لم يستطع التخلي عن هذا البعد الأخلاقي، فمن الانفصام أن يطلب من القضاء في الدول الإسلامية إسقاطه.

حد سلطة الدولة - الفروق القرآنية ضابطاً للتدخل

مما قد يستدركه الناظر المنصف على مقترح (دسترة الحياء): أن توسيع نطاق الذوق العام قد يفتح باب تغول الدولة على المجال الخاص، ويجعل من الحياء - وهو فضيلة إيمانية في أصلها - أداة قهرية تنتهك الخصوصية.

وهذا الاستدراك معتبر في نفسه، وقد سبق إلى دفعه أئمة المالكية بتفريقات منهجية دقيقة. فقد قرر الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه (الفروق) فرقاً نفيساً بين بابين:

الباب الأول: (باب الشهادة)، وهو ما اشترطت فيه الشريعة العلنية والإلزام والتسجيل؛ إذ يترتب عليه إعلان الحق وإنفاذه على الخصم. وفي هذا الباب يدخل التعزيز والقضاء الإلزامي. الباب الثاني: (باب الرواية)، وهو ما اكتفي فيه بالخبر الواحد المنقول دون شرط العلنية، لكون موضوعه من قبيل (التعليم) لا (الإلزام).

قال الإمام القرافي: "الفرق بين البابين أن الشهادة تتعلق بحق معين على شخص معين، فاشترط فيها العدد والإقامة في مجلس الحاكم، بخلاف الرواية فإنها لا تتعلق بشخص معين، فاكتمت فيها بخبر الواحد العدل"⁽¹⁾.

والإفادة الأصولية من هذا الفرق في الموضوع الذي أنا بصده أستدل بها بوصفها قاعدة تنبني عليها سياسة تدخل الدولة في حراسة الحياء:

فما كان بمنزلة الشهادة: أي ظاهراً مجاهراً به في المجال العام، يعرفه أهل البلد ويشهده عليه الشاهدون، فهو موضع التعزيز بالتشهير وإسقاط الأهلية الاجتماعية، لقول النبي ﷺ: (كل أمتي معافي إلا المجاهرين)⁽²⁾. فالعلة في رفع المعافاة عن المجاهر هي الإعلان لا الفعل بمفرده، وهذه علة منضبطة يمكن لولي الأمر تنزيلها.

وما كان بمنزلة الرواية: أي ما يتم في الخلوات والبيوت ولا يعرفه إلا أصحابه، ولا يبلغ السلطان إلا

1 - القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، الفرق الثامن والخمسون والمئة، ج2/ص32-46.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ستر المؤمن على نفسه، حديث رقم 6069، ومسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، حديث رقم 2990.



في المجتمع التقليدي، كان العيب يمنع من التنمر العلني؛ لأن المتنمر سيقابل بالاستهجان الاجتماعي. أما في المنصات فالتخفي يلغي الرادع، والاستهجان

بالتجسس، فهو ممنوع على الدولة قطعياً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾⁽¹⁾، وهو نص قاطع. وقد ضرب لذلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أعظم أمثلة الانضباط؛ إذ تسور دار رجل يشرب خمرًا، فأنكر عليه الرجل التجسس، فأقره عمر وعفا عنه؛ فقد روي أنه قال: «إن كنت عصيت الله في واحدة، فقد عصيت الله في ثلاث: إن الله نهى عن التجسس فتجسسست،

وأمر بالاستئذان فلم تستأذن، وأمر أن تؤتى البيوت من أبوابها فتسورت»⁽²⁾.

وخلاصة هذا الأصل أن تدخل ولي الأمر في حراسة الحياء ينحصر في (المجال المجاهر به) الذي قامت فيه (الشهادة العامة) بمعناها القرافي، وينحس عن (المجال الخاص المستور) الذي يدخل في أصل الإعفاء وقاعدة ستر المسلم على المسلم. وبهذا التقييد تندفع شبهة (تغول الدولة) دفعًا أصوليًا محكمًا.

المطلب الثاني: تفعيل التعزير بالتشهير: جسرًا لإنفاذ الزجر العرفي ضد المجاهرين

تتعلق المقاربة الإجرائية الثانية بمنظومة العقوبات، انطلاقًا مما رصده البحث سابقًا من قصور بنيوي في القوانين الوضعية الجافة عن ردع المجاهرين بالمخالفات المالية والأخلاقية. حيث أثبت واقع النوازل التقنية أن الاكتفاء بالعقوبات السجنية أو الغرامات المالية غالبًا ما يلقي استهانة من ذوي النفوذ والثراء، لكونها لا تسبب جرحًا سوسيولوجيًا يمس مكانتهم الاعتبارية أو يهز صورتهم في الضمير الجمعي. ومن هنا، يستلهم البحث آلية التعزير الفقهية المرنة، وتحديدًا عقوبة التشهير القضائي، لاستعادة فاعلية الزجر العرفي كجسر عبور يحقق الردع المعنوي والاجتماعي، ويسند الزاجر السلطاني في حماية النظام العام الأخلاقي. والتعزير في تعريفه الأصولي هو «تأديب على ذنب لا حد فيه ولا كفارة»، ومرد اجتهاد صورته مرجوع إلى رأي القاضي وإمام الوقت.

1 - سورة الحجرات، الآية: 12.

2 - أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الحدود، ج 9/ص 457.

التصنيف المتدرج للتعزير عند الماوردي وابن فرحون

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمام الماوردي في (الأحكام السلطانية) جعل التعزير مراتب متدرجة تتناسب مع حال الجاني والجرم، تبدأ بالوعظ والتوبيخ وتنتهي بأشد العقوبات، وأن مدار نظرنا منها هو (التعزير بالتشهير) باعتباره أداة استثمار العيب⁽¹⁾. وقد فصل هذا التصنيف الإمام ابن فرحون المالكي في كتابه (تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام)، مبيناً أن التعزير في الأموال والعقوبات البدنية مستقل عن التعزير (المعنوي) بالتشهير، وأن الأخير أشد أثراً في ذوي الهيئات والمرتبات⁽²⁾.

عقوبة الإسقاط من ديوان الشهود

ومن صور التعزير التي طالها النسيان في الأزمنة المتأخرة ما عرف عند القضاء الإسلامي القديم بـ(الإسقاط من ديوان الشهود) أو (الإخراج من سجل المعدلين)، وهو سجل ذو حجية قضائية كان الشاهد يدرج فيه بعد تركيته من قبل المحكمة. فمن ثبتت عليه خيانة أو خرم للمروءة علناً، أُخرج اسمه من هذا الديوان، فترد شهادته، ويخسر اعتباره المدني، وهو أشد أثراً في المدى الطويل من كل غرامة مالية⁽³⁾. وقد رصد هذا الإجراء العلامة ابن فرحون في (تبصرة الحكام)، وجعله من أبرز أدوات القاضي في ضبط السوق وردع التحايل.

العقوبة الموازية في القانون الغربي: تعميق المقارنة بـ(الحرمان من الحقوق المدنية)

ولعل من الطرائف الدالة على عجز القانون الوضعي عن تخطي هذا المسار الفقهي الإسلامي، أن الأنظمة الأوروبية الكبرى - الفرنسية⁽⁴⁾ والإيطالية⁽⁵⁾ والألمانية⁽⁶⁾ - قد استقرت

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الباب التاسع عشر في أحكام التعزير، ص 378-395.

2 - ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج 2/ص 215-198.

3 - المرجع السابق، ج 2/ص 215-198.

4 - القانون الجنائي الفرنسي (Code pénal français)، المواد 26-131 إلى 27-131، في عقوبة الحرمان من الحقوق المدنية والأسرية (Dégradation civique).

5 - القانون الجنائي الإيطالي (Codice penale italiano)، الصادر بالمرسوم الملكي رقم 1398 لسنة 1930 م (R.D. 19 October 1930, n.)، المادتان 28 و29 في عقوبة المنع من الوظائف العامة (interdizione dai pubblici uffici).

6 - قانون العقوبات الإمبراطوري الألماني (Reichsstrafgesetzbuch v. 15. Mai 1871)، الفقرات 31-37 في فقدان حقوق الشرف المدنية (Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte)؛ ثم القانون الإصلاحي الأول الصادر في 25 يونيو 1969 م (Erstes StrRG, BGBl. I S. 645)، والفقرة 45 من قانون العقوبات الجاري (StGB).

تاريخياً - رغم نزعتها إلى الفصل الصارم بين القانون والأخلاق - على إبقاء عقوبة مدنية تسقط الاعتبار الاجتماعي للمجرم (*Dégradation civique / interdizione dai pubblici uffici / Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte*) جزاءً مكملها للعقوبة البدنية، تشمل المنع من الترشح والشهادة وتولي الوظائف العامة لمدة محددة. وهذا الالتقاء الكوني شهادةً على عبقرية آلية (الإسقاط من ديوان الشهود) في الفقه المالكي، التي سبقتها بقرون.

مصفوفة التعزير العرفي الرقمي المتدرج

ولتفعيل آلية (التشهير العقابي) في الفضاء الرقمي المعاصر، نقترح سلماً تدرجياً للعقوبات المعنوية المستلهمة من تصنيف الماوردي في (الأحكام السلطانية)⁽¹⁾، ومن عقوبة (الإسقاط من ديوان الشهود) عند ابن فرحون⁽²⁾، يمكن تنزيله على المخالفات الرقمية على أربع مراتب:

المستوى الأول - تنبيه المروءة: إرسال تحذير رسمي موثق من الجهات المختصة للمستخدمين الذين يجاهرون بخوارم المروءة في الفضاء الرقمي، مع إلزامهم بحذف المحتوى المخالف خلال مدة محددة. وهذا يماثل التعزير بالوعظ والتعنيف الذي قرره الماوردي في المرتبة الأولى من تدرج التعزيرات.

المستوى الثاني - الوصم المهني: إدراج خروقات المروءة الجسيمة في السجل الوظيفي للموظف العام أو المنتسب لإحدى الهيئات المهنية (القضاة، المحامون، الأطباء، الإعلاميون، الأكاديميون)، بما يترتب عليه من حرمان من الترقيات والمناصب القيادية لمدة محددة.

المستوى الثالث - العزل الاجتماعي المقنن: التشهير القضائي المقنن - بقرار قضائي معلل - بمن ثبت تحايلهم المالي أو الأخلاقي بصورة جسيمة، وذلك بنشر أحكام إدانتهم في الجرائد الرسمية وعلى المنصات الحكومية، بهدف كسر (جاههم الزائف) وإعادة تفعيل قوة الاستهجان الجمعي. وهذا يوازي عقوبة (الإسقاط من ديوان الشهود) في الفقه الإسلامي.

المستوى الرابع. إسقاط الأهلية المدنية الكاملة: حرمان المدانين بجرائم الفساد والاحتكار والإسفاف الإعلامي المتكرر من الحقوق السياسية (التصويت، الترشح، تولي المناصب العامة، تزكية غيرهم) لمدة تتراوح بين خمس سنوات وعشر، تطبيقاً لقاعدة (سقوط الأهلية بسقوط

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الباب التاسع عشر في أحكام التعازير.

2 - ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج2/ص215-198.



تفكك الحاضنة الاجتماعية في عصرنا ليس قدرًا محتومًا، بل هو نتيجة سياسات وبني يمكن تغييرها

الحياء). وهذا التدرج يحاكي تدرج القانون الفرنسي في المادة 131-26، مع إعادة تأصيله على المرجعية المالكية لخوارم المروءة. وهذه المصفوفة التدرجية تتيح للمشرع المعاصر أن ينتقل من التنظير المجرد إلى آلة تنفيذية محكمة، تستجيب لتدرج جسامة المخالفة، وتحقق التوازن بين فاعلية الردع وعدم التعسف في توقيع الجزاء.

ومن أعظم صور التعزير التي رتبها الفقهاء قديمًا وطالها النسيان اليوم هي عقوبة (التشهير والتوبيخ العلني) والتسويد وإخلاء المجالس وغيرها من العقوبات النفسية المذلة للكرامة المصطنعة للمجرم الطاعي. وهذا النوع من التعزير هو تفعيل مباشر لسلح (العيب)، واستثمار لهزيمة المعتدي نفسيًا في الحاضنة التي يسعى لتعظيم شأنه فيها.

يقول الإمام الماوردي في (الأحكام السلطانية) - فيما قرره من تنوع التعزيرات بحسب أحوال المعزيرين -: «إن التعزير يقع بحسب مقام المعزير ومكانته، فتعزير ذوي الهيئات والمراتب العالية يكون بالهجر والعتاب والتشهير وإسقاط المنزلة، وأن الإغلاظ عليهم بالقول أبلغ من الضرب والعقوبة البدنية»⁽¹⁾.

وهذا التفاوت الفقهي يعكس وعيًا اجتماعيًا عميقًا بأن العقوبة الناجعة هي التي تصيب الإنسان فيما يعزه ويتمسك به، وأن الوجه الاجتماعي هو أعز شيء على ذوي المراتب.

إن التطبيق الإجرائي الناهض في عصرنا يستلزم من المشرع إدخال العقوبات السالبة للمروءة في القوانين الجنائية لجرائم الأموال، والغش التجاري المعلوم، وجرائم الإسفاف الإعلامي العمومي. فمن ثبت عليه أنه استغل منصبًا ليختلس أو احتكر طعامًا ليرفع السعر، لا يكتفى بتغريمه ماديًا، بل يجب التشهير الموثق به في الفضاءات العامة والإعلامية، وإسقاط أهليته الاجتماعية رسميًا كحرمانه من عضوية الغرف التجارية والأندية المجتمعية ونشر صورته كمذنب. وحين يدرك المعتدي أن معصيته (الحرام) ستجر عليه عقابًا مجتمعيًا ساحقًا

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 325.

يمسه في جاهه، فسيتحرك وازع الخوف من الفضيحة والعيب، ليردعه بقوة تفوق خوفه من أي عقوبة سالبة للحرية لا تمس جاهه. وهذا التكامل الجبار هو الذي يجعل الشريعة عصية على التحايل.

توازن الزجر والتوبة - مقارنة مقاصدية لـ (الحق في النسيان الرقي)

اقتضى مقترح تفعيل (التعزير بالتشهير) وإسقاط الأهلية الاجتماعية للمجاهر، أن يضبط بضابط مهم تنبه له الفقه المقاصدي منذ زمن الأئمة الأول، وهو: ألا يتحول التشهير إلى عقوبة أبدية تغلق باب التوبة وتخلد العار بعد رجوع الفاعل إلى الجادة.

وقد اشتد هذا الإشكال في زماننا اشتداداً غير مسبوق، حيث صارت آثار التشهير الرقي تبقى في خزانات المعلومات المنشورة دهرًا طويلاً، فتغدو سيفًا مسلطاً على الفاعل حتى بعد توبته وإصلاحه؛ وهي ظاهرة يسميها أهل الاختصاص (الديمومة الرقمية)، وحكمها أنها مفسدة تعارض كليات الشريعة في ثلاثة مواضع:

أولاً: قاعدة (التوبة الجابة)، المؤصلة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾⁽¹⁾، وفي قول النبي ﷺ: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)⁽²⁾. فإذا كانت التوبة تجب ما قبلها في حكم الله، فلا يجوز للناس أن يخلدوا لها أثرًا ينقض دلالة العفو الإلهي.

ثانياً: قاعدة (التناسب بين الجرم والعقوبة)، فإن الفعل المعصوم بالتوبة لا يستحق عقوبة تستمر على فاعله بعد الإقلاع؛ إذ يلزم منه ظلم بين، والظلم منهى عنه مطلقاً.

ثالثاً: قاعدة (إعادة الاعتبار) المعروفة في الفقه القضائي، حيث قرر أئمة المالكية أن المعزير بالتشهير إذا أظهر التوبة واستقامت سيرته فبيرة معتبرة، استردت أهليته للشهادة والولاية، وندب الإمام إلى إعلان رد الاعتبار له بنفس الآلية التي شهر بها أولاً. وهذه القاعدة هي عين ما يسمى في الفقه المعاصر بـ (الحق في النسيان).

ومن ثم، فإن التأصيل المقاصدي لـ (الحق في النسيان الرقي) ينحل إلى ثلاثة ضوابط تنفيذية:

الضابط الأول: (تأقيت التشهير لا تأبيده): فإن التعزير بالتشهير مأذون به فترة يقدرها ولي

1 - سورة الزمر، الآية: 53.

2 - أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، حديث رقم 4250 من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

الأمر بحسب قدر الجرم وخطره الاجتماعي، ثم يحذف القيد الرقمي ويمحى الأثر العلني، حفظاً لباب التوبة وتشجيعاً على الإصلاح.

الضابط الثاني: (إعلان رد الاعتبار): إذا قامت بينة التوبة وحسن السيرة، ألزمت السلطة بإعلان رد الاعتبار للتائب بنفس الصورة التي شهر بها، فيعيد بناء سمعته الاجتماعية بفعل (الإعلام المكافئ).

الضابط الثالث: (الإلزام الرقمي بالحذف): فإن على الدولة المسلمة أن تلزم منصات النشر والاتصال المستجدة - بمقتضى ولايتها على المجال العام - بحذف المنشورات التعزيرية بعد انقضاء أمدها، تطبيقاً لقاعدة (المتأقت ينقضي بانقضاء أمده)⁽¹⁾، وقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في الشريعة بعد الإقلاع.

وبهذا التأصيل يجتمع الجمع بين زجر المجاهر - الذي هو مقصد شرعي محكم - وفتح باب التوبة وعدم تخليد العار - وهو مقصد شرعي محكم آخر - وفي هذا الجمع تظهر مرتبة الفقه المقاصدي في الموازنة بين المصالح المتزاحمة.

المطلب الثالث: المؤسسة الأخلاقية الشاملة: من هندسة المروءة الوظيفية إلى التقييم المقاصدي في صناعة الفتوى

تكشف النوازل التقنية المعاصرة عن خلل بنيوي مزدوج: غياب الجانب الأخلاقي عن مؤسستين لا تستقيم المنظومة القيمية دونهما - مؤسسة الوظيفة العامة التي تولت تدبير الشأن المدني، ومؤسسة الإفتاء التي تولت تدبير الشأن الديني - فأفرغت الأولى من شرط المروءة، وانحصرت الثانية في الحكم التكليفي المجرد، فانفصم ما كان متلازماً في الفقه الإسلامي القديم بين الزاجر السلطاني والوازع الديني والعرف الضابط.

وقد أرسى التراث الأصولي لهاتين المؤسستين معاً أساساً واحداً جامعاً، هو اشتراط العدالة بمعناها الروحي والسلوكي لا الشكلي الإجرائي المجرد؛ ففي أصول التراث الإسلامي تشكل العدالة الشرط المفتاحي لتولي زمام الولاية، والإدلاء بالشهادة، وتولي القضاء. ومفهوم العدالة - كما

1 - تنظر القاعدة عند الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، ط2 (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ)، ج3/ص28، وجلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ)، ص202. وزين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، ص71.



ومن المبشرات المعاصرة أن عدداً من الدول الإسلامية قد بدأت تدرج مفاهيم المروءة والسلوك الحسن في قوانينها الإدارية

يجليه ابن حجر والإمام السبكي - يتطلب
"ملكة تحمل المرء على ملازمة التقوى،
والمروءة، وتجنب الخوارم والقبايح"⁽¹⁾.
بمعنى أن السجل الأخلاقي العرفي للفرد لا
يقل أهمية عن سجله الجنائي!

نموذج تطبيقي معاصر: مدونات
السلوك المهني في العالم الإسلامي

ومن المبشرات المعاصرة أن عدداً من

الدول الإسلامية قد بدأت تدرج مفاهيم المروءة والسلوك الحسن في قوانينها الإدارية، وإن
بعبارات متحفظة. فقد نص النظام الأساسي للتوظيف العمومية المغربية - في الفصل 15
منه - على وجوب أن يتحلى الموظف بالاستقامة والنزاهة والوقار، ونص قانون الخدمة المدنية
الأردني على شروط اللياقة الأخلاقية لتولي المناصب⁽²⁾. لكن هذه النصوص بحاجة إلى تفعيل
صارم، وإلى ربطها بمرجعية فقهية واضحة تبين حدود الخوارم وضوابطها، بدلاً من تركها
للسلطة التقديرية الواسعة.

ومن الإجراءات العملية المقترحة في هذا المبحث: إنشاء (مجالس تأديبية متخصصة) في كل
قطاع مهني (القضاء، التعليم، الصحة، الإعلام، المحاماة، الهندسة...)، تتولى تقييم سلوك
المنتسبين بناء على مرجعية فقهية واضحة، وتصدر عقوبات متدرجة من التنبيه إلى الإسقاط
المهني، على غرار ما يمارسه (مجلس الهيئة الوطنية للأطباء) أو (الهيئة الوطنية للمحامين).

وإجرائياً، لرأب الصدع بين الانفلات الأخلاقي والمتطلبات المهنية، يجب على دساتير وقوانين
الوظائف العمومية ومجالس إدارات المؤسسات والمجالس التشريعية الوطنية إقرار مدونات
سلوك عليا، تستمد فلسفتها المرجعية من مباحث (شروط العدل والمروءة) الأصولية. وتطبيق
ذلك يتمثل في أن من يترشح لمنصب عمومية أو تمثيل شعبي لا تكفي فيه صحيفة بحث
السوابق الجنائية البيضاء؛ بل يخضع لتقييم سلوكه في الفضاء الرقمي والعام، فمن عرف

1 - الجافظ بن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، تعريف العدالة وانفكاكها المستحيل
عن المروءة، وتفريقهم بين عدالة الباطن وعدالة الظاهر، ص: 64.

2 - قانون الوظيفة العمومية المغربية الصادر بالظهير الشريف رقم 1.58.008، الفصل 15 وما يليه، في واجبات الموظف وشروط استقامته.

بالسلطة والفحش في وسائل التواصل، أو المجاهرة بما يخرم الذوق العام، تسقط أهليته القانونية فيمنع من الترشح؛ إذ هو ساقط العدالة والمروءة في الميزان الفقهي، فلا يؤمن على مصالح أمة من لم يستح منها في العلن⁽¹⁾.

إن قانوناً يمنع الطبيب الذي أساء لمروءة المهنة عبر فيديوهات عبثية في المنصات، ويمنع القاضي إذا تبسط في المجالس بما يزيل هيئته، ويمحق شهادة المستهتر في القضاء السني على حد سواء، هو التجسيد الأسى للترابط. وقد نص فقهاء الأحناف على كراهية شهادة المغني والمتنزه بالمعاصي ولو لم يبلغ حد الكفر أو السرقة الموجبة للحد⁽²⁾. وحين تدخل الدول هذه المعايير القيمية في ترسانتها، سينهض المجتمع للمراقبة الذاتية من جديد وتصبح المروءة جواز سفر للنجاح والصعود المهني، بدلًا من أن يكون الانسلاخ منها طريقًا مختصرًا للتفاهة المهنية.

دمج التقييم المقاصدي في صناعة الفتوى الرسمية

أولاً: الإشكال القائم في بنية الفتوى المعاصرة

لا يخفى على المتأمل في واقع المؤسسات الإفتائية الرسمية المعاصرة أنها قد انحصرت في الغالب في إصدار الحكم التكليفي المجرد (حلال/حرام/مكروه)، دون أن تلحق بهذا الحكم ما يبين أثر الفعل على المروءة العامة والضمير الجمعي. وهذا الانحصار ليس خللاً عرضياً، بل هو نتيجة مباشرة لتغلغل منطق القانون الوضعي الجاف في بنية الفتوى ذاتها؛ إذ أفضى تأثير النموذج القانوني الليبرالي إلى اختزال السؤال الفقهي في ثنائية الجواز والمنع، مُقصياً البعد المقاصدي الأعمق المتعلق برعاية الذوق العام وصون المروءة الجمعية.

وقد نبه إلى هذه الآفة العلامة عبد الله بن بيه في تقريره الجامع لركن العرف الضابط الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي إلى جانب النص الحاكم والمقصد المستند إليه⁽³⁾. فإذا سقط ركن العرف من بنية الفتوى، أنتج مكلّفاً يتحرى الحلال الضيق في ذاته، دون أن يستشعر مساسه بالحاضنة الأخلاقية للمجتمع، فيجاهر بما لا يبلغ حد الحرام القطعي ويفضي إلى تآكل الضمير الجمعي.

1 - ابن قدامة، المغني، ج10/ص175-176، في اشتراط العدالة والمروءة لقبول الشهادة وتولي الولايات؛ وينظر: العسقلاني، ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص64، في تعريف العدالة وانفكاكها المستحيل عن المروءة.

2 - الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، كتاب الشهادات، فصل شرائط الشاهد - شرط العدالة، دار الكتب العلمية، ج6/ص269 (ودار إحياء التراث العربي، ج6/ص214).

3 - ابن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص87-95.

ثانيًا: التأصيل الأصولي للتقييم المقاصدي

إن الفتوى في حقيقتها الأصولية ليست إخبارًا بالحكم التكليفي وحده، بل هي - كما حرر الإمام القرافي في (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) - اجتهاد مركب يستوعب التحقق من مناط الحكم في واقع المستفتي، وقياس مآلات الفعل على النسيج الاجتماعي المحيط به، واعتبار العرف الصحيح المحيط بالواقعة⁽¹⁾. وبناء على هذا التأصيل، فإن الفتوى الخالية من التقييم المقاصدي للمروءة هي فتوى ناقصة البنية.

وقد سبق أن قرر الإمام الشاطبي في الموافقات أن المقصد الكلي لا يدرك بدليل واحد، بل بتضافر الأدلة والمآلات⁽²⁾؛ فإذا كان الفعل حلالًا في أصله لكنه يفضي - في سياقه المعاصر - إلى إهدار المروءة العامة أو تطبيع خرمها، أصبح من واجب المفتي بيان هذا المآل؛ لأن سكوته عنه إخلال بوظيفة الإرشاد التي هي روح الإفتاء.

ثالثًا: الصورة الإجرائية المقترحة

يمكن ترجمة هذا التأصيل إلى آلية إجرائية منضبطة تلزم بها دور الإفتاء الرسمية، تقوم على ثلاثة مستويات متدرجة:

المستوى الأول - الحكم التكليفي: الجواب المعهود عن حل الفعل أو حرمة أو كراهته، وهو ما تصدره المؤسسات الإفتائية الآن.

المستوى الثاني - التقييم المقاصدي للمروءة: بيان أثر الفعل على المروءة العامة المعتبرة شرعًا، عبر الإجابة عن سؤالين محددين: هل يفضي هذا الفعل - في سياقه المعاصر - إلى خرم مروءة؟ وهل يسهم في تطبيع الاستهجان المجتمعي أو إذايته؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، وجب التنبيه على ذلك صراحة، وإن لم يبلغ الفعل حد الحرام القطعي.

المستوى الثالث - التوجيه العرفي: الإشارة إلى العرف المعتبر المحيط بالواقعة؛ هل يستهجن المجتمع هذا الفعل؟ وهل في إجازته مساس بالضمير الجمعي الذي قرر الإمام الشاطبي وجوب حمايته باعتباره من متمامات الكليات⁽³⁾؟

1 - القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص 218.

2 - الشاطبي، الموافقات، ج 2/ص 281.

3 - الشاطبي، الموافقات، ج 5/ص 179.



**ومن أعظم صور التعزير التي
رتبها الفقهاء قديماً وطالها
النسيان اليوم هي عقوبة
(التشهير والتوبيخ العلني)
والتسويد وإخلاء
المجالس وغيرها من
العقوبات النفسية المذلة
للكرامة المصطنعة للمجرم
الطاغي**

رابعاً: نموذج تطبيقي

تتجلى الثمرة العملية لهذه الآلية حين تعالج مؤسسة الإفتاء نازلة كنشر مقاطع الترفيه الهزلي العابر للحدود الأخلاقية؛ فبدلاً من الاكتفاء بالقول: لا بأس به ما لم يشتمل على محرم، تصدر فتواها على ثلاثة مستويات:

الحكم التكليفي: جائز في أصله بشروط.
التقييم المقاصدي: يفضي في سياقه المعاصر إلى تطبيع خرم المروءة واستمراء الإسفاف، مما ينعكس سلباً على مقصد حفظ الدين بالمأل.

التوجيه العرفي: العرف المستقيم يستهجن هذا النوع من المحتوى، ويجعل منتجه في حكم من خرمت مروءته وفق معايير الفقه المالكي، مع ما يترتب على ذلك من آثار في الأهلية العامة.

خامساً: الأثر المؤسسي

إن اعتماد هذه الآلية في المؤسسات الإفتائية الرسمية - كدور الإفتاء الوطنية والمجامع الفقهية الكبرى - سيفضي إلى ثلاثة آثار مؤسسية كبرى:

الأثر الأول: إعادة بناء الصلة بين الحكم الشرعي والحاضنة الاجتماعية، بحيث لا تغدو الفتوى ترخيصاً قانونياً يستند إليه لتبرير ما يفضي إلى تآكل الضمير الجمعي.

الأثر الثاني: تحويل مؤسسة الإفتاء من جهاز إجابة عن الحلال والحرام إلى مؤسسة رعاية أخلاقية شاملة تستوعب ركن العرف الضابط الذي أهملته التشريعات الوضعية.

الأثر الثالث: توفير سند فقهي رسمي للمحاكم الدستورية والتأديبية حين تعمل معيار خرم المروءة في قضاياها، بدلاً من تركها تجتهد في الفراغ أمام صمت المؤسسات الدينية الرسمية.

وبهذا التكامل يتحقق ما أشار إليه ابن خلدون من ضرورة تكامل الوازع الديني والسلطاني

والأهلي؛ إذ تغدو الفتوى المعززة بالتقييم المقاصدي جسراً يربط الوازع الديني بالوازع الأهلي، فيقوي كلاهما ذراع الوازع السلطاني ويغنيه عن الانفراد في مواجهة الانحدار الأخلاقي.

المطلب الرابع: تحدي الإجماع العرفي في الفضاء المستجد ومعضلة سيولة الأعراف

ومن المستدركات المنهجية على ما تقرر في المباحث السابقة من اعتبار العرف ضابطاً تنفيذياً لمناطق الحرام، ما يطرحه الفضاء الرقعي المستجد من تحدٍ مفاهيمي لا يصح تجاوزه: ذلك أن بناء الفعل العرفي في مذهب أئمة الأصول يقتضي أمرين متلازمين:

الأول: استقرار العرف وانضباطه ضمن جماعة متعاقدة على مرجعية الفطرة المكلفة، كما قرر الإمام الشاطبي في الموافقات أن العرف لا يعتبر إلا إذا اطرده واشتهر ولم يعارض بأقوى منه⁽¹⁾.

الثاني: تحقق التجانس الاجتماعي الذي يجعل عرف الفضلاء مقارناً بعرف العامة، فيرتفع بالتوازن بينهما إلى رتبة الحجة الملزمة بشروطها.

وكلا الشرطين ينخرم في الفضاء الرقعي المستجد؛ إذ تذوب فيه الهويات المحلية المنضبطة، وتتفكك فيه الجماعات الأخلاقية المتعاقدة، فيغدو السؤال ملحاً: كيف لولي الأمر أن يحدد المناطق العرفي في فضاء عابر للحدود تتزاحم فيه أعراف متناقضة؟ هذا ما نسميه (تحدي السيولة العرفية).

والجواب الأصولي المحرر - وهو الذي قرره الشيخ ابن بيه في معالجاته للنوازل المعاصرة⁽²⁾ - ينحل إلى ثلاثة أصول:

الأصل الأول: قاعدة (تعارض الأعراف): إذا تعارضت الأعراف ولم يكن أحدها أرجح بمرجح معتبر، سقطت الحجية العرفية، ورجع الناظر إلى الكليات الشرعية ودلائل الفطرة المجردة. وهو ما قرره الإمام القرافي بقوله: "وإذا تعارضت الأعراف لم يحتج بأحدها على الآخر"⁽³⁾.

الأصل الثاني: مرجعية (الجماعة المكلفة المحلية)، لا الجماعة الافتراضية العالمية. فالحكم العرفي يلزم أهل البلد المسلم بمقتضى عرف ذلك البلد، لا بمقتضى ما يسود في الفضاء

1 - الشاطبي، الموافقات، ج2/ص281-294.

2 - ابن بيه، مشاهد من المقاصد، ص47-52، في تقرير أن المقاصد المعنى الحاكم على المنصوص.

3 - القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج2/ص32-46.

المعولم. وهذا تطبيق لقاعدة الإمام مالك في عرف أهل البلد⁽¹⁾، وقاعدة الإمام ابن عاشور في الموطن الجغرافي المكلف⁽²⁾.

الأصل الثالث: الرجوع إلى (الفطرة المجردة) عند تنازع الأعراف، فإن الفطرة هي العرف الأصلي الذي خلق الناس عليه قبل تشتتها. وهذا ما يغني ولي الأمر عن الانتظار حتى يستقر العرف الرقمي - وهو لا يستقر - فإنه يستند إلى الفطرة والكليات، ويحدد بهما المناط ابتداءً، ثم يعمل الذرائع الوقائية لحماية الفطرة من الذوبان.

وخلاصة هذا الأصل: أن سيولة الأعراف الرقمية لا تسقط حجة الشرع، وإنما تحول المرجعية من (العرف المستقر) إلى (الفطرة المكلفة + الكليات الشرعية + عرف التجمع المحلي المسلم)، وهي مرجعية لا تذوب ولا تزول.

المطلب الخامس: هندسة الفضاء السيبراني وتفعيل أصول المقاصد لحماية الحاضنة الذكية

لم يعد المجتمع المعاصر مرتبطاً في أحياء جغرافية وحارات وحلقات ضيقة كما كان في العصور السالفة ليمارس دوره في الحراسة بالعيب المباشر وجهاً لوجه. الحاضنة الحديثة أصبحت حاضنة سيبرانية مفتوحة، وهذا ما يخلق أكبر تحدٍّ أمام الفقه. كيف نسد ذرائع الإفساد ونحمي الحياء حين ترتكب الرذيلة عبر قنوات وتطبيقات عابرة للحدود تكرر لفلسفة الاستعراض وتحطيم الخصوصية؟

التوسيع المقاصدي لقاعدة (ما أفضى إلى الحرام فهو حرام) وقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)

هنا أقترح مواءمة استباقية صارمة؛ بتفعيل أصل سد الذرائع وأصل تحريم الحيل المالية على مستوى السياسات الرقمية العليا للدولة المسلمة. فهذا الفضاء السيبراني ليس أرضاً خلاء خارجة عن سلطان الشريعة. وقد برهن رحمضاني وصاحد وإحسان (Rachmadhani, Sahid & Ichsan, 2024) في دراستهم التطبيقية على أن وسائل التواصل الاجتماعي قد تتحول إلى ذرائع موصلة إلى المفاسد الكلية، مما يستوجب تفعيل أصل سد الذرائع المألقي تفعيلاً استباقياً،

1 - الشاطبي، الموافقات، ج2/ص483؛ وهو تأصيل لمبدأ الإمام مالك في اعتبار عرف أهل البلد وتغير الحكم بتغير العادة، المستقرأ من مسائل المدونة والموطأ.

2 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص226، في مبحث عموم الشريعة الإسلامية واعتبار أحوال الأقاليم والأعصار.



إن التشريع يردع والتربية تكوّن، والتكوين أسبق وأعمق وأطول أمداً

ويثبت صلاحية هذه القاعدة الأصولية لاستيعاب النوازل الرقمية المستجدة وحماية الحاضنة الأخلاقية⁽¹⁾؛ إذ على مؤسسات التقنين أن تعتمد مبدأ الحجب الاستباقي للمنصات والمحتويات التي تكسر حواجز الحياء وتطبع مع الشذوذ بجميع أشكاله (الجنسي والأخلاقي والمادي)، بناء على قاعدة أصولية محكمة: (ما أدى إلى الحرام فهو حرام، وما أدى إلى كسر المروءة فهو منكر يجب تغييره بالقوة السلطانية)⁽²⁾.

التأصيل الأصولي بقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)

ومن ألطف ما يدعم هذا التأصيل المقاصدي قاعدة الأصوليين الكبرى: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، التي قررها الإمام الغزالي في (المستصفى) والإمام الأمدي في (الإحكام) وقدمها كل الأئمة في باب الأمر⁽³⁾. وإذا كان حفظ مقاصد الشريعة في الأعراض والأموال والأنساب والأديان والعقول واجباً قطعياً، كما تقرر في (الموافقات) و(مقاصد الشريعة)، فإن تأمين بيئة رقمية مستحبة صار شرطاً تكوينياً لإنفاذ هذا الواجب في عصرنا. وعليه: فإن ما تتكفل به الدولة من حوكمة سيبرانية أخلاقية (Digital Ethical Governance) ليس خياراً تقنياً تأخذ به الدولة أو تتركه، بل هو واجب شرعي منوط بها بمقتضى القاعدة الأصولية؛ إذ صار حفظ الكليات المقصودة شرعاً متوقفاً على هذه الحوكمة.

والنازلة الرقمية المعاصرة تستلزم في نظري تفعيل آليات ثلاث متضافرة:

1. التصفية المقاصدية: تبني خوارزميات ذكاء اصطناعي وطنية تصنف المحتوى بناء على عتبة الاستهجان الاجتماعي المعتبرة شرعاً، بحيث يحجب المحتوى الذي يمثل ذريعة قريبة

1 - Rachmadhani, Febriandni, Achmad Sahid, and Mochammad Ichsan, «The Implementation of the Sadd Adz-Dhari'ah Principle in Dealing with the Impact of Social Media Development,» *Journal of Islamic Law (JIL)*, vol. 5, no. 1, 2024, 88105- .pp DOI: 10.24260/jil.v5i 1.2144.

2 - محمد هشام البرهاني، سد النرائع في الشريعة الإسلامية (دار الفكر، دت) مبحث تطبيقي واسع في كيفية مد أصل الذرائع إلى منافذ العصر المعنوية والمادية لمنع الفاحشة، ص 341.

3 - قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) أصلها الإمام الغزالي في (المستصفى)، ص: 178-185 في باب الأمر، والإمام الأمدي في (الإحكام)، ج 1/ص 174-182، وقررها الإمام السبكي في (جمع الجوامع) وشرحه (المحلى) ج 2/ص 88-92.

للفاحشة أو الربا قبل انتشاره، استنادًا إلى قاعدة سد الذرائع المحكمة.

2. التشريع الإلزامي على المنصات الكبرى: إلزام المنصات الرقمية العاملة في الدول الإسلامية بالامتثال لمعايير المحتوى الأخلاقي، تحت طائلة الغرامات المالية والحجب الكلي للمنصة، تنزيلاً لقاعدة (يلزم من السلطان إعمال القاعدة المقاصدية في حدود سلطانه).

3. التربية الرقمية الممنهجة: إدراج مادة (الأخلاقيات الرقمية) في المناهج الدراسية، لتنشئة الأجيال على الاستخدام المسؤول الذي يستحضر مراقبة الله تعالى قبل مراقبة المنصات، تأصيلًا لمقصد (إيجاد الملكة الذاتية) قبل الجزء الخارجي.

نماذج معاصرة للتطبيق: تجارب الدول الإسلامية في الحجب الأخلاقي

وتجدر الإشارة إلى أن عددًا من الدول الإسلامية قد خاضت تجارب عملية في الحجب الأخلاقي للمحتوى السيبراني، بدرجات متفاوتة:

• المملكة العربية السعودية: اعتمدت نظام (هيئة الاتصالات وتقنية المعلومات) الذي يضع معايير أخلاقية صارمة لحجب المحتوى المسيء للأخلاق العامة والشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

• المغرب: اتخذت (الوكالة الوطنية لتقنين المواصلات) إجراءات لحجب بعض المنصات التي تتضمن محتوى إباحيًا أو مسيئًا للدين.

• إيران وتركيا: اعتمدتا نظامًا متفاوتة الشدة في حجب المواقع والمنصات التي تعد مخلة بالنظام العام.

وهذه التجارب - على تفاوت درجاتها وانتقادات ممارستها - تشكل مختبرات عملية يمكن استخلاص العبر منها لبناء نموذج إسلامي أصيل لـ (الحكومة الرقمية) الذي يوازن بين حرية التعبير وحماية الحاضنة الأخلاقية.

ولا مجال للدعاء بأن هذه الإجراءات مصادرة لحرية التعبير الرقمية؛ لأن الحرية في الأصول لم تشرع للهدم. فالإمام القرافي في مباحث الذرائع يوضح أن الدرء يكون بحسب قوة المفسدة الناشئة عن المباح أو المندوب. وإذا كان الفضاء السيبراني المفتوح يفضي إلى سلخ أجيال من أبناء المسلمين من حياتهم الفطري، ويجعل من البذاءة صناعة ترفيه مباحة، فإن إغلاق هذه

1 - نظام هيئة الاتصالات وتقنية المعلومات في المملكة العربية السعودية، الصادر بالمرسوم الملكي، في الضوابط الأخلاقية للمحتوى الرقمي.

المنافذ يصبح واجباً مقاصدياً متعيناً ولا خيار فيه للمجتهد أو ولي الأمر⁽¹⁾.

المطلب السادس: الترقية المقاصدية: من الحياء بوصفه مصلحة «كمالية تحسينية» إلى مصلحة «حاجية/ضرورية» للنسق المدني

يتوج هذا المبحث الإجرائي بتقديم المقاربة الأشد عمقاً وراهنية، والمتمثلة في تعديل السلم المقاصدي. لقد بنى أئمة الأصول كابن الحاجب والأمدي والطوفي سلمهم التشريعي على ثلاثية شهيرة: الضروريات الخمس (محور الوجود)، ثم الحاجيات (التي يترتب على غيابها الحرج والمشقة)، ثم التحسينيات أو الكماليات (وهي الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، كالحياء والمروءة)⁽²⁾.

ومن منظور تاريخي، كان تصنيف (الحياء والمروءة والعيب) من التحسينيات تصنيفاً واقعياً متسقاً مع عصرهم؛ لأن قوة الحاضنة الاجتماعية كانت تشكل سياقاً سميگاً طبيعياً يحمي الإطار العام دون الحاجة لجعلها أولوية فقهية أو ضرورية قصوى تتدخل فيها الدولة، فالأسرة والقبيلة كانت تتكفل بها. أما في واقعنا المشطّ، فقد طرأ تغيير فاحش في المآلات والدواعي. وقد سبق الإمام الشاطبي إلى تقرير أن الإخلال بالتحسيني مبدأ تداعٍ يصل العدو في نهايته إلى الأساس، وهو ما يتكامل مع قاعدة العلامة ابن بيه الآتية.

نظرية (تغير الحكم بتغير الواقع) عند الشيخ ابن بيه

وقد طرح الشيخ عبد الله بن بيه نظرية دقيقة في فقه الواقع المعاصر تلخص بقاعدة أن الأحكام الشرعية تتغير بتغير العوارض لا بتغير الأصل، فالأصل ثابت لا يخلقه الزمان، لكن الواقع الذي تنزل عليه الأحكام متحرك؛ فإذا تغير تغيراً جوهرياً، وجب إعادة النظر في كيفية تنزيل الأصل الثابت⁽³⁾. وهذه القاعدة هي المفتاح النظري لترقية مقصد حفظ الحياء من مرتبة إلى أخرى. وفي هذا السياق يقرر الدكتور مصطفى مخدوم في كتابه (قواعد الوسائل) - مستنداً إلى تحرير القرافي - أن الوسيلة لا تأخذ حكم مقصدها بإطلاق، بل تقيم بحسب ما تفضي إليه من مصلحة أو مفسدة؛ فإذا أفضت إلى مصلحة راجحة ارتفع حكمها، وإن كانت في أصلها دون

1 - القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، الفرق التاسع والخمسون بعد المائة بين قاعدة ما يحرم سدّاً للذريعة ومقدار المفسدة الناشئة عن الموازنة بين مصلحة الحرية ودرء الضرر، ج2/ص32.

2 - الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص174.

3 - الزرقا، الاجتهاد ومقتضيات العصر، ص39-87 (فصل: أسس الاجتهاد المعاصر وعلاقته بالمصلحة)، في تأصيل قاعدة تغير الحكم بتغير الواقع.

رتبة الواجب. وهذا هو بعينه الأساس الأصولي الذي تقوم عليه الترقية المقاصدية للحياء؛ إذ العيب وسيلة اجتماعية لم يحكم عليها في التراث الفقهي بالنظر إلى ذاتها، بل بالنظر إلى ما تفضي إليه من حفظ الكليات أو إهدارها⁽¹⁾.

وتعضد هذه القاعدة قاعدة الشاطبي في تلازم مراتب المقاصد وتداعيمها؛ فالإخلال بالتحسيني يجز الإخلال بالحاجي، والإخلال بالحاجي يجز الإخلال بالضروري⁽²⁾. وبتضافر قاعدة الإمام ابن بيه في تغيير العوارض لا الأصل مع قاعدة الإمام الشاطبي في تلازم المراتب، تكتمل الحجة الأصولية للترقية المقاصدية للحياء من رتبة التحسيني إلى رتبة الحاجي المؤكد بالمأل؛ إذ غدا حفظ الضروريات متوقعاً في الواقع المعاصر على صيانة هذا التحسيني وحياطته.

تأصيل الترقية: تكامل الأدلة الشرعية والواقعية

ويسند هذه الترقية المقاصدية جملة من الأدلة المتضافرة:

1. الدليل النصي: وفرة النصوص القرآنية والنبوية التي تربط الحياء بأصل الإيمان، كحديث (الحياء شعبة من الإيمان) المتفق عليه، وأحاديث الستر، وآيات غض البصر.
2. الدليل المقاصدي: قاعدة الشاطبي في أن الإخلال بالتكميلي يفضي إلى الإخلال بالحاجي ثم بالضروري.
3. الدليل الواقعي: الشواهد السوسيولوجية المثبتة إحصائياً على ارتباط تآكل الحياء بتفشي الجريمة وانحلال الأسرة، وهي شواهد لا يمكن للمجتهد المعاصر تجاهلها عند اجتهاده.
4. الدليل المقارن: حتى الأنظمة القانونية الغربية نفسها قد عادت إلى اعتبار النظام العام الأخلاقي مكوناً ضرورياً للنظام العام عند التطبيق، كما ذكرت في المطلب الأول من هذا المبحث. لذلك، واستناداً إلى نظرية انتقال المصلحة بتغير أثرها في فقه الواقع المعاصر، فإن إصدار فتاوى مجمعية وتقنينية تنقل أصل حفظ الحياء العام وردع خوارم المروءة من مرتبة المندوب التحسيني، إلى مرتبة المقصد الحاجي المؤكد، بل يلحق بمرتبة الضروري (ضمن مقصد حفظ الدين وحفظ النسل) سيحقق الفاعلية الأخلاقية المطلوبة بين الناس.

1 - مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص 213-284، في تقرير أن الوسيلة تأخذ حكمها بحسب ما تفضي إليه لا بحسب ذاتها.

2 - الشاطبي، الموافقات، كتاب المقاصد القسم الثاني، ج 2/ص 26.

فالمجتمع المبطل بالدعوات العولمية التي تحطم أطره الحيوية، لم يعد يعتبر الحياء نافلة يتزين بها في السراء، بل طوق نجاة لتجنب تحطيم العائلة، وصيانة الفرج، وحفظ النسل من الأمراض وانقطاع النوع، ومنه تصبح حماية (الأداب العامة، والذوق العام) واجبة بقوة الشريعة.

أثر تآكل الحياء في انهيار الكليات: شواهد تطبيقية من فقه الضرورة

ولما كانت دعوى الترقية المقاصدية دعوى جسيمة، احتاجت إلى شواهد واقعية تثبت نجاعتها وتدفع توهم كونها تنظييراً مجرداً. وإن من أعظم ما يشهد لصحتها أن انحسار الحياء في المجتمعات المعاصرة أفضى - في موضوعات ثلاثة على الأقل - إلى تصدع كليات ضرورية كانت التحسينيات تؤدي دور الحارس لها في عصور الازدهار الإسلامي:

الشاهد الأول - انهيار مقصد حفظ النسل عبر التفكك الأسري: إن تآكل الحياء بين الجنسين وانهيار الحجاب العرفي في الفضاء العام والافتراضي قد أفضى - بالاستقراء الإحصائي الموثق - إلى ارتفاع غير مسبوق في معدلات الطلاق، والتفكك الأسري، والعزوف عن الزواج، والتأخر في الإنجاب، والإجهاض الانتقائي، والأمراض المنقولة جنسياً. وكل ذلك إخلال صريح بمقصد (حفظ النسل) الذي هو إحدى الضروريات الخمس. فإذا كان الحياء تحسينياً يحفظ النسل في أصل تشريعه، ثم صار سقوطه يفضي إلى ضياع النسل، فقد ترقى - بمقتضى قاعدة الشاطبي في تلازم المراتب⁽¹⁾ - إلى رتبة الضروري بالمآل، وإن كان تحسينياً بأصل وضعه.

الشاهد الثاني - انهيار مقصد حفظ الدين عبر تطبيع المعصية: إن سقوط الحياء العام قد أفضى إلى تطبيع تدريجي للمجاهرة بالمعصية، حتى صار ما يعرف في الفقه بـ(الكفر العملي) أو (التجاهر بالمحرمات) ظاهرة متفشية في المجتمعات المسلمة. وقد قرر العلماء أن تطبيع المعصية يؤدي إلى زوال التعظيم الشرعي في القلوب، ثم إلى زوال التفريق بين الحلال والحرام، ثم إلى التحول الكلي في المرجعية (إذا كثرت الخبث وعم الفساد، طمست البصائر، فلا ينكر منكر ولا يعرف معروف)⁽²⁾. وهذه السلسلة السببية - من سقوط الحياء إلى زوال التعظيم إلى تبدل المرجعية - تطعن في صميم مقصد (حفظ الدين)، فيترقى الحياء بهذا المآل إلى رتبة الحارس المباشر للضروري الأعظم.

1 - الشاطبي، الموافقات، ج 5/ص 179 وما بعدها.

2 - المرجع السابق، ج 2/ص 281-294. في بيان أحكام الاعتقاد على المخالفة وأثره في استئناس النفس بالمعصية وزوال التعظيم الشرعي.

الشاهد الثالث - انهيار مقصد حفظ المال عبر تطبيع الفساد والغش: إن سقوط المروءة عند تجار اليوم وموظفي الإدارات قد أفضى إلى تطبيع تام للرشوة والاحتيال الضريبي والاحتكار، حتى صار من يلتزم بالأمانة المطلقة موضع سخرية بدل أن يكون موضع تقدير واحترام. وهذا انعكاس خطير لميزان الاستهجان الاجتماعي يهدد مقصد (حفظ المال) في بعده الفردي والجماعي.

وبناء على هذه الشواهد المتضاربة، يتأيد أصولياً - لا تنظيرياً فحسب - نقل مقصد (حفظ الحياء والمروءة) من رتبة التحسيني المجرد إلى رتبة الحاجي المؤكد الملحق بالضروري، تطبيقاً لقاعدة (الوسائل لها أحكام المقاصد)⁽¹⁾، ولقاعدة (تغيير الحكم بتغيير المأل). وينبني على هذه الترقية المقاصدية جملة أحكام سياسية - جنائية كبرى:

1. حق الدولة في التدخل الجبري: يصبح للدولة حق التدخل الجبري لحماية الحياء العام، كما تتدخل لحماية النفس والمال؛ إذ صار مناط التدخل واحداً بعد الترقية.
 2. عدم جواز التنازل عن الحق العام: لا يجوز التنازل عن الحق العام في جرائم هتك المروءة؛ لأنها أصبحت تمس كلياً شرعياً، والكليات لا يتنازل عنها بالصلح الفردي.
 3. اعتبار هذه الجرائم من مسقطات الأهلية: تدخل جرائم الإسفاف الإعلامي المتكرر والمجاهرة بالمنكر في باب (الجرائم المسقطة للأهلية المدنية)، بموازاة ما عرفه القانون الفرنسي في المادة 131-26-2 من إلزامية (عدم الأهلية) في جرائم النيل من النزاهة العامة.
- بهذا الإعلان الفقهي المقاصدي التجديدي، تسحب الشريعة البساط من تحت كل القراءات العلمانية والقانونية الوضعية التي تلصق تهمة الخشونة أو مصادرة الحريات بالدولة عند تدخلها لحماية الأخلاق. فالتدخل السلطاني بات واجباً بموجب درء انهيار الضروريات الخمس التي لا استمرار للحياة ولا للقانون نفسه دونها. ومتى استعاد (الحياء) مرتبته السيادية في سلم المقاصد، فسيتشابك من جديد مع نصوص (الحرام) القطعية، ليعود العيب حارساً للمحارم، ويعود التشريع مكرماً ومستثمراً للفطرة الإنسانية في أبهى تجلياتها.

1 - المرجع السابق، ج 2/ص 11، والقرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج 2/ص 32.

المطلب السابع: استعادة سلطان العيب عبر المناهج التربوية - الحياء بوصفه ذكاء اجتماعيًا ورأس مال رمزيًا

إن المقاربات الإجرائية الست السالفة - من الاستصلاح الدستوري إلى الترقية المقاصدية - تشترك في كونها مقاربات من أعلى إلى أسفل؛ تنزل من مؤسسات الدولة والتشريع إلى الفرد. وهذا مسلك ضروري لا غنى عنه، غير أنه وحده غير كاف؛ إذ إن التشريع يردع والتربية تكوّن، والتكوين أسبق وأعمق وأطول أمداً. فما لم تعد صياغة علاقة الجيل الجديد بمنظومة الحياء والمروءة من الداخل، ظل القانون يطارد الانحدار ولا يسبقه، وظل الوازع الأهلي هشيمًا تذرّوه رياح الفضاء الرقمي المفتوح.

ومن ثم، فإن هذا المطلب يقدم المقاربة الأكمل والأبعد أثراً: استعادة سلطان العيب عبر إعادة بنائه في وجدان الناشئة، لا بأسلوب الوعظ التقليدي الذي أثبت محدودية أثره في مواجهة الحاضنة الرقمية المضادة، بل عبر تقديم الحياء بوصفه ذكاء اجتماعيًا ورأس مال رمزيًا، وهي لغة يفهمها الجيل الجديد ويتفاعل معها.

أولاً: إعادة تأطير الحياء - من القيد إلى الكفاءة

إن أكبر عائق أمام استعادة سلطان الحياء في الوعي المعاصر هو أنه بات يقدم في الخطاب التربوي السائد بوصفه قيداً سلبياً يكبح الحرية ويعيق التعبير، لا بوصفه قدرة إيجابية تعظم المكانة الاجتماعية وترفع قيمة الفرد في نظر محيطه. وهذا التأطير الخاطئ هو ما أفضى إلى نفور الجيل الجديد من منظومة القيم الحياتية، وإدراكها على أنها موروث قديم لا صلة له بمتطلبات الحياة المعاصرة.

والمدخل الأصولي لتصحيح هذا التأطير موجود في تراثنا ذاته؛ فقد عرّف الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين) الخلق بأنه «هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية»، وبأن هذه الهيئة ليست جبلية محضة، بل قابلة للاكتساب، إذ يقول: «لا يزال يواظب عليه تكلفاً حتى ينعطف ذلك على قلبه ويصير له طبعاً». فالحياء - بوصفه خلقاً من الأخلاق - ملكة تنشأ في النفس بتكرار الفعل الحسن حتى يصير سجية وطبعاً⁽¹⁾، وهو بالضبط ما يصفه دانييل غولمان (Daniel Goleman) بالذكاء الاجتماعي؛ أي

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت) ج3، ص52، كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب، فصل بيان الطريق إلى تهذيب الأخلاق.

القدرة المكتسبة على قراءة المشاعر الاجتماعية والتفاعل معها بكفاءة، مما يعظم رصيد الفرد في شبكة علاقاته. وقد أكدت الدراسات الأكاديمية المعاصرة هذا التقاطع بين التراث الإسلامي ومفهوم الذكاء الاجتماعي في الفضاء الرقمي؛ إذ أثبت ميرانغاني وإبراهيم (Meerangani & Ibra-him, 2023) في دراستهما المتخصصة في الأخلاقيات السيبرانية من المنظور الإسلامي أن الوازع الأهلي القائم على القيم الذاتية - ومنها الحياء - هو خط الدفاع الأول في الفضاء الافتراضي قبل التدخل القانوني، وأن استعادته عبر التنشئة أجدى من الاكتفاء بالردع السلطاني⁽¹⁾⁽²⁾. فالحياء في هذا الإطار ليس انكساراً، بل فطنة، وليس ضعفاً، بل قوة ناعمة.

وكذلك، فإن ما أسماه بيير بورديو رأس المال الرمزي - وهو مجموع الاعتبار والهيبة والمكانة التي يكتسبها الفرد في حقله الاجتماعي⁽³⁾ - هو في حقيقته ما سماه الفقهاء المروءة المعتمدة شرعاً؛ فمن خرمها خسر رأس ماله الرمزي، وسقط اعتباره في الميزانين معاً: الفقهي والاجتماعي. وتقديم هذا التوازي للجيل الجديد - أن الحياء ليس خسارة، بل استثماراً في أئمن أصوله الاجتماعية - هو جوهر إعادة الفاعلية المنشودة.

ثانياً: المناهج الدراسية - مادة الأخلاق الرقمية والمروءة المدنية

إن الترجمة الإجرائية لإعادة التأطير تبدأ من المنهج الدراسي، بوصفه الوعاء الأول الذي يتشكل فيه الهابيتوس القيمي للناشئة. ويقترح في هذا الشأن إدراج مادة الأخلاق الرقمية والمروءة المدنية في المراحل الثانوية والجامعية، تبني على محورين متوازنين غير متعارضين: المحور الفقهي: يدرس فيه مفهوم خوارم المروءة وأثرها في الأهلية المدنية والقضائية والمهنية، وقاعدة سد الذرائع بتطبيقاتها الرقمية المعاصرة، ومفهوم التعزيز بالتشهير وضوابطه، ليدرك الطالب أن الشريعة لم تهمل الفضاء الأخلاقي العام، بل أحكمت حراسته بأدوات متطورة.

1 - Meerangani, Khadher Ahmad, and Mohd Syukri Ibrahim, «Cyber Ethics from Islamic Perspective: A Conceptual Analysis,» *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, vol. 13, no. 6, 2023, 12451258-pp. DOI: 10.6007/IJARBS/v 13-i617221/.

2 - Goleman, Daniel, *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*, Bantam Books, New York, 2006, ISBN: 9785-80352-553-0-.

3 - بيير بورديو، التمييز: نقد اجتماعي للحكم (La Distinction: Critique sociale du jugement).

المحور السوسيولوجي: يدرس فيه مفهوم الوصمة الاجتماعية عند غوفمان وأثرها في إدارة الهوية، ومفهوم الهابيتوس عند بورديو وكيف تتشكل الاستعدادات القيمة منذ الصغر، ومفهوم الذكاء الاجتماعي عند غولمان بوصفه كفاءة مكتسبة قابلة للتنمية. وهذا الجمع موجود في صلب البحث ذاته في المبحث الأول، فلا تناقض في توظيفه تربوياً.

والثمرة المرجوة من هذا الجمع المنهجي: أن يخرج الطالب مدرّكاً لكون منظومة الحياء والمروءة ليست موروثاً دينياً معزولاً عن الواقع، بل هي حكمة إنسانية كونية أثبت علم الاجتماع صحتها، وأكد الفقه الإسلامي ضرورتها، واتفق الانثنان على وظيفتها في صون الحاضنة الأخلاقية للمجتمع.

ثالثاً: التربية الأسرية المؤسسية - استرداد الصحة وإحياء الوساطة الاجتماعية

لا تكتمل المقاربة التربوية بالمنهج الدراسي وحده؛ إذ إن المدرسة تعلم والأسرة تكون، والتكوين أعمق من التعليم. ويتمثل هذا البعد في إحياء نموذج الصحة التربوية بوصفه بديلاً مقترحاً، يفصل هنا على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول - إحياء الوساطة الاجتماعية: إن من أعظم ما أفقده تفكك الحاضنة الاجتماعية المعاصرة هو مؤسسة الوساطة، وهي تلك المجالس والشخصيات الاجتماعية الوسيطة التي كانت تضبط السلوك وتصلح الخلل قبل أن يصل إلى المحكمة. فكان كبير الحي يصلح بين المتنازعين، وكان العالم في مسجده يضبط الأعراف، وكان شيخ الحرفة يقوّم سلوك المنتسبين. وقد أشار ابن خلدون إلى أن هذا الوازع الأهلي هو الركيزة الثالثة في منظومة الضبط الاجتماعي إلى جانب الوازع الديني والسلطاني⁽¹⁾. وإحياءه في صورته المعاصرة - عبر مجالس التحكيم المجتمعي المرتبطة بالمساجد والجمعيات المدنية - يخفف الضغط الهائل على المحاكم، ويعيد للعيب الاجتماعي وظيفته الضابطة قبل أن تتدخل آليات الزجر السلطاني.

المستوى الثاني - برامج الصحة التربوية: إحياء نموذج الصحة الصالحة الذي يربط الشاب بموجهه في علاقة تربوية حضارية تنقل القيم مع المعارف، وذلك عبر برامج منظمة في المساجد والمدارس ومؤسسات المجتمع المدني، تقدم بلغة الإرشاد التربوي المعاصر لتكون جاذبة للجيل الجديد لا منفرة.

1 - ابن خلدون، مقدمة / ابن خلدون، ج 2/ ص 733-740.

المستوى الثالث - الأسرة بوصفها مؤسسة تقييم أخلاقي: إن الأسرة في المنظور الإسلامي ليست وحدة سكن فحسب، بل هي - كما قرر الفقهاء - أولى دوائر الولاية ومنبع التكوين القيمي الأول. ولذا يقترح تضمين برامج التثقيف الأسري محتوى خاصاً بتربية الحياء الرقمي، يعيد للوالدين أدواتهما في ضبط سلوك أبنائهم في الفضاء الافتراضي، مستنداً إلى قاعدة الراعي مسؤول عن رعيته⁽¹⁾ التي وظفتها في المبحث الثالث في معرض الحديث عن ظاهرة الإدمان الرقمي للأطفال. وتتكامل هذه المستويات الثلاثة - إعادة التأطير، والمنهج الدراسي، والتربية الأسرية المؤسسية- لتشكّل مقارنة تربوية شاملة من أسفل إلى أعلى، تكمل المقاربات الستة السابقة العاملة من أعلى إلى أسفل. ويتضافر المسلمون لتحقيق غايتي من هذا البحث: أن يعود الحياء حارساً داخلياً في وجدان الفرد، والعيب رقيباً خارجياً في ضمير المجتمع، فيتشابكان ليعيدا للتشريع فاعليته، وللمجتمع توازنه، وللأمة استقامة مسيرتها.

الخاتمة: النتائج العلمية والتوصيات الإجرائية

بانتهاء هذه الرحلة العلمية المقاصدية التي غاصت في أعماق التراث الأصولي وربطته بفلسفة الاجتماع والقانون المقارن، خلص البحث إلى نتائج محورية بالغة الدقة، وتوصيات ختامية ترسم معالم التجديد التطبيقي لاستعادة تماسك مجتمعاتنا وحراسة تشريعاتها، نوردها فيما يلي:

أولاً: النتائج العلمية والأصولية

ثنائية المرجعية والظل: إن (الحرام) يمثل المرجعية الإلهية المطلقة، بينما (العيب) هو الظل الاجتماعي لهذا التشريع، والترابط البنيوي بينهما حقيقة أصولية قررها الأئمة من الشاطبي إلى ابن عاشور.

قصور التقنين المجرد: أثبت النظر عجز القانون المدني العلماني البحث عن إدارة دفة المجتمع دون دعم من الضمير الجمعي، وأن الفصل الحاد بين القانون والأخلاق يمثل انتحاراً بنيوياً للدولة.

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم 893، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، حديث رقم 1829، من حديث ابن عمر، بلفظ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

العقبرية المالكية: برهنت القواعد المالكية (سد الذرائع، خوارم المروءة) على عبقرية استثنائية في استثمار قوة الإلزام المجتمعي لتكون رديفًا لحدود الشرع. تحدي السيولة: يمثل انهيار المجال الاجتماعي التقليدي وصعود الفضاء السيبراني المعولم تحديًا يستوجب تطويع أصول الشريعة لاحتواء ظاهرة تطبيع المعاصي.

المروءة بوصفها معيارًا قضائيًا: أثبت تحرير مفهوم المروءة عند النظار أنها كانت معتبرة قضائيًا في إسقاط الأهلية، وأن إهمال هذا الشرط معاصرا هو خلل فقهي وجنائي جسيم. الأمن القيمي الشامل: يتجاوز الأمن القيمي الفصل التقليدي بين القانون والأخلاق، ليؤسس لنموذج يتكامل فيه التأطير الدستوري والضبط الجزائي والحوكمة الرقمية.

السيادة القيمية للفضاء الرقمي: الفضاء الرقمي ليس منطقة حرة خارج السيادة، بل هو ثغر شرعي تجب حراسته بتفعيل قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

عالمية الطرح المقاصدي: تكشف مراجعة مناظرة هارت-ديفلن ونظريات المجتمعية (Com-munitarianism) عن أن الفكر القانوني الغربي قد عاد للإقرار بحق المجتمع في صون منظومته الأخلاقية بالقانون.

التوازن بين الزجر والتوبة: الجمع بين التعزيز بالتشهير وضمان باب التوبة ضرورة مقاصدية، تنفذ عبر الحق في النسيان الرقمي كآلية إجرائية معاصرة.

المنهجية المركبة: لا سبيل لتجاوز حالة الانفصام إلا بمنهجية تجمع بين الاستقراء الأصولي المأثور، والتحليل السوسيولوجي، والمقارنة التشريعية الحديثة.

ضبط سلطة الدولة بالفروق القرافية: أثبت التأصيل أن حراسة الحياء العام لا تعني إطلاق يد السلطان في المجال الخاص؛ إذ أرسى القرافي تمييزًا منهجيًا محكمًا بين المجاهرة الموجبة للتعزير والخصوصية المصونة بتحريم التجسس، فغدا هذا التمييز ضابطًا أصوليًا يحول دون تحول الدولة من حارسة للفضيلة إلى قاهرة للحريات.

التوازن بين الزجر والتوبة - الحق في النسيان الرقمي: كشف البحث عن أن التعزيز بالتشهير لا يكتمل مقاصديًا إلا بضمان باب التوبة وتأقيت أثر العقوبة، وأن الديمومة الرقمية التي

تخلد العار بعد الإقلاع تعارض قاعدة (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)⁽¹⁾، فأصبح الحق في النسيان الرقمي مقتضى مقاصدياً لا ترفاً تقنياً.

أولوية التكوين على الزجر: أثبت البحث أن المقاربات التشريعية والجزائية - على أهميتها - تظل قاصرة ما لم تُشفع بمقاربة تربوية تعيد بناء الحياء في وجدان الناشئة من الداخل، وأن تقديم الحياء بوصفه ذكاء اجتماعياً ورأس مال رمزياً - لا قيداً خارجياً - هو المدخل الأجدى لاستعادة سلطانه في الوعي المعاصر.

ثانياً: التوصيات الإجرائية العملية

الارتقاء المقاصدي بالحياء: وجوب إدراج حفظ الحياء ضمن الحاجيات المؤكدة الملحقة بالضروريات، وإصدار فتاوى مجمعية ملزمة في هذا الشأن.

مدونات السلوك العرفي: تضمين معايير (خوارم المروءة) كشروط انتفاء لأهلية تقلد المناصب العامة، وتشكيل مجالس تأديبية مهنية متخصصة.

تفعيل الزجر العرفي: إحياء عقوبة (التشهير القضائي) لمرتكبي جرائم الفساد والاحتكار، استلهاماً من تجربة الإسقاط من ديوان الشهود.

الاستصلاح الدستوري: إدراج النظام العام الأخلاقي ضمن المبادئ الدستورية العليا، لشرعنة تدخل الدولة في حماية الفضاء العام.

تقنين الحوكمة الرقمية: إنشاء (هيئات وطنية للحوكمة الرقمية الأخلاقية) تطبق قاعدة الحجب الاستباقي بناء على معايير سد الذرائع.

المناهج التربوية: إدراج (تربية الحياء والمروءة) ركناً أساسياً في التنشئة، وتقديمهما بوصفهما ذكاء اجتماعياً ورأس مال رمزياً.

دعم البحث البيئي: تشجيع الدراسات التي تجمع بين الأصول والسوسيولوجيا لتجسير الفجوة بين (فقه النص) و(فقه الواقع).

المرجعية المقاصدية للتشريع: إحداث (لجان استشارية مقاصدية) في البرلمانات لضمان اتساق القوانين المدنية مع المرجعية الشرعية.

1 - أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، حديث رقم 4250، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

ثالثاً: الأثر الجنائي للتصحيح المقاصدي

بناءً على الترقية المقاصدية للحياة، تترتب نتيجتان جنائيتان كبريان:

الأولى: للدولة المسلمة حق التدخل الجبري لحماية الحياة العام، وهو تدخل لا يخضع للتنازل الفردي لتعلقه بحق المجتمع.

الثانية: عدم جواز التنازل عن الحق العام في جرائم المجاهرة بالفحش الرقمي؛ إذ تتحول هذه الجرائم إلى قضايا حفظ كلي شرعي تتحرك فيها الدعوى تلقائياً. وقد أقر مجلس الدولة الفرنسي (Conseil d'État) في قراره التاريخي الصادر في 27 أكتوبر 1995 (Commune de Morsang-sur-Orge, n° 136727) مبدأ يتطابق في روحه مع هذه النتيجة الجنائية؛ إذ قضى بأن الكرامة الإنسانية مكون من مكونات النظام العام تملك الدولة حمايته، وأن رضا الفرد لا يسقط هذا الحق ولا يحول دون تدخل السلطة العامة، وهو ما يتطابق مع قاعدة الفقه الإسلامي في أن الحقوق الجماعية لا تسقط بالتنازل الفردي⁽¹⁾.

تذييل ختامي:

إن استعادة التلازم بين (الحرام) و(العيب) ليست دعوة رجعية، وإنما هي اجتهاد مقاصدي رشيد لإعادة بناء الحاضنة الأخلاقية على أسس أصولية راسخة؛ حتى يستعيد التشريع روحه، وتستعيد الفطرة سلطانها، ويعود العيب حارساً للحرام كما أراد الشارع الحكيم. والله تعالى أعلى وأحكم.

1 - Conseil d'État, Assemblée, 27 octobre 1995, Commune de Morsang-sur-Orge, n° 136727, Recueil Lebon p. 372.

قائمة المصادر والمراجع

● أولاً: القرآن الكريم

● ثانياً: كتب الحديث الشريف

● البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.

● الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

● ابن الحجاج، أبو الحسين مسلم. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

● ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند الإمام أحمد. تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ.

● أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

● ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. المصنف. تحقيق محمد عوامة، جدة: دار القبلة، د.ت.

● ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د.ت.

● ابن مالك، مالك بن أنس. الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

● النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، د.ت.

● ثالثاً: كتب الفقه وأصوله - المذهب المالكي

● ابن سهل، عيسى بن أحمد. الأحكام الكبرى (نوازل ابن سهل). تحقيق رشيد النعيمي، الرياض: دار المنار، د.ت.

● ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. الكافي في فقه أهل المدينة. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

- العثماني، محمد أفندي. النوازل. مخطوطة المكتبة السليمانية، إسطنبول، رقم 332.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- القاضي عياض، أبو الفضل. ترتيب المدارك وتقريب المسالك. تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، د.ت.
- القرافي، أحمد بن إدريس. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. ط2، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ.
- القرافي، أحمد بن إدريس. الذخيرة. تحقيق محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- القرافي، أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواء الفروق. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. (طبعة ثانية معتمدة في البحث).
- القرافي، أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواء الفروق. ط1، القاهرة: دار السلام، 1421هـ.
- ابن مالك، مالك بن أنس. المدونة الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المعرب. تحقيق محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م.
- المذهب الحنفي
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. التقرير والتحبير على تحرير الإمام الكمال بن الهمام. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- أمير بادشاه، محمد أمين. تيسير التحرير شرح كتاب التحرير لابن الهمام. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت. (طبعة ثانية معتمدة في البحث).

● ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

● المذهب الشافعي

● الجويني، أبو المعالي. *غياث الأمم في التياث الظلم*. تحقيق عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، 1432هـ.

● الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله. *معرفة علوم الحديث*. تحقيق السيد معظم حسين، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

● الزركشي، محمد بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1413هـ/1992م.

● السبكي، تاج الدين. *جمع الجوامع مع شرح المحلى*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

● السبكي، تقي الدين. *الإمهاج في شرح المنهاج*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

● السيوطي، جلال الدين. *الأشباه والنظائر*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.

● الشوكاني، محمد بن علي. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. تحقيق: أبو حفص سامي الأثري، الرياض: دار الفضيلة، د.ت.

● ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. *مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث*. تحقيق نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، د.ت.

● العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

● العسقلاني، ابن حجر. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

● الغزالي، أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

● الغزالي، أبو حامد. *المستصفى من علم الأصول*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

● الماوردي، علي بن محمد. *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. تحقيق أحمد مبارك البغدادي، الكويت: دار ابن قتيبة، 1989م.

● الماوردي، علي بن محمد. *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. تحقيق أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، 2006م. (طبعة ثانية معتمدة في البحث).

● الماوردي، علي بن محمد. أدب الدنيا والدين. القاهرة: دار الحديث، د.ت.

● النووي، يحيى بن شرف. روضة الطالبين. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

● المذهب الحنبلي

● الهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

● ابن قدامة، موفق الدين. المغني. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرياض: دار عالم الكتب، 1417هـ.

● ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

● ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. (طبعة ثانية معتمدة في البحث).

● المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

● ابن مفلح، محمد. الآداب الشرعية والمنح المرعية. تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ.

● كتب الأصول والقواعد

● الأمدي، علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

● البيضاوي، عبد الله بن عمر. منهاج الوصول إلى علم الأصول مع شرحه نهاية السؤل للإسنوي، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

● ابن الحاجب، عثمان بن عمر. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل. ط1، تحقيق نذير حمادو، بيروت: دار ابن حزم، 1427هـ/2006م.

● الزركشي، محمد بن بهادر. المنشور في القواعد الفقهية. ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. ط1، دار ابن عفان، 1417هـ.
- العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- رابعاً: كتب المقاصد والفقهاء المعاصر
- البرهاني، محمد هشام. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية. دار الفكر، د.ت.
- ابن بيه، عبد الله. تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع. ط1، نواكشوط: دار وراقة، 2014م.
- ابن بيه، عبد الله. صناعة الفتوى وفقه الأقليات. ط1، جدة: دار المنهاج، 1428هـ/2007م.
- ابن بيه، عبد الله. مشاهد من المقاصد. ط2، الرياض: مؤسسة قرطبة، 1431هـ.
- الجيزاني، محمد بن حسين. فقه النوازل. الدمام: دار ابن الجوزي، د.ت.
- الدريني، محمد فتحي. المنهج الفقهي العام: استقراءً وتنزيلاً. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ/1997م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. الاجتهاد ومقتضيات العصر. ط1، دمشق: دار القلم، 1997م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق محمد الطاهر المساوي، الأردن: دار النفائس، 2001م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت. (طبعة ثانية معتمدة في البحث).
- الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. دار الكلمة للنشر، د.ت.
- الكيلاني، عبد السلام. الاجتهاد: نصه وحججه وشروطه. ط1، بيروت: دار النفائس، 1421هـ/2000م.
- مخدوم، مصطفى بن كرامة الله. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية. ط1، الرياض: دار إشبيلية للنشر والتوزيع، 1420هـ/1999م.
- خامساً: كتب التاريخ والتراث
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. تاريخ بغداد. تحقيق بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422هـ.

- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة: لجنة البيان العربي، د.ت.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. عيون الأخبار. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- سادساً: الدراسات والبحوث الأكاديمية
- - الجنحاني، الحبيب. المجتمع العربي الإسلامي: الأسس الاقتصادية والاجتماعية. ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م.
- سابعاً: المراجع الغربية
- باومان، زيغمونت. الحداثة السائلة (Liquid Modernity). ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، طبعة 2012م، وطبعة 2016م.
- بورديو، بيار. التمييز: نقد اجتماعي للحكم (La Distinction). باريس: منشورات مينوي، 1979م.
- دوركايم، إميل. قواعد المنهج في علم الاجتماع. ترجمة محمود قاسم، دار المعارف، د.ت.
- دونو، آلان. La mediocratie. ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، بيروت: دار سؤال للنشر والتوزيع، 2020م.
- غوفمان، إرفنج. الوصمة: ملاحظات حول إدارة الهوية المعيبة (Stigma). نيويورك: بنجوين بوكس، 1963م.
- لوبون، غوستاف. السنن النفسية لتطور الأمم. ترجمة كامل كيلاني، القاهرة: طبعة هندأوي، د.ت.
- مونتسكيو. روح القوانين (The Spirit of the Laws). ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، د.ت.
- Bauman, Zygmunt, Liquid Modernity, Polity Press, Cambridge, 2000.
- Beck, Ulrich, Risikogesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
- Bourdieu, Pierre, La Distinction, Editions de Minuit, Paris, 1979.
- Castells, Manuel, The Information Age: Economy, Society, and Culture, Vol. I-III, Blackwell, Oxford, 1996-1998.
- Durkheim, Emile, Le Suicide, F. Alcan, Paris, 1897.
- English translation: Community and Civil Society, Cambridge University Press, 2001.

- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- Goffman, Erving, *Stigma*, Prentice-Hall, New Jersey, 1963.
- Goleman, Daniel, *Social Intelligence*, Bantam Dell, New York, 2006.
- Habermas, Juergen, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, 1962.
- Ripert, Georges, *La regle morale dans les obligations civiles*, LGDJ, Paris, e edition, 1949.
- Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.

● ثامناً: المقالات والأبحاث المحكّمة الأجنبية

- Picard, Etienne, "La notion d'ordre public immatériel," *L'actualité -juridique. Droit administratif (AJDA)*, 1996, 7987-.pp.
- Rachmadhani, Febriandni, Achmad Sahid, and Mochammad Ichsan - "The Implementation of the Sadd Adz-Dhari'ah Principle in Dealing with the Impact of Social Media Development," *Journal of Islamic Law (JIL)*, vol. 5, no. 1, 2024, 88105-pp. DOI: 10.24260/jil.v5i1.2144.
- Meerangani, Khadher Ahmad, and Mohd Syukri Ibrahim, "Cyber -Ethics from Islamic Perspective: A Conceptual Analysis," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, vol. 13, no. 6, 2023, 12581245-pp. DOI: 10.6007/IJARBS/v13-i617221/.

● تاسعاً: القوانين والتشريعات

- الدستور المصري، الصادر سنة 2014م، الجريدة الرسمية المصرية.
- الدستور المغربي، الصادر بتاريخ 29 يوليوز 2011م، الجريدة الرسمية المغربية.
- القانون الجنائي الإيطالي (*Codice penale italiano*)، الصادر بالمرسوم الملكي رقم 1398 لسنة 1930م.
- القانون الفرنسي رقم 92-683 المؤرخ في 22 يوليو 1992م، الجريدة الرسمية الفرنسية، 23 يوليو 1992م، المادة 131-26.
- القانون المدني الفرنسي (*Code Civil Francais*)، المادة السادسة، الصادر عام 1804م.
- قانون الوظيفة العمومية المغربية، الصادر بالظهير الشريف رقم 1.58.008، الفصل 15 وما يليه.
- عاشراً: القرارات والاجتهادات القضائية
- Conseil d'État, Assemblée, 27 octobre 1995, Commune de Morsang -sur-Orge, n° 136727, Recueil Lebon p. 372.
- Conseil constitutionnel (France), Décisions n° 20251129-QPC et n° -20251175- QPC, 2025.



أسباب الامتثال الأخلاقي للتشريع

دراسة مقارنة للنظريات القانونية
بالمنظومة الفقهية

د. حسن القصّاب

● أستاذ التعليم العالي تخصص الفقه والتشريع المقارن

الملخص

يسعى هذا البحث إلى إبراز القيمة المضافة التي يقدمها التصور الفقهي الإسلامي للنقاشات الحديثة عن التبرير الأخلاقي للطاعة الفردية للتشريع. وهو تصور يقوم على تمييز بنيوي واضح في الفقه الإسلامي لمجال الفتوى من مجال القضاء، في شرعية مركبة تدمج البعد الأخلاقي في كل البنى التشريعية، تتدرج من الإرشاد المرن إلى الإلزام القضائي. بينما لا تزال نظريات الامتثال في المنظومة القانونية محكومة بإطار مفاهيمي يمنع تماسكها؛ إذ يفترض وحدة الخطاب القانوني بإلزام موحد، لا يلتفت لاختلاف المخاطبين به. وهو ما كشفت عنه نتائج المقارنة لما أدير البحث على الأبعاد الأخلاقية لعناصر الصناعة التشريعية الثلاثة: المحتوى التشريعي والشارع والملزم المكلف.

كلمات مفتاحية: الفتوى والقضاء - الامتثال الطوعي- الفقه الإسلامي - الشرعية القانونية

abstract

This study highlights the contribution of Islamic juristic thought to contemporary debates on the moral justification for obedience to law. It argues that Islamic legal theory offers a distinctive framework grounded in a structural distinction between fatwa and judicial adjudication, forming a composite legitimacy that integrates moral considerations into legislative structures. Within this framework, legal discourse operates as a multi-layered normative system ranging from flexible guidance to binding judicial obligation. By contrast, modern theories of legal compliance often assume a unified and uniformly binding legal discourse. A comparative analysis examines the moral dimensions of legislation, the legislator, and the legally obligated subject

Keywords: *Fatwa and judicial adjudication, Voluntary compliance, Islamic jurisprudence, Legislative discourse*



إن الغاية النهائية لأي نص تشريعي هي تحقيق النفاذ، وهذا هو المراد بالامتثال عند أهل الأصول

مقدمة

إن الغاية النهائية لأي نص تشريعي هي تحقيق النفاذ، وهذا هو المراد بالامتثال عند أهل الأصول⁽¹⁾؛ فالقاعدة التشريعية التي لا تُمتثل تفقد جوهرها الوظيفي، مهما بلغت درجة كمالها في الصياغة أو قوتها المؤسسية. لذلك لا تزال مسألة امتثال المخاطبين

بالتشريع إحدى أعقد الإشكالات التي تواجه الفكر القانوني منذ نشأة الدولة الحديثة، من جهة أنه طلب للنفاذ طوعاً وبوسائل قسرية. وتحقيق مفهوم ضابط الامتثال الطوعي يقابل ما انتهت إليه أشهر النظريات القانونية في تفسير الامتثال بما تأثّل واستقر في منظومة الفقه الإسلامي من شرعية مركبة تعمل وفق قواعد خاصة يفتقر إليها - فيما نزعم - المنهج القانوني. فالقضية المركزية للبحث هي الاستفسار عن الكيفية التي يشغل بها التشريع حين يكون مدعوماً بضمير أخلاقي اجتماعي، ولكنه إشكال يُدار وفق المنهج المقارن بمعناه الذي يكشف عن الفروق الكامنة والخفية بين البنيات موضوع الدراسة، وهو في دراستنا بتعقيد مضاعف؛ ذلك أننا نقابل بين تمثيلات المنظومة القانونية التي تُقدّم في سياق نظري تراكمي منفصل، ونظام مكتمل ومجرب، وهذا فاصل مهم لا بد أن نعتبره في المقارنة؛ ذلك أن تمييز الفتوى من القضاء بناء عملي نشأ مكتملاً بنشأة الفقه الإسلامي، فهو داخل في ماهيته، بينما جاء إضفاء الطابع الأخلاقي في المنظومة القانونية الغربية متأخراً حتى على مستوى التنظيم.

وتوخياً لمقارنة تتسم ببعض الشمول؛ فإننا نقسم الدراسة إلى ثلاثة مستويات متدرجة تختلف كثافة، لكنها بمحور واحد منتظم، هو دراسة الأبعاد الأخلاقية وجوداً وعدمًا، وهي:

- طبيعة الامتثال في المنظومتين، وفيه نكتفي بصورته الخارجية البسيطة.

- سبر الطبيعة الأخلاقية لطلب الامتثال على العناصر الثلاثة للتشريع (المحتوى، والمشرع، والمكلف).

1 - عرف الأصوليون الامتثال بأنه: إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة. انظر: جمال الدين الإسوي عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ)، ص 65.

- اختبار قدرة المنظومتين في تحقيق الامتثال في حالات غياب التقنين أو التعسف فيه.

ولما كان التحليل يقتضي أن ننقل من الحركة إلى الثبات، ومن التشكل إلى النضج، فإننا نبدأ كل المباحث بحصيلة التفكير الغربي في قضية الامتثال، ونؤخر منظومة التمييز بين الفتوى والقضاء باعتبارها مرحلة نضج، لا مرحلة تاريخية يُمهّد بها.

أولاً: طبيعة الامتثال في المنظومتين القانونية والفقهية

نعرض هذا الامتثال كما يُتصور من داخل كل منظومة⁽¹⁾، وندع المقارنة والسجال الكاشف لحدود كل منها إلى مرحلة اختبار الأبعاد.

1- التشريع القانوني من نظرية الردع إلى نظرية الامتثال الطوعي:

تأسست أصول المنظومة القانونية الغربية، في صورتها الحديثة، على تمييز القانون الطبيعي من القانون الوضعي. وهو تمييز له أصول في الفكر اليوناني، لكنه تبلور في العصر الحديث مع الأعلام المشهورين في أسس نظرية الدولة الحديثة، من أمثال هوبز، ولوك، وروسو. ولا حاجة إلى التذكير بهذه النظريات؛ فقد صارت أدبيات مدرسية معلومة، فضلاً عن أنها تحجب جوهر التطور في النظرية القانونية الغربية.

وقد بدأت معالم التشكل الأولى لنظرية الامتثال مع تطور علم الاجتماع، ولقد اهتم إميل دروكايم بدور الامتثال في تماسك المجتمعات الوضعية، واعتبره رغبة صريحة في الانتماء، وأن طبيعة الجزاءات القانونية لمجتمع ما هي معيار تضامنه الاجتماعي⁽²⁾، إلا أن هذه النظرية وُسمت بكثير من التبسيط، بسبب افتراضها المسبق وجود مجتمعات متجانسة؛ لذلك سنجد النظريات الحديثة تستلهم التطوير الذي جاء به ماكس فيبر، بما مفاده أن طاعة القانون لا تقوم على الإكراه وحده، بل على اعتقاد شرعية السلطة⁽³⁾.

إن هذه الفكرة، وإن كانت لا تُذكر في بعض النظريات، فإنها تكاد تكون العقيدة التي لا تحتاج برهنة؛ إذ سنجد لها حضوراً عند هارت⁽⁴⁾ وغيره ممن سنقف عندهم تباعاً، وأنها بقيت كذلك

1 - نسعي نظريات الامتثال القانونية في خضم الدراسة منظومة تجوراً لداعي المقارنة، وإلا فإن المنظومة هو ما تتحرك فيه من نسق تشريعي.

2 - Durkheim, Émile. De la division du travail social. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), Collection Quadrige, 2013, p. 25.

3 - Weber, Max. Economy and Society. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1978.

4 - Hart, H. L. A. The Concept of Law. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 94.

حتى بعد اعتماد المقاربات النفسية لتدعيم الطروح الاجتماعية، وبخاصة في نظرية الامتثال الطوعي عند تايلر، التي تعتبر تنويجاً لكل الفكر الغربي ومنتهى نظرياته، من جهة أنها تُرجع امتثال الأفراد إلى إدراكهم لمشروعية السلطة وعدالة إجراءاتها⁽¹⁾. ويقوم هذا الفهم على التمييز بين نوعين من الطاعة: طاعة خارجية قائمة على الإكراه، وطاعة داخلية قائمة على الالتزام. ومن ثم فإن نجاعة القانون في هذا المنظور تُقاس بقدرته على توليد القبول الداخلي، لا بقدرته على فرض الجزاء فحسب. لكن ظل تايلر وغيره يعتقدون بإمكان حصول ذلك من بنية واحدة تقوم بدورين، وهي مؤسسة القضاء.

2- الامتثال وفق قاعدة تمييز الفتوى من القضاء:

يقدم الفقه الإسلامي نموذجاً مزدوجاً للامتثال، قوامه الجمع بين الوازع الذاتي والزام الحاكم. فهو وإن كان يبدو موافقاً من حيث الجوهر إلى ما انتهت إليه نظرية الامتثال الطوعي في الفكر القانوني المعاصر، غير أن إنعام النظر يكشف عن أن البون شاسع؛ إذ لم تكتفِ منظومة الفقه الإسلامي بوصف الظاهرة، بل أسست مبكراً لفصل وظيفي بين الفتوى والقضاء، مما يجعل بناء الضمير جزءاً أصيلاً في هندسة النظام التشريعي، لنموذج تكاملي للضبط الاجتماعي، يجمع بين الردع القانوني والالتزام الذاتي، وليس مجرد عنصر أخلاقي مواز. ومبعث قاعدة تمييز الفتوى من القضاء من منطلق صلب ينطلق منه كل الفقهاء، وهو أن النبي ﷺ لعصمته بالرسالة؛ فقد اجتمعت له كل المناصب والصفات الدينية⁽²⁾، فلا تكون النيابة عنه من غيره إلا بالاختصاص والفصل بين تلك المناصب. ولئن اختلفوا في بعض قواعد تمييز ما تصرف فيه ﷺ بالفتوى مما تصرف فيه بالقضاء أو بالإمامة، لكن لا خلاف بين جميعهم في أن القضاء والفتوى بنيتان متكاملتان لكنهما مستقلتان.

1 - "People obey the law largely because they believe that legal authorities are legitimate and entitled to be obeyed" (Tyler, Tom R. Why People Obey the Law. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 2006), p. 25.

2 - قال القرافي: «لما كان سيدنا محمد - صلى الله تعالى عليه وسلم - خير المرسلين وإمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته، وهو أعظم من كل من تولى منصباً منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة، فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة». شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (بيروت: دار الكتب العلمية، د ت)، ج 1، ص 207.



تأسست أصول المنظومة القانونية الغربية، في صورتها الحديثة، على تمييز القانون الطبيعي من القانون الوضعي

وإن ذلك الإطباق على التمييز بين
المؤسستين تنم عنه التعريفات؛ فالقضاء
لغة: يأتي بمعان كثيرة، منها: إحكام الأمر،
ومنها: الحكم بين الناس⁽¹⁾، ومنها: إتمام الشيء
قولاً وفعلًا⁽²⁾، أما في الاصطلاح فقد شاع
أنه: «الإخبار عن حكم شرعي على سبيل
الإلزام»⁽³⁾، وأنه «فصل الخصومات وقطع

المنازعات بين خصمين فأكثر بإظهار حكم الشرع في الواقعة»⁽⁴⁾. ويستدلون لمشروعيته الثابتة بأدلة من
الأصلين، كقول الله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [سورة المائدة، آية: 49]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا
أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [سورة النساء،
آية: 105]، ومن الحديث بقول رسول الله ﷺ: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَدِ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ
فَاجْتَدِ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)⁽⁵⁾، على أنه حديث خاص بالقضاء دون الفقه - كما سنشير بعد -، فضلاً عن
أحاديث الترغيب أو التهيب من السعي إليه.

ولا خلاف بينهم أيضًا في أن القيام به واجب لمن اجتمعت فيه شروطه. ولقد شددوا فيها باعتبار
أن القاضي داخل بين الخالق والخلق ليؤدي فيهم أوامره وأحكامه بوساطة الكتاب والسنة،
بخلاف المفتي الذي لا يُلزم بفتواه. وهو ما سنركز عليه في التمييز؛ إذ القضاء بنية معلومة موجودة
في المنظومة القضائية بل هي بنيته الوحيدة، بخلاف الفتوى التي تفتقر إليها تلك المنظومة.

1 - قال ابن فارس: «القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، والقضاء: الحكم. قال الله سبحانه
في ذكر من قال: فاقض ما أنت قاض، أي اصنع واحكم. ولذلك سمي القاضي قاضيًا، لأنه يحكم الأحكام وينفذها». أحمد بن فارس، معجم
مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، دت)، باب القاف والضاد وما يثلها، ج 5، ص 99.

2 - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط 3 (بيروت: دار صادر، 1414 هـ) مادة قضي، ج 15، ص 417.

3 - برهان الدين إبراهيم بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416 هـ - 1995 م)،
ج 1، ص 9.

4 - تراجع: تعريفات متقاربة في: أبي البركات أحمد الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى
البابي الحلبي، دت)، ج 4، ص 129؛ محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1412 هـ -
1992 م)، ج 4، ص 309؛ الخطيب أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار إحياء التراث، 1352 هـ / 1933 م)،
ج 4، ص 372.

5 - أخرجه البخاري بهذا اللفظ في «صحيحه»، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم: (7352)،
ج 9، ص 108، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم: (1716)، ج 5، ص 131.

وإذا كان القضاء بهذا المفهوم السابق ذكره، فإن الفتوى تطلق لغة على الحكم الذي وقع الإفتاء به⁽¹⁾، وتعرف اصطلاحاً بأنها «إخبار بحكم شرعي من غير إلزام»⁽²⁾، إمعاناً في المقابلة المستفادة من ورودها في كتاب الله تعالى بذلك المعنى الذي لا إلزام فيه، وأنها اقتراح واسع حتى للمستفتي من أصحاب الولايات. كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [سورة يوسف، جزء من آية: 43]، وفي قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ [سورة النمل، آية: 32].

وعمداد التمييز بين المجالين أن القضاء نظرٌ في الحجج لفض الخصومة، بينما الفتوى نظر في الأدلة لرفع الحرج عن كل مكلف. ويقربنا القرافي من هذا التمييز بتمثيل فيقول: «مثال الحاكم والمفتي مع الله تعالى - ولله المثل الأعلى - مثال قاضي القضاة يولي شخصين، أحدهما نائبه في الحكم، والآخر ترجمان بينه وبين الأعاجم. فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم، ويخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص. فهذا هو المفتي... ونائب الحاكم في الحكم ينشئ من إلزام الناس وإبطال الإلزام عنهم ما لم يقرره مستنيبه الذي هو القاضي الأصلي، بل فوض ذلك لنائبه، فهو متبع لمستنيبه من وجه، وغير متبع له من وجه»⁽³⁾.

وليست تكمن قوة التمييز بين الفتوى والقضاء في تماسك البناء النظري، فحسب، بل تتعداها إلى النجاعة الإجرائية، من خلال نظامين لشريعة واحدة. فالامتثال ليس مسألة نفسية فقط، وإنما نتيجة حتمية للمراعاة الخاصة لكل مكلف في البناء الفقهي.

ويتبين بعد هذا التوصيف أن الفارق المركزي بين البناء الفقهي والمنظومة القانونية هو في اعتبار الإنسان المكلف. فنظرية الامتثال الطوعي بكل أشكال تطورها لا تتصور وجود تشريع مواز يكمل النقص ويراعي الفروق، فهي تنتظر من القواعد القضائية أن تكون بوظيفتين، حازمة ومستوعبة.

1 - قال ابن فارس: «فتى، الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبين حكم، وأفتى الفقيه في المسألة إذا بين حكمها» ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب الفاء باب الفاء والتاء وما يثلها، ج 4، ص 473.
وفي اللسان الفتيا والفتوى ما أفتى به الفقيه، ابن منظور، لسان العرب مادة فتو: ج 15، ص 148.
2 - أبو عبد الله محمد الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، 1398هـ)، ج 1، ص 32.
3 - شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ - 2004 م)، ص 44-43.

ثانيًا: المنظومتان في سياق الأبعاد الأخلاقية

لن يتضح الفارق المركزي المشار إليه بين المنظومتين إلا بعيارهما على أبعاد ثلاثة⁽¹⁾، تختبر فيها طبيعتهما الأخلاقية، وهي: أخلاق المضمون التشريعي، وأخلاق المشرع، وأخلاق الامتثال.

1- الطبيعة الأخلاقية لمضمون التشريع.

مدار هذا البعد على سؤال جامع وهو: ما الذي يجب أن يتضمنه التشريع ليكون عادلاً؟ إن في المنظومة القانونية جملة نظريات تُركز على جوهر القانون نفسه. ولئن كان هذا البعد قد اعتنت به حتى نظريات الردع، فإن التطوير الذي يصلح للمقارنة بقاعدة التمييز الفقهية، هو ما توصل إليه لون فولير *Lon L. Fuller*، من أن القانون يتضمن طبيعة أخلاقية مبدئية *Inner Morality* لا تتعلق بمحتواه المحدد، بل بكيفية تشريعه⁽²⁾.

وهي فكرة ستجد صداها فيما يسميه رونالد دوركين *Dworkin* لاحقاً بـ«النزاهة التفسيرية»؛ إذ يرفض الفصل بين القانون والأخلاق، مؤكداً أن القانون يتضمن مبادئ تُقدم أفضل تبرير أخلاقي للقواعد⁽³⁾. ويدعم دوركين مفهوم النزاهة بمفهوم آخر هو مفهوم التكامل، ويقصد به أن القرارات القانونية يجب أن تشكل سرداً موحدًا ومتناسكًا من حيث المبدأ، تعبر عن رؤية واحدة شاملة للعدالة. يقول دوركين: «القانون باعتباره تكاملاً يفترض أن الناس يمتلكون حقوقاً قانونية... تتجاوز الامتداد الصريح للممارسات السياسية المفهومة باعتبارها اتفاقات»⁽⁴⁾.

وعليه، فإن صلب محاولته النظرية هو البرهنة على مراعاة كل فرد، بحيث يُبنى عليها التشريع برمته. ويكاد دوركين يقترب من المنظور الفقهي للتمييز بين الفتوى والقضاء، لولا أنه ظل يظن أن ذلك ممكن فقط من خلال توسيع صلاحيات القضاة في تفسير القانون. ولقد بقي حتى في آخر مؤلفاته يقول: «أرى الحقوق القانونية مجموعةً فرعيةً عن الحقوق الأخلاقية...»

1 - لا نريد أن ندير المقارنة على مصدر القاعدة التشريعية في المنظومتين، وإن كان المصدر حاسماً في طبيعة الامتثال. لكن إن قلنا إن أحدهما رباني المصدر والآخر وضعي خالص، فإن ذلك ينهي المقارنة.

2 - يقدم لون فولير *Fuller* في كتابه أخلاق القانون *The Morality of Law*، ثمانية مبادئ للتخليق الداخلي، وهي: العمومية، الإعلان، عدم التطبيق بأثر رجعي، الوضوح، عدم التناقض، إمكانية التنفيذ، الاستقرار، والتناسب بين الفعل الرسمي والقاعدة المعلنة. وتراجع هذه المبادئ في: *81-Fuller, Lon L. The Morality of Law. (New Haven: Yale University Press, 1964), pp. 46*.

3 - *Dworkin, Ronald. Taking Rights Seriously. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), p. 22*

4 - *Dworkin, Ronald. Law's Empire. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1986), p. 188*

والحقوق القانونية هي تلك التي يحق للناس إنفاذها بالمطالبة بها في المحاكم»⁽¹⁾.

ولعل هذا الذي انتهى إليه صار عقيدة يشاركه فيها من قبله ومن بعده، بتفاوت في التحليل وعمقه؛ فإذا كان فينيس *Finnis*⁽²⁾ قد اشتهر بنقد الوصفية التي تهيمن على الفلسفة القانونية الحديثة، خاصة عند هارت - الذي سنذكره قريباً - موجّهاً إلى أن اهتمام القانونيين بالشؤون الإنسانية يلزم أن يكون اهتماماً عملياً، وليس مجرد رغبة بحتة في المعرفة⁽³⁾. إلا أن هذا النقد العميق لبنية التشريع القانونية لم تمنعه أن يتمسك بمعتقد أن القانون «في معناه العميق هو القواعد التي تضعها سلطة محددة وفعالة لمجتمع كامل، وفقاً للقواعد القانونية التنظيمية، والتي تؤثر على الصالح العام لذلك المجتمع»⁽⁴⁾. ولم يتقدم جوزيف روز *Joseph Raz* إلا بتأكيد الفكرة، وإن تميز بتصريح مهم ينفي وجود التزام أخلاقي عام بالامتثال، ف«إثبات وجود التزام أخلاقي بالطاعة هو إثبات أن ادعاء القانون بامتلاكه السلطة الشرعية مبرر، وأن القانون يمتلك فعلاً السلطة الشرعية التي يدعيها»⁽⁵⁾، لينتهي إلى أن غاية ما يحصل عليه أرقى تقنين هو الخضوع وليس الامتثال. وهكذا، فإن هذه المقاربة بكل ممثليها وأعلامها تظل محصورة في البنية الشكلية للنظام القانوني، فتزعم أن التفسير القضائي وحده يكفي لإرساء الشرعية الأخلاقية. بالمقابل، توفر تمييزاً للفتوى من القضاء طبقة مستقلة عن الإلزام، تغدو به الفتوى طبقة أخلاقية مماثلة للتفسير القضائي، كما فهمه دوركين، لكنها مستقلة عن الإلزام التنفيذي، وهو ما يمنحها مرونة وقوة شرعية موازية.

إن هذه الشرعية المركبة غير المتاحة في البنية القانونية، قائمة على تقديم المكلفين ومراعاة تفاوت قدراتهم في الامتثال. وإن هذا ليس سوى تجلٍ للأساس المتين لهذه المكنة، وهو أن التفاوت حاصل في التكليف قبل حصوله بين المكلفين؛ إذ الشريعة على مرتبتين لا تدع مكلفاً فيها حرجاً بأمر الشارع أو نهيه؛ فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾

1 - Dworkin, Ronald, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011) (p. 252

2 - يُعد جون فينيس *John Finnis*، المُجدد الرئيسي للقانون الطبيعي في الفلسفة القانونية المعاصرة. قدم نظريته المنهجية في عمله «*Natural Law and Natural Rights*» (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية) الصادر عام 1980 وأعيد طبعه بمقدمة وافية يرد فيها على الانتقادات سنة 2011، والذي يُعتبر إعادة صياغة عميقة للتقليد الأرسطي في ضوء الفلسفة التحليلية المعاصرة.

3 - Finnis John, *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford: Clarendon Press, 2011) (p. 3

4 - Ibid, p: 276.

5 - Raz, Joseph, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality* (Oxford: University Press, 2009) p.233

[سورة الحج، آية: 78]. وسلكت لتحصيل ذلك مسلكين⁽¹⁾: مسلك الحزم في إقامة الشريعة، ووسيلته البيان الذي لا يحتمل التأويل، ومسلك التيسير، ووسيلته ظنية الأدلة، بقدر لا يفضي إلى انخراط مقاصد الشريعة، بحيث يأخذ منها كل مكلف بحسب قدرته.

وتشهد لصحة هذه المراعاة أصول، منها: ما استفادوه من الآيات الباهرة في هذا المعنى كقوله U: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ [سورة الطلاق، جزء من آية: 7]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة، جزء من آية: 233]، إلى غيرها من الآيات الكثيرة التي تفيد بأن التكليف على قدر الطاقة. ومنها ما تعلموه من السنة؛ ذلك أن رسول الله ﷺ كان يخاطب الناس على قدر عقولهم ومقامهم، وإلا فأين خطابه ﷺ لأكابر الصحابة من خطابه لأجلاف العرب؟! وأين مقام من بايعه ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره ممن طلب أن يبايعه ﷺ على صلاة الصبح والعصر فقط دون غيرهما؟!⁽²⁾.

فهذا التنوع الغالب في الشريعة هو المظهر الأقوى لشمولها كل المكلفين، ذلك أنهم ليسوا على مستويات متكافئة من حيث القدرة والفهم. ومن ثَمَّ فإن المرتبتين المذكورتين هما على الترتيب الوجوبي الذي لا تفضيل فيه لمرتبة على أخرى، وأن المقصود هو انشراح صدر كل مكلف بالعمل الذي يأتيه، وأن «كل من فعل الرخصة بشرطها - كما عبر الإمام الشعراني - والمفضول بشرطه فهو على هدى من ربه في ذلك... كما أن من فعل العزيمة بكلفة ومشقة، فهو على هدى من ربه في ذلك»⁽³⁾. فيتحصل من هذه الشرعية - وفق قاعدة تمييز الفتوى من القضاء - مستويان من التكليف: أحدهما عام، والآخر خاص مجاله حركة الفتوى وتغيرها.

ولسنا نعدم إشارات تؤكد هذا المعنى المقصود من التكليف الخاص، فلقد اضطر إليه - مثلاً - السرخسي في مباحث الخاص والعام⁽⁴⁾، وكذلك الجويني في مسألة تخصيص رسول الله ﷺ أحاد الأمة بالخطاب حين قال: «فهذا عندي مردود إلى كلام وجيز - يقصد الخلاف في هذه

1 - إراجع: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، بدراسة محمد الطاهر الميساوي، ط1 (البصائر للإنتاج العلمي، 1998م)، ص121، وما يليها.

2 - في صحيح البخاري، من كتاب العلم، أبواب توضح هذه المسألة مثاله: باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس فيقعوا في أشد منه، وباب من خصّ بالعلم قومًا دون قوم كراهة أن لا يفهموا. إراجع: أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، (السعودية: دار الإفتاء، دت)، ج1، ص298-300.

3 - عبد الوهاب الشعراني، الميزان الكبرى (دار الفكر، دت)، ج1، ص99.

4 - أبو بكر محمد السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ط1 (بيروت: نشر دار المعرفة، 1973م)، ج1، ص140.



إن نجاعة القانون في هذا المنظور تُقاس بقدرته على توليد القبول الداخلي، لا بقدرته على فرض الجزاء فحسب

المسألة... فإن وقع النظر في مقتضى اللفظ فلا شك أنه للتخصيص، وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه فلا شك أن خطاب رسول الله ﷺ وإن كان مختصاً بأحد الأمة فإن الكافة يلزمون بمقتضاه ما يلزمه المخاطب»⁽¹⁾. وهو الواضح أيضاً مما ذكره الشاطبي في معاني قصد الشارع من دخول المكلف تحت

التكليف، قال: «فليس من له مزيد فهم كمن لا مزيد له، ولكن الجميع جارٍ على أمر مشترك، والاختصاص فيها هبات من الله لا تخرج أهلها من الأمر المشترك»⁽²⁾. فأصحاب التكليف الخاص - كما لاحظ - يدخلون مع غيرهم في التكليف العام، ويمتازون بزيادات في ذلك الأمر المشترك ذاته، وهذه الزيادات هي ما يستخلصه المجتهدون من الإجمال الواقع في الشريعة، بدليل قول الشاطبي نفسه: «إن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك»⁽³⁾.

ففي هذه الحيثية - على بساطتها - معقد الصلة بين مقاصد المكلفين ومقاصد الشريعة. ومن ثم، فإن الفهم الذي فهم به تقسيم الشاطبي - رحمه الله - مقاصد المكلفين إلى أصلية وتبعية، قد لا يستقيم إلا بهذا الاعتبار. فمن تأمل عبارته وما شرحه بها، يجدها تعبيراً بليغاً عن مقتضى تمييز الفتوى من القضاء⁽⁴⁾.

2- السمة الأخلاقية للعمل التشريعي

تكاد تنحصر القيمة المضافة لنظرية الامتثال الطوعي في العناية بهذا البعد، لكن وفق النسق نفسه، أي من داخل البنية القضائية الأحادية للشرعية المؤسسية، فتقرر - كما هو متوقع منها - أن صحة الإجراءات واستقلال القضاء هما ما يمنح التشريع قوته الإلزامية المقبولة.

1 - أبو المعالي عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د عبد العظيم الديب، ط2 (القاهرة: دار الأنصار، 1400هـ)، ص370-371.
2 - أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م)، ج2، ص70.
3 - المرجع نفسه.
4 - قال الشاطبي: «فأما المقاصد الأصلية فهي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتمدة في كل ملة... وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات». انظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص168.

ولا يتصور طَرَق هذه القضية في بعدها الاجتماعي إلا بالتذكير بالإسهام الأنف لماكس فيبر⁽¹⁾، حتى إن نظرية الامتثال الطوعي نفسها إنما تقول مقالته بصيغة أخرى. ذلك أن مفهوم الشرعية المركزي عنده مرتبط بفكرة أن الامتثال يتأتى من اعتقاد شرعية القواعد التي تُمكن من ممارسة السلطة، أكثر مما تستمد من تقاليد متعارف عليها أو تأثير شخصية قيادية⁽²⁾. ومن تأمل شرعية فيبر هذه، يجدها مجرد قبول واقعي، وليست شرعية أخلاقية، فإنما هو طابع المنهج الاجتماعي الذي وسم قضية دفينه في الوجدان الشخصي للأفراد بهذا التبسيط، رغم الاحتفال المبالغ فيه كما ألمحنا. ولعل ذلك ما سيتأكد في النظريات التي استلهمته.

وإن أعمق امتداد لهذا التوجه الذي شيده فيبر هو ما تشكل من أعمال هارت Hart الذي يؤكد أن النظام القانوني يستند إلى «قاعدة الاعتراف»⁽³⁾ التي لا تقوم على طاعة الأفراد لها، بل على اعتماد القيميين على التشريع لها، باعتبارها معياراً ملزماً لتحديد صحة القواعد⁽⁴⁾. ولقد أسس هارت نظريته هذه على نقد النظرية الأمرة التي ترى القانون مجرد «أوامر مدعومة بجزاءات»، وأنها قاصرة عن تفسير البنية المعقدة للنظم القانونية الحديثة. فاقترح بديلاً لتحده فيه قواعد قانونية أولية، تفرض التزامات مباشرة على الأفراد، بقواعد ثانوية تنظم كيفية إنشاء تلك القواعد الأولية أو تعديلها أو تحديد صحتها. ويقرر هارت أن المجتمعات البدائية التي تكتفي بالقواعد الأولية تعاني من ثلاث مشكلات رئيسة، هي: عدم اليقين، والجمود، وعدم الفاعلية⁽⁵⁾. غير أن قاعدة الاعتراف التي ميزت هارت، هي نفسها التي أضعفت صرح نظريته؛ لأن صحة كل القواعد - سواء الأولية أو الثانوية - لا تتوقف عنده على عدالتها أو كونها أخلاقية، بل على اعتراف المجتمع القانوني بسلطة معينة. فتصير معايير الصحة القانونية قائمة على الأصل أو

1 - يُعد ماكس فيبر من أبرز علماء الاجتماع في القرن العشرين، وقد قدم مساهمة ثورية في فهم السلطة والحكم من خلال مفهوم الشرعية، ويظهر هذا المفهوم بوضوح في عمله (الاقتصاد والمجتمع) الذي نُشر بعد وفاته عام 1922، والذي يُعد موسوعة في علم الاجتماع.

2 - لا حاجة أن نكرر المتروك في المراجع من تقسيم فيبر بين ثلاثة أنماط مثالية للشرعية: التقليدية، والكاريزمية، والعقلانية-القانونية: تراجع في الطبعة الإنجليزية:

Veber Max, *Economy and Society*, (Berkeley: University of California Press, 1978), Vol. I, p. 5 p 215 -216.

3 - تُعد نظرية قاعدة الاعتراف من أهم الإسهامات التي قدّمتها Hart في فلسفة القانون المعاصرة، وقد عرضها بصورة منهجية في كتابه الشهير «مفهوم القانون» *The Concept of Law*، وقد شكّلت هذه النظرية تحولاً بنيوياً في الفكر الوضعي القانوني.

4 - Hart H. L. A, *The Concept of Law*. 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press 1994), p116

5 - تحدث هارت عن هذه القواعد ونتائج اختلالها بتوسع يراجع في:

Hart, *The Concept of Law*. 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press 1994), pp. 919-..

المصدر، لا على المضمون⁽¹⁾. وإن ذلك لهو الدليل على الطابع الوضعي لنظريته، بفصلها بين الصحة القانونية والقيمة الأخلاقية، ما دام التشريع لا يمثل لحق في ذاتها، بل فقط لصدوره عن جهة ذات ولاية معترف بها، داخل نظام معياري منظم. فلم يَعدُ هارت إذن أن قدم نموذجاً وصفيّاً خالصاً، أعاد به تبني ما كان ينتقده من حصول امتثال شكلي بسبب الاعتماد على العقاب والإلزام الصارم.

أما منظومة الفقه الإسلامي، فإنها لم تدمج المفتي والقاضي في وظيفة واحدة، وإنما فصلت بينهما، فلم يُحتكر إنتاج الشرعية، كما هي عقيدة الدولة الحديثة، فبقيت الفتوى الإرشادية مستقلة عن سلطة القاضي، الذي يرفع النزاع بحكم ملزم، لكنه يظل مرتبطاً بالمعايير الشرعية والقيم الأخلاقية المتمثلة في الفتوى؛ وهو ما مكّن النظام التشريعي من موازنة بين الالتزام والأخلاق. فهو نظام لا يشرح فقط لماذا يطيع الناس؟ بل يحدد أيضاً متى يكون الإلزام مشروعاً. ولقد نتجت عنه ميزة مضافة توجت تلك المرونة، وهي أن يكون المكلف نفسه مشاركاً في التشريع فاعلاً فيه، كما سيأتي بيانه. وهذه قضية نشير إلى ثوابتها الثلاثة الكبرى إشارة عَجَلَى، وهي: استقلال الوظائف لاستقلال الوسائل، واختلاف المفتين ووحدة القضاة، والشروط الزائدة في اجتهاد الفتوى.

أولاً: استقلال الوظائف لاستقلال الوسائل: ليست الفتوى مجرد رأي قانوني، فالمفتي - كما نبّه الشاطبي - قائم في الأمة مقام النبي ﷺ ونائب عنه في تبليغ الأحكام؛ فهو من هذه الناحية شارع، إما بوساطة النقل وإما بإنشاء الأحكام بسبب نظره واجتهاده، فهو مخبر عن الله تعالى كالنبي، وموقع للشرعية على أفعال المكلفين⁽²⁾، فهو محقق للمناط الخاص بتقدير مآلات الأفعال وآثار فتواه عليها، كما أنه بنية تشريعية كاملة، تُقابلها وتُكملها بنية أخرى وهي بنية القضاء، التي ليست مجرد إلزام محض بمعناه الضيق. بل هو أيضاً مجال إنشاء تشريعي⁽³⁾. ولما كانت هذه صفة القضاء، فقد لزمه أن يستند إلى العلنية والتوحيد وأن يدعمه التنفيذ؛ لأن

1 - Hart, The Concept of Law.. 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press 1994), p. 107

2 - الشاطبي، الموافقات، ج 4، ص 244.

3 - لذلك احتجز القرافي في تعريف الحكم من أنه مجرد إلزام، فقال في حده هو: «إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا»، فقولنا: (إنشاء إطلاق) احتراز من قول من يقول: إن الحكم إلزام، كما إذا رفعت للحاكم أرض زال الإحياء عنها، فحكم بزوال الملك، فإنها تبقى مباحة لكل أحد». ينظر: شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص: 33.



يقدم الفقه الإسلامي نموذجاً مزدوجاً للامتثال، قوامه الجمع بين الوازع الذاتي والإلزام الحاكم

شرعيته من شرعية السلطة التي يدين لها المجتمع، بينما لا تتأتى شرعية المفتي فقط من اعتراف السلطة الحاكمة بالتعبير القانوني، وإنما من سلطة جمهور المستفتين كذلك وثقتهم به، وهذا مكنم قوتها التكميلية، بل انها تقوم أحياناً مقام السلطة حين تغيب أو تبعد⁽¹⁾.

ثانياً: اختلاف المفتين ووحدة القضية: لما كان نظر القضاء في الحجج نظراً ظاهرياً، وكانت نظرة الفتوى في الأدلة نظرة حال ومآل⁽²⁾؛ فإن القاضي لا يقضي بعلمه؛ بسبب محط النظر الذي ينحصر في الحجج بدلالة قول رسول الله r: (إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قُضِيَتْ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا)⁽³⁾. فلا يحسن إذن إلا أن يُقضى بقضاء واحد؛ لأن حكمه لا ينقضه المخالف وإن احتمل الخطأ. أما اجتهاد الفتوى فيقبل التعدد والتصويب للأحكام المتعددة، وهذه خاصية تستند إلى أصل عميق، وقع فيه الخلاف نظرياً من غير أن يحصل عملياً وهي قضية تصويب المجتهدين وتخطئتهم، وأن التصويب يخص الفتوى دون القضاء، فيتعدد الحق فيها اعتباراً لأحوال المكلفين، بخلاف القضاء الذي لا يكون إلا واحداً فيقبل الحكم النقض ويقبل التخطئة. إن هذا التمييز واضح مستوعب عند علماء المسلمين المحققين، حتى إنهم جعلوا حديث اجتهاد الحاكم المشهور خاصاً بالقاضي دون الفتوى⁽⁴⁾. ولقد جعل القرافي هذا المعيار أصل

1 - من أمثلة ذلك ما تواتر في النوازل أن يحكم المفتون بالدية بدل القصاص في الدماء بعلّة البعد عن السلطان.

2 - لأن الحاكم - كما نبه القرافي - يتبع الحجاج، والمفتي يتبع الأدلة. يراجع: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص: 44.

3 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه، برقم: 2680، ج: 3، ص: 180، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللعن بالحجة، برقم: 1713، ح: 5، ص: 128.

4 - من ذلك ما نسبته الحافظ ابن حجر إلى القرطبي وأنه قال: «ينبغي أن يختص بالحكم بين الخصمين؛ لأن هناك حقاً معيناً في نفس الأمر يتنازعه الخصمان، فإذا قضى به لأحدهما بطل حق الآخر قطعاً، وأحدهما فيه مبطل لا محالة، والحاكم لا يطلع على ذلك، فهذه الصورة لا يختلف فيها أن المصيب واحد؛ لكون الحق في طرف واحد. وينبغي أن يختص الخلاف بأن المصيب واحد؛ إذ كل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة» العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج: 13، ص: 320.

- منه أيضاً قول ابن رشد الجد: «.. فإذا صح القول بتصويب المجتهدين واستحال أن الحق في واحد بقيام الأدلة على ذلك وجب أن يتأول قول رسول الله r: (إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر) على ما لا ينافي الدليل، فيقول: ليس معنى قول رسول الله ﷺ في هذا الحديث: أخطأ أي أخطأ=

كتاب الإحكام كله، فجعلها «مباحث في أمر الفرق بين الفتيا التي تبقى معها فتيا المخالف، والحكم الذي لا ينقضه المخالف، وتصرفات الحكام وتصرفات الأئمة»⁽¹⁾.
وأما أن المكلف يكون مشاركاً في التشريع، فلأن الفتوى تطلب بإرادة من المستفتي أولاً، ثم بتخييره منها ثانياً إذا تعددت؛ لأنها غير ملزمة، فهذا يجعله فاعلاً في هذه المنظومة وليس مجرد مستقبل. ومن ذلك ما ذكره الغزالي أيضاً حين قال: «ما يصنع المستفتي إن اختلف عليه المفتون؟ نعم إذا اختلف عليه مفتيان في حكم، فإن تساويا راجعهما مرة أخرى، وقال: تناقضت فتواكما وتساويتما عندي، فما الذي يلزمني؟ فإن خيَّراه تخير، وإن اتفقا على الأمر بالاحتياط أو الميل إلى جانب معين فعل، وإن أصرا على الخلاف لم يبق إلا التخيير، فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم وليس أحدهما بأولى من الآخر، والأئمة كالنجوم فبأيهم اقتدى اهتدى»⁽²⁾. ولا يخفى أن مثل هذا لا يقال في القضاء ولا يعقل فيه.

ثالثاً: شروط زائدة في اجتهاد الفتوى: لما كانت في التكليف نفسه مرتبتان، فإن في التكليف الخاص الذي هو مجال اجتهاد الفتوى شروطاً زائدة على ما يطلب في اجتهاد القاضي إذا اجتهد، علماً بأن شروط الاجتهاد المعرفية شروط وجوب لا شروط أداء، وتحصيلها لا يلزم منه الإقرار لصاحبها، مصداقاً للبيان النبوي: (.. قُرْبَ حَامِلٍ فِقْهِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِهِ لَيْسَ بِفِقْهِهِ)⁽³⁾. فيحتاج المفتي إلى ملكة زائدة، لا تضبطها تفريعات الأصوليين ولا حدودهم، ولقد عبر عن ذلك الشاطبي - وهو الأصولي النظار، الشغوف بالاستقراء والتقنين - فقال: «فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص بما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»⁽⁴⁾.

الحق عند الله؛ لأن الحق عنده في جهة ما تعبد به... وإذا احتمل الحديث هذه الوجوه بطل الاحتجاج به في أن الحق واحد. يراجع: أبو الوليد محمد بن رشد الجدي، المقدمات للمهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية، تحقيق: محمد حيي، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م، ج2، ص265).

1 - القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص30.

2 - الغزالي أبو حامد، المستصفى في أصول الفقه، ج2 ص469.

3 - أخرجه الترمذي في جامع، كتاب العلم، أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع رقم الحديث 2580، ج4، ص393، وأبو داود في سننه، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم الحديث 3660، ج3، ص360.

4 - الشاطبي، الموافقات، ج4، ص71.

فهذا هو التكليف الزائد في مجتهد الفتوى، وليس يُطلب ذلك في القاضي؛ إذ لا يشترط فيه الاجتهاد ابتداءً. فإن لزم مشهور مذهب الناس السائد بينهم كفاه. ويجمل ابن القيم هذا التكليف الزائد بأن «كل خطر على المفتي فهو على القاضي، وعليه من زيادة الخطر ما يختص به، ولكن خطر المفتي أعظم من جهة أخرى؛ فإن فتواه شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وغيره، وأما الحاكم فحكمه جزئي خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله»⁽¹⁾. فهذه الفروق معلومة، لكن نذكر بها، بسبب أن المنظومة المقابلة لا تعي هذا الفرق بين ما يحتمل تعدد الأحكام في النازلة الواحدة، والحكم البات في الخصومة بصدد الحكم.

3- الطبيعة الأخلاقية لامثال المكلفين

إن هذا البعد هو محور كل النظريات القانونية السابقة وحوله حامت، ولسنا نستدعي مواقفها ثانياً؛ إذ سنجد لجميعها صدى فيما يعتبر تجديدًا كلياً في المنظومة القانونية، ألا وهو نظرية الامثال الطوعي لتوم تايلر Tom R. Tyler.

ترتكز هذه النظرية على فكرة محورية مفادها أن الأفراد يمثلون للقوانين عندما يعتقدون عدالة إجراءاتها، وليس خوفاً من العقاب⁽²⁾، وأن بهذا الإدراك يتحول القانون من إلزام خارجي إلى معيار داخلي مقبول، ف«عندما تمارس السلطة من خلال إجراءات عادلة، فإنها تبني الشرعية وتشجع على الاحترام الطوعي»⁽³⁾.

وتتحقق تلك العدالة الإجرائية - بحسب تايلر - من خلال أربعة عناصر أساسية، وهي: المشاركة، ويقصد بها تمكين الأفراد من عرض وجهات نظرهم، والحياد، وهو اتخاذ القرار بناءً على معايير موضوعي، ثم الثقة، وهي اقتناع الفرد بأن السلطة نزيهة وحسنة النية، ثم معاملة الأشخاص بكرامة.

وأنه عندما يُعامل الناس على هذا النحو، فإن ذلك ينشئ فيهم اعتقاداً راسخاً بشرعية السلطة القانونية، وأنها تستحق الامثال، فينعكس التزاماً وتنظيماً ذاتياً في اتباع القواعد

1 - محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1397هـ/1977م)، ج1، ص30.

2 - "People obey the law primarily because they believe that legal authorities are legitimate" Tyler, *Why People Obey the Law* 2006, p. 3

3 - Tyler, Tom R. *Why People Cooperate: The Role of Social Motivations*. Princeton University Press, 2011(p. 80

الاجتماعية، فضلاً عن أنه أقل كلفة على السلطات من جهة الموارد⁽¹⁾.

وقد يبدو مرة أخرى هذا التوجه وكأنه يلامس طبيعة منظومة الفقه الإسلامي، التي يمثلها المكلفون طوعاً لمراعاة التشريع نفسه لأحوالهم وقدراتهم. غير أن ما يمنعه من اللحاق هو أنه ظل مرتبطاً بدراسة إدراك الأفراد للسلطة، دون أن يتطور إلى بناء مؤسسي مستقل يفصل بين مستويات الخطاب القانوني. كما أنه بقي رهين المنظومة القضائية بتأثير من العقيدة التي تأسست عليها النظريات التي رأينا، وهي التي اعتمدها تايلر وبني عليها؛ إذ تكاد كلها تعيد أفكار ماكس فيبر الوضعية. فإن تنوعت ففي التردد بين قواعد علم الاجتماع القانوني المحض، وقواعد علم النفس الاجتماعي التي تحاول إضفاء الأبعاد النفسية على السلوك دون الخروج عن العقيدة الأحادية الأصلية.

وإن مما يميز منظومة الفقه الإسلامي بشرعيتها المركبة، أن هذا البعد لم يُختزل في الإدراك النفسي غير المنضبط، بل تأسس على المراعاة المتاحة بتنوع التشريع وبتميز الفتوى من القضاء؛ إذ المكلف مخدوم وليس خادماً كما في المنظومة القانونية، وسماته الشخصية لا يقصها الخطاب الجماعي الموحد.

وهذه ثمرة تكامل تفيد في تجليتها ثلاثة ثوابت دقيقة، لها انعكاس مباشر على الامتثال الطوعي للأحكام الشرعية بالفتوى، لكن لن نعدو فيها موضع الإشارة، وهي أن الفتوى تُطلب، وأن الاعتبار للبائع قبل المقصد، والخروج من المضايق حمايةً للامتثال.

أ- الفتوى بناء على طلب: إن الفتوى لا تعطى إلا بناء على طلب خاص. فإذا كان المفتي - كما أشار القرافي - نائباً عن الرسول ﷺ في التبليغ، فإن «الرسول يجب عليه أن يطلب الجاهل ليعلمه بخلاف العالم فلا يجب عليه ذلك، بل الواجب على الجاهل أن يطلب العالم ليعلمه»⁽²⁾. فإرادة المكلف في الامتثال عاملة؛ إذ السؤال يتعدى في الغالب العقوبات المقررة في الجرائم إلى توقي الذنب الخفي. فهي سؤال عن علاقة خاصة مستندة للإقرار في غيبة الأطراف، وليست تواجهية علنية كما في القضاء قسريةً. فهذا التشريع الخاص هو الحامل على الامتثال في تشريع يحمل المكلف - كما عبر الشاطبي - على أن يكون عبداً لله اختياراً كما هو له عبد اضطراراً⁽³⁾.

1 - Tyler, T. R. «Procedural justice, legitimacy, and the effective rule of law». *Crime and Justice*, 30, 2003, 283-357, p. 286

2 - محمد بن علي بن حسين، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، بهامش أنوار البروق (الفروق للقرافي)، 1/206.

3 - الشاطبي، الموافقات، ج2، ص302.



عماد التمييز بين المجالين أن القضاء نظر في الحجج لفض الخصومة، بينما الفتوى نظر في الأدلة لرفع الحرج عن كل مكلف

فيكون المكلف فاعلاً في التشريع وليس مجرد مستقبل، وهذه هي الحلقة المفقودة في النسق القانوني ذي البنية الأحادية.

ب- مفهوم النية: هو مفهوم مركزي في وظيفة الفتوى وحاسم في الامتثال الطوعي. فقد تتغير صفة التكليف الواحد إلى حلّ أو حرمة، بحسب نية صاحبه. بدليل الحديث المشهور عن النبي ﷺ أنه

قال: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى)⁽¹⁾. ولما كان الحكم الشرعي لا يعتبر إلا من حيث كونه صادراً عن المكلف، فإن البواعث هي التي تكشف عن مقاصد التصرفات وليس مآلاتها. لذلك كان من التعريفات الموفقة للنية أنها: «إرادة تتعلق بإمالة الفعل إلى بعض ما يقبله، لا بنفس الفعل من حيث هو فعل»⁽²⁾.

ج- الخروج من المضايق حماية للامتثال: هو مجال الفتوى دون القضاء. ولا خلاف بين المسلمين في تحريم الحيل غير المشروعة. أما ما يُبقى للتشريع امتثالاً وحرمة لقاعدة إذا ضاق الأمر اتسع، فإنه معتبر فيها؛ إذ ما هي إلا مخارج من المضايق التي طالها غبشٌ حاجب⁽³⁾. وإن هي إلا ما خلّص من محرم ولم يوقع في إثم، إبقاءً لحرمة الشريعة في نفوس ضعاف المكلفين يمثلونها ويطيعونها. ف«من تأمل أحكام الشرع وجد المعاملات كلها بهذه الصفة.. فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يكره في الحقيقة حيل الشرع، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل»⁽⁴⁾.

ثالثاً: الامتثال في السكوت الشرعي والفرار التشريعي

لا نريد لما توصلنا إليه من مقارنة أن يُهدر في نقاط ممزّعة؛ لذلك نود أن يُتوجّج باختبار خفيف على مفهوم الغياب؛ أي: كيف يقع الامتثال في المنظومتين في غياب التشريع المنصوص؟

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي - باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، رقم: 1.

2 - شهاب الدين أحمد، القرافي، الأمنية في إدراك النية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م)، ص 9.

3 - هي ما إطلاق غير الحنفية. وأما ما يذكر من مخالفة الجمهور للحنفية في الأخذ بها، فإنها مشاحاة اصطلاح آيل إلى وفاق. فابن القيم - رحمه الله - المتشدد في إنكارها قد اعتبر كثيراً منها؛ ومن ذلك مثلاً قوله: إن حيلة الخلع مخرج شرعي سليم، وأن لها عشرة وجوه تبررها وتفضلها على غيرها -، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 4، ص 110.

4 - شمس الدين محمد السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ط 1 (بيروت: نشر دار المعرفة، 1973م)، ج 30، ص 210.



التنوع الغالب في الشريعة هو المظهر الأقوى لشمولها كل المكلفين، ذلك أنهم ليسوا على مستويات متكافئة من حيث القدرة والفهم

وكيف يستوعب النظامان حالات الاختلال التشريعي التي يظهر فيها توتر بين التشريع والمجتمع الذي يسود فيه؟

يعتبر الفراغ القانوني (Legal Gap) قضية محرجة للمنظومة القانونية، حتى إن بعض كبار المنظرين أمثال كلسن Kelsen قد حاول نفياً، مدعياً أنها مجرد مساحة تركها القانون عمداً لتقدير القاضي، وأنها «ليست نقصاً حقيقياً في النظام القانوني، بل مجرد تعبير عن رغبة في تعديل القانون القائم»⁽¹⁾.

لكن أغلب فقهاء القانون المنصفين يقرّون بوجودها، ويرونها قصوراً تشريعياً خالصاً ينبغي سده بتشريعات جديدة، أو بتوسيع دور القاضي. فيؤكد هارت مثلاً، صاحب نظرية الاعتراف السابقة، أن القواعد القانونية تتضمن «منطقة ظل لا يمكن حسمها إلا عبر سلطة تقديرية للقاضي»⁽²⁾. ومعنى هذا أن الفراغ القانوني لا يُملأ إلا بقرار من السلطة، حتى وإن اتخذ شكلاً تفسيريّاً، مما يُبقي الشرعية محصورة في البعد المؤسسي؛ بحيث لا يرتفع الفراغ التشريعي إلا بتضخم في سلطة القضاة.

أما رونالد دوركين فقد رفض فكرة الفراغ التشريعي بمعناها الذي يفترض أن القاضي ينشئ القانون من العدم، ويرى أن النظام القانوني لا يتكون من قواعد فحسب، بل يضم أيضاً مبادئ قانونية تشكل جزءاً من بنيته، فيمكن بها للقاضي أن يجد الحل الصحيح حتى في الحالات الصعبة، وأن معالجة قصور النصوص القانونية لا يمكن فهمها خارج ما يسميه الأخلاق الداخلية للقانون⁽³⁾.

إن من يقابل بين هذين التوجيهين المذكورين لا يجد ما بينهما إلا خلافاً لفظياً، فالفكرة والاعتراض عليها كلاهما من داخل بنية القضاء. ولعل قضية الفراغ التشريعي هي الدليل من

1 - Kelsen Hans, Pure Theory of Law, 2nd ed, (Clark, New Jersey: The Law Exchange., LTD. 2005(, pp. 246247-.

2 - Hart H.L.A, The Concept of Law, 2nd ed., (Oxford: Clarendon Press, 1994(, p: 134.

3 - Dworkin Ronald, Law's Empire (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986(, pp. 239240-.

طريق البرهان بالخلف على أن المنظومة القانونية بكل نظرياتها المتنوعة ليست سوى بناء لفظي ربح لبنية ضيقة أحادية.

وإذا كانت منظومة التمييز بين الفتوى والقضاء تنفي هي أيضاً وجود فراغ في التشريع، فليس وفق النظر الذي اعتمده كلسن، بل بسبب تكامل الأبعاد الأخلاقية الثلاثة الأنفة. وأول تلك المخالفة أن هذه المنظومة تسمي ذلك النطاق عفوًا، كما يرد من عبارات بعض الفقهاء، ويوثر أغلبيهم استعمال مفهوم السكوت إيثارًا للتعبير الوارد في الحديث النبوي أن رسول الله ﷺ قال: (إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهُكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَغَفَلَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبَحْثُوا عَنْهَا)⁽¹⁾.

فهي منطقة سكوت شرعي غير شاغرة، وهي مجال لحركة الفتوى وانتعاشها، بل من الوقائع ما يعتبر السكوت فيها بيانًا معتبرًا للمكلف، ويفسر دائمًا لصالحه، وفي الحديث أيضًا: (إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ، فَحَرَّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ)⁽²⁾. ولقد لفت ابن القيم بصدد الحديث إلى مكنن الفرق بين المنظومتين، فقال: «فإذا كان هذا فيمن تسبب إلى تحريم الشارع صريحًا بمسألته عن حكم ما سكت عنه، فكيف بمن حرم السكوت عنه بقياسه وبرأيه؟»⁽³⁾.

فالسكوت في منظومة تمييز الفتوى من القضاء إذن لا يعني عدم وجود حكم، بل هو إتاحة المجال لتكييفه وفق الظروف والأحوال، بما يحقق المصلحة ويزيل المفسدة. وبذلك يكون مفهومًا لمرونة أكبر ولقدرة أشمل على احتواء فروق الحالات الفردية والجماعية الخاصة، من غير توسيع السلطة التقديرية للقضاء، التي لا ينجم عنها إلا تضخم تشريعي بنتائج عكسية، وهي عدم الامتثال المطلق.

فيكفي ثمره للتمييز بين السكوت الشرعي والفراغ القانوني الفصل الجوهري الحاسم بين الإثم والجرم؛ فمن الأثام ما لا يعاقب عليها القانون، كما في الشريعة آثام من غير عقوبة منصوبة؛ فهي مسكوت عنها، لكنها ثابتة لا خلاف فيها.

1 - أخرجه الدارقطني بهذا اللفظ في «سننه» كتاب المكاتب، الرضاع، رقم: 4396، ج 5، ص 325.

2 - أخرجه البخاري بهذا اللفظ، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، برقم: 7289، ج 9، ص 95، ومسلم في كتاب الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، برقم: 2358، ج 7، ص 92.

3 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 185.

وإن ذلك مما نستطيع أن نختبره من خلال أمثلة تطبيقية، فنمثل تمثيلاً لا نجاوز فيه موضع الشاهد بنموذجين متناقضين في سياقهما، وهما: ظاهرة الصورية القانونية في أفريقيا، وتشريع المثلية الجنسية في المجتمعات الغربية، فهما مثالان قويان في اختبار نجاعة المنظومتين؛ إذ الأول مثال قوي لامثال خارج التقنين، والثاني لتقنين من غير امثال.

1- ظاهرة الصورية القانونية في التشريعات الأفريقية المعاصرة

إن هذه الظاهرة شاهدة على حدود المنظومة القانونية في تحقيق الامثال؛ إذ آل إصرار التشريع الاستعماري على التقنين إلى صورية هجينة في تشريعات معظم دول أفريقيا جنوب الصحراء، بحيث تتساكن قوانين المحاكم المعطلة وقوانين الأعراف النافذة⁽¹⁾.

فما لم يستوعبه العقل الأوروبي أن لا شيء وضعي في العقل الأفريقي؛ إذ كل القواعد مقدسة. بل لا يعترف المجتمع الأفريقي بتنوع العرف، من قبيل تمييز عرف ديني من آخر مدني أو عرف أخلاقي من مهني. ولقد توقف بعض علماء الأنثروبولوجيا باستغراب عند ذلك الالتزام الزائد الذي تلزمه الجماعات والأفراد في المجتمعات الأفريقية تجاه العرف السائد، ف«...كم مرة نسمع متهمًا» أسود «يدفع عن طواعية تعويضات يُطالب بها، بعلّة أنه تسبّب في مرض شخص آخر أو موته، أو لمجرد أنه كان على خلاف معه بسبب أو إهانة. وإن ذلك يتم أحيانًا حتى وإن كان يبرئه الحكم المعاكس عن المحكمة الأوروبية»⁽²⁾.

ومن الأمثلة الكاشفة فشل المشرع الاستعماري، كما كان الحال في المستعمرات البلجيكية، في منع تعدد الزوجات على الرغم من سنّ عدد من النصوص الزجرية التي أبقى عليها المشرع الوطني بعد الاستعمار⁽³⁾؛ إذ يلحظ أنه حيثما كان محظورًا إلا تزايد الإقبال عليه، من غير توجس عقاب؛ إذ صار يعقد بمسميات جديدة كمسمى الاتحاد الزوجي «bureaugamie»⁽⁴⁾.

1 - Matala-Tala, Léonard. L'ineffectivité du droit positif en Afrique subsaharienne (Ireneel/ Université de Lorraine) | N° 31 2/ 2013 | pages 239 à 260 ISSN 12909653- DOI 10.3917/civit.031.0239

2 - R.-P. Tempes, La Philosophie Bantoue, (Paris, Présence Africaine, 1949), p. 20.

3 - كما في بوروندي والكونغو / كينشاسا ورواندا / بمرسوم 25 يوليو 1948 المتعلق بالزواج الأحادي من السكان الأصليين. وتدابيره التنفيذية، وبصراحة المرسوم الصادر في 25 يوليو / تموز 1948 بشأن الزنا والجمع بين زوجتين، والمرسوم الصادر في 4 أبريل / نيسان 1950 الذي يحظر تعدد الزوجات.

4 - Vincent Kangulumba Mbambi, Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification: le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne. (Cahiers de Droit, vol. 46, n 12-, mars-juin 2005, p. 328. (2005) 46 Les Cahiers de Droit) URI: <https://id.erudit.org/id.erudit/043841ar>. DOI: <https://doi.org/10.7202043841ar>



أما منظومة الفقه الإسلامي، فإنها لم تدمج المفتي والقاضي في وظيفة واحدة، وإنما فصلت بينهما

وعموماً، فالمجتمعات الأفريقية تستند في تعدديتها إلى مبدأ «الوجود المتزامن ضمن نفس النظام القانوني لقواعد قانونية مختلفة تنطبق على حالات متطابقة»⁽¹⁾.

وإن هذا التعدد هو ما استوعبته منظومة تميز الفتوى من القضاء

الإسلامية، لما تعرفت عليها تلك المجتمعات، فأسهمت في تشذيبها وتهذيبها بإدماج تلك الأعراف المحلية في صلب منظومتها التشريعية، بعد أن قبلت منها وأنكرت، علماً بأن دخول المسلمين البلاد الأفريقية لم يكن من غير توجس، لكن سلاسة التقبل حصلت ببناء ثقة، لما لم تحرم شريعة الفطرة الأفريقي مما جبل عليه، فنجم عن ذلك قبول وتأثر من الجانبين⁽²⁾.

2- تشريع المثلية الجنسية في المجتمعات الغربية

هذه القضية من أوضح شواهد تنافر التقنيين والامتثال، بعد إصرار كثير من الدول الغربية والمجتمعات التي تعتبر مزدهرة، وفق المعايير الاقتصادية، على تشريع المثلية الجنسية⁽³⁾. غير أن ذلك التمكين التشريعي جعل المثلية مجرد تقنين لم يكسب أية حقوق؛ إذ تبذل الحركات المثلية جهداً ضخماً لفرض الاعتراف، وهو ما يدل على حاجة مستمرة إلى التثبيت الخارجي للهوية، على الرغم من مكسب التقنين. ولقد عبّر عالم الاجتماع آلان تورين Alain Touraine عن هذه المفارقة بأن كل هوية تبالغ في طلب الاعتراف، إنما يعكس ذلك في كثير من الأحيان أزمة ثقة بالذات الجماعية وخوفاً من الذوبان الثقافي⁽⁴⁾.

1 - H. Moutouh, Pluralisme juridique, in Dictionnaire de la culture juridique, dir. D. Allan et S. Rials, Paris, Lamy, PUF, 2003, p. 1159.

2 - فيصل محمد موسي، موجز تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر (منشورات الجامعة المفتوحة طبعة 1997م)، ص 97 وما بعدها.

3 - هي الشذوذ الجنسي في حقيقة تسميتها، ولكن احتفظنا بالتسمية التي لم تعد هي الأخرى تروق هذه التقنيات؛ لما كان المعنى واضحاً، وتجنبنا المشاحة في مصطلح معناه لا يختلف.

4 - Alain Touraine, La fin des sociétés, chap. 4, Égaut et différents, Paris: Seuil, 2013, p 511.



السكوت في منظومة تمييز الفتوى من القضاء لا يعني عدم وجود حكم، بل هو إتاحة المجال لتكييفه وفق الظروف والأحوال، بما يحقق المصلحة ويزيل المفسدة

ولقد صار يفسر هذا الحرج في نظريات الامتثال السابقة بأن القانون أحياناً قد يكتفي بالتسامح في بعض الأفعال الخاصة دون تحويلها إلى حقوق⁽¹⁾. فغداً ما يُفترض فيه أن يكون انتصاراً تشريعياً يرضي بعض الأفراد، مجرد تقنين كاشف عن توتر بين التشريع والمجتمع؛ إذ لا يكفل القانون وحده الشرعية الاجتماعية أو الاعتراف القيمي

الكامل. ولقد أنصف دينين Patrick Deneen

في نقده لليبرالية، حين أكد أن فرض الحقوق عبر التشريع دون توافق ثقافي لا يؤدي إلا إلى انفصال بين الدستور والمجتمع⁽²⁾.

ولقد كان هارت - الذي توقفنا ملياً عند نظريته في الامتثال - مصدراً مباشراً للفصام النكد بين التقنين والبنية الأخلاقية في موضوع تشريع المثلية. فهو طرف في الجدل القانوني الأول، و المشهور بـ«جدل هارت - ديفلين» حول العلاقة بين القانون والأخلاق⁽³⁾. وهو الذي انتهى قسراً بتغليب فكرة هارت عن حماية الحرية⁽⁴⁾ على فكرة ديفلين بخصوص حفظ النظام⁽⁵⁾.

فذلك الترجيح الذي نجم عنه الفصام بين منظومة التشريع الغربية والمشتك الأخلاقي، هو

1 - Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, (p. 35).

2 - Deneen, Patrick J., *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, 2018, (p64).

3 - يراجع هذا النقاش القانوني موجزاً في:

Daniel Borrillo, Dominique Colas. *L'Homosexualité de Platon à Foucault: Anthologie critique*. PLON, 2005, Evelyne Pisier, 25-19765-259-. fflal-01225128f p477475-

4 - شدد هارت في مراقبته على أن مجرد الخوف من تهديد التماسك الاجتماعي لا يبرر تدخل الدولة بالتجريم، وأن ذلك التدخل يصبح تعسفاً ماساً بالحقوق الفردية التي يفترض أن تكون حمايتها سبباً في وجود الدولة نفسها. تراجع الفكرة في كتابه الذي ظهرت طبعته الأولى سنة 1963 ويعتبر طليعة الكتابات المشرعة للمثلية:

-Hart, H. L. A. (1963). *Law, Liberty and Morality*. Stanford: University Press, 1971 (pp. 5152-).

5 - كانت تقوم حجة اللورد باتريك ديفلين، كما وسعها لاحقاً في كتابه الذي نشر إليه، على أن دور القانون هو الحفاظ على التماسك الاجتماعي الذي يعتمد أساساً على الأخلاق العامة المشتركة. ولما كانت العلاقات الجنسية الشاذة تهديداً بتقويض تلك الأخلاق، فإنه يلزم الإبقاء على التجريم. يراجع في ذلك:

-Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals*, London, Oxford University Press, 1965).

ما كان من نتائجه غير المتوقعة أن بعض دول أوروبا الشرقية المنضمة إلى الاتحاد الأوروبي - خاصة بولندا والمجر وسلوفاكيا - التي يفترض فيها الالتزام النصي بمنظومة حقوق تتعارض مع موروثها الديني والثقافي، قد صارت ترفض مجتمعاتها علناً تشريع المثلية. وهو ما كشف عنه تقرير رسمي للاتحاد الأوروبي من أن أكثر من 100 بلدية في بولندا قد أعلنت نفسها «مناطق خالية من أيديولوجيا المثلية» بين عامي 2019 و2020، في مقاومة صريحة لقانون مفروض⁽¹⁾. فهذا الإعلان ليس مجرد مؤشر إحصائي، بل هو دليل قاطع على حدود المنظومة القانونية لما اختارت الاستقلال عن البنية الأخلاقية.

لذلك، فإن منظومة تمييز الفتوى من القضاء لن تُضطر إلى تقنين مماثل، بسبب الانسجام والاندماج التام فيها بين التشريع والبنية الأخلاقية. ولئن كانت قضية المثلية تحتاج إلى تفصيل مطول ودقيق ومتشعب، فإن ذلك لا يمنع من إشارة في سياق التمييز بين فاعلية المنظومتين موضوع الدراسة. وأول ذلك أن هذه المنظومة تؤثم الفعل لا الميل. ثم إن آيات القرآن الكريم، وإن لم تنص على العقوبة التفصيلية فإنها مغلفة معظمة لشناعة الذنب المقترف⁽²⁾. فالعناية بالعقوبة وما يثار بصدها من اختلاف في التقدير الفقهي⁽³⁾، هو محض تفصيل لأصل التأثيم المختلف عن مجرد التجريم؛ إذ هو الأصل الذي كانت تجمع عليه الديانات السماوية الثلاث. بينما لم تعد تتمسك به غير منظومة الفقه الإسلامي بعد أن خضعت الديانتان اليهودية والمسيحية. وليس ثبات المنظومة الفقهية عائداً إلى اختيار من مقاومة، وإنما هو راجع - كما أشرنا - إلى تماسك الحكم الجامع الذي يراعي الحالات، بسبب التمييز بين الفتوى والقضاء. بحيث لا يكون الحكم موحداً جامداً، بل فيه تفصيل يميز الميل من الفعل، والاضطراب الطبيعي من السلوك الإرادي، فتتجاوز هذه المنظومة الجدل عن أصل المثلية من طبع أو اكتساب.

1 - European Parliament. (2021, March 11). Parliament declares the EU an LGBTIQ Freedom Zone. European Parliament News. Retrieved March 11, 2021. From <https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20210304IPR99219/parlament-oglasza-ue-szrefa-wolnosci-dla-osob-lgbtqi>.

2 - علماً بأن الآيات الكريمة (كما في سور: الأعراف، آية 81. الشعراء، آية 155. النمل، آية 55. العنكبوت، آية 29) قد جعلت الإثم على الفاعل قبل المفعول؛ لأن خطاب قوم لوط بالسبق إلى هذا الإثم والعدوان يشملهم. وهذه مسألة تحتاج إلى أكثر من هذه الإشارة.

3 - مع ورود الحديث في غير الصحيحين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به). والحديث أخرجه الحاكم بهذا اللفظ، في كتاب الحدود، يقتل من شتم النبي ﷺ، برقم 8139، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وله شاهد، ج 4، ص 355. وكذلك ورد عند أصحاب السنن - النسائي والترمذي وأبي داود، وغيرهم مختصراً ومطولاً.

ولعل في الأسوة النبوية ما يُجمل كل ذلك النسق الأخلاقي، فقد ورد من حديث المخنث⁽¹⁾ أنه كان مأذوناً في الدخول على النساء، باعتباره معذوراً لا يد له في أصل خلقته، وأنه من غير أولي الإربة. لكن لما انتقل الميل إلى الفعل المهدد للبنية الأخلاقية حُجب من غير إهدار كرامته. فالقدوة لم ينهه بنفسه، بل نبه نساءه بإخباره حفظاً لكرامته. فهذه سنة تقريرية دقيقة منبهة إلى قيمتها الأخلاقية.

وإن هذا النظر الجامع هو ما ورثته منظومة تمييز الفتوى من القضاء. فندع علماً من أعلام الفقهاء يفصح عن منهجها في القضية نفسها، قال القاضي أبو بكر بن العربي: «أنكره (أي وجود الخنثى) قوم من رؤوس العوام، فقالوا: إنه لا خنثى؛ فإن الله تعالى قسم الخلق إلى ذكر وأنثى، قلنا: هذا جهل باللغة وغباوة عن مقطع الفصاحة، وقصور عن معرفة سعة القدرة؛ أما قدرة الله تعالى فإنه واسع عليم. وأما ظاهر القرآن فلا ينفي وجود الخنثى؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: جزء من الآية 49]، فهذا عموم فلا يجوز تخصيصه؛ لأن القدرة تقتضيه. وأما قوله: ﴿يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 49-50]. فهذا إخبار عن الغالب في الموجودات، وسكت عن ذكر النادر لدخوله تحت عموم الكلام الأول، والوجود يشهد له، والعيان يكذب منكره. وقد كان يقرأ معنا برباط أبي سعيد علي الإمام الشهيد من بلاد المغرب خنثى ليس له لحية، وله ثديان، وعنده جارية، فربك أعلم به، ومع طول الصحبة عقلني الحياء عن سؤاله...»⁽²⁾.

فهذا منهج هذه المنظومة ورسالتها في حفظ كرامة الإنسان، كل إنسان، ما لم يتخذ إليه هواه، فيصح فيها الامتثال من المبتلى نفسه بمراعاته حسب الحالات، لكنه لا يصير حاكماً⁽³⁾.

1 - الحديث عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان يدخل على أزواج النبي ﷺ مخنث، فكانوا يعدونه من غير أولي الإربة، قال فدخل النبي ﷺ يوماً وهو عند بعض نساته وهو ينعت امرأة قال: إذا أقبلت أقبلت بأربع، وإذا أدبرت أدبرت بثمان، فقال النبي ﷺ: ألا أرى هذا يعرف ما هاهنا لا يدخلن عليكن، قالت فحجبهوه). أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب السلام، باب منع المخنث من الدخول على النساء الأجانب، رقم 2181، ج 7، ص 11.

2 - أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط 1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج 4، ص 89.

3 - يحتاج إيضاح المسألة وفق منظار التمييز بين الفتوى إلى أكثر من هذه الإشارة المقتضبة، التي ألجأت إليها ضرورة التقيد بموضع الشاهد. غير أنها موضوع بحث تفصيلي مستقل بحول الله.

خاتمة:

نستطيع بعد هذه المقارنات البينية أن نستنتج مطمئنين أن الفارق المركزي بين المنظومتين هو في اعتبار الإنسان ومراعاته. وهو استنتاج وإن كان صادمًا للمنظومة القانونية، التي تعتقد اعتقادًا راسخًا أنها بطابع إنساني خالص، لكنها في الحقيقة ليست إلا بطابع اجتماعي مهووس بالضبط، وإن بين الطابعين بوئًا.

فقد أظهر سبر المنظومتين معًا على معايير الأبعاد الأخلاقية الثلاثة المشكلة لعناصر كل صناعة تشريعية، أن الامتثال التشريعي الكامل لا يتحقق إلا في المجتمعات التي تتكامل فيها الأبعاد الثلاثة. ولقد تكشف حدود نظريات الامتثال في المنظومة القانونية، لما انحصرت في مفهوم الشرعية المؤسسية بربطها التبسيطي للامتثال بمجرد إدراك العدالة الإجرائية، وهو ما لا يعسف في القضايا القيمة الكبرى، وليس يسهل على رواد هذا التوجه تمثل مكن الخلل إلا بالاطلاع على ما تفتحه الشرعية المركبة للفقه الإسلامي، وفق قاعدة التمييز بين الفتوى والقضاء، من آفاق منهجية وإجرائية. فقد احتوى على هندسة مؤسسية دقيقة لتنظيم مصادر الشرعية، مع توفير آليات تكييف وتدرج يحقق توافقًا أكبر حين مواجهة الفوارق الثقافية والاجتماعية. فهذا النموذج يتجاوز الثنائيات الغربية التي تقابل بين الخوف والمنفعة، أو بين القانون والعرف.

ثم إن هذه المقابلة بسبب ما كشفت عنه من قوة تفسيرية في المنظومة الفقهية الإسلامية، لتدعو إلى دراسته وخدمته بمنهج الفروق وليس بمنهج التقريب. فتماسك قاعدة تمييز الفتوى من القضاء وقوتها التفسيرية لا تجليهما إلا حالات الاستعصاء، كما في مثال الصورية القانونية أو التقنين المتعسف. وهذا مجال آخر لبحوث أخرى إن شاء الله.

لائحة المراجع

● المراجع العربية

- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. ط2، بيروت، دار الفكر، 1397هـ-1977م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. جامع الترمذي. تحقيق أحمد شاكر، ط2، القاهرة: نشر مصطفى الحلبي، 1398هـ.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك. البرهان في أصول الفقه. تحقيق د عبد العظيم الديب، ط2، القاهرة: دار الأنصار، 1400هـ.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ-1990م.
- ابن حسين، محمد بن علي. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية. بهامش (الفروق للقرافي)، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الخطاب، أبو عبد الله محمد. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، 1398هـ.
- الدارقطني، أبو الحسن علي. سنن الدارقطني. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ-2004م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق، عادل محمد - عماد عباس، ط1، القاهرة: دار التأصيل، 1436هـ-2015م.
- الدردير، أبو البركات أحمد. الشرح الكبير على مختصر خليل. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د. ت.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد. المقدمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيّات. تحقيق محمد حجي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م.
- السرخسي، أبو بكر محمد. أصول السرخسي. تحقيق أبو الوفا الأفغاني، ط1، بيروت: نشر دار المعرفة، 1973م.
- السرخسي، أبو بكر محمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1409هـ-1989م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق عبد الله دراز، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ-1991م.



- الشربيني، الخطيب أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار إحياء التراث، 1352هـ-1933م.
- الشعراني، عبد الوهاب. الميزان الكبرى. دار الفكر، د.ت.
- ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين). ط2، بيروت: دار الفكر، 1412هـ-1992م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. بدراسة محمد الطاهر الميساوي، ط1، البصائر للإنتاج العلمي، 1998م.
- ابن العربي، أبو بكر المعافري المالكي. أحكام القرآن. تحقيق علي محمد البجاوي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- العسقلاني، أحمد بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، السعودية: دار الإفتاء، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد. المستصفى من علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ-1995م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تحقيق وتعليق أحمد فريد المزبد، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ-2004م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد. الأمنية في إدراك النية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد. أنوار البروق في أنواء الفروق. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. ط2، بيروت: دار الفكر، 1397هـ-1977م.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج. الجامع الصحيح. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار

إحياء التراث العربي، د.ت.

- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- موسى، فيصل محمد. موجز تاريخ أفريقيا الحديث والمعاصر. ط1، منشورات الجامعة المفتوحة، 1997م.

● المراجع غير العربية:

- Alland, Denis, and Stéphane Rials, dirs. *Dictionnaire de la culture juridique*. Paris: Lamy/PUF, 2003.
- Borrillo, Daniel, and Dominique Colas. *L'Homosexualité de Platon à Foucault: Anthologie critique*. Paris: PLON, 2005.
- Deneen, Patrick J. *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- Deneen, Patrick J. *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- Devlin, Patrick. *The Enforcement of Morals*. London: Oxford University Press, 1965.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1986.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- European Parliament. "Parliament Declares the EU an LGBTIQ Freedom Zone." *European Parliament News*. March 11, 2021.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Fuller, Lon L. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press, 1964.
- Hart, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*. Stanford: Stanford University Press, 1971.
- Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Kelsen, Hans. *Pure Theory of Law*. 2nd ed, *The Law Exchange., LTD*. Clark, New Jersey 2005,
- Kangulumba Mbambi, Vincent. *Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification: le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne*. *Les Cahiers de Droit* 46, no. 1354-327 : (2005) 2-.

- Matala-Tala, Léonard. "L'ineffectivité du droit positif en Afrique subsaharienne." *Civitas Europa* 31 (2013): 239260-.
- Moutouh, Hugues. *Pluralisme juridique*. In *Dictionnaire de la culture juridique*, dirigé par Denis Alland et Stéphane Rials, 1159. Paris: Lamy/PUF, 2003.
- Tempels, Placide. *La Philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1949.
- Touraine, Alain. *La fin des sociétés*. Paris: Seuil, 2013
- Raz, Joseph. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Tyler, Tom R. "Procedural Justice, Legitimacy, and the Effective Rule of Law." *Crime and Justice* 30 (2003): 283357-.
- Tyler, Tom R. *Why People Obey the Law*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Tyler, Tom R. *Why People Cooperate: The Role of Social Motivations*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1978

الخطاب الحقوقي المعاصر حول المرأة والطفل

مقاربة في فقه الواقع بين الأنساق الأخلاقية
والفقهية والقانونية

د. هشام بوشوش

ملخص

يحلل هذا البحث الخطاب الحقوقي المعاصر المتعلق بالمرأة والطفل في المجتمعات المسلمة، من خلال مقارنة تركيبية تجمع بين الاستدلال الشرعي المقاصدي والتحليل السوسيولوجي النقدي، وينطلق من فرضية مفادها أن هذا الخطاب - حين يستورد في صيغته الليبرالية الكونية دون تفكيك معرفي - لا يقتصر على معالجة مظالم جزئية، بل يسهم في إعادة هندسة البنية الأسرية والقيمية وفق تصور فرداني يفكك الروابط، ويضعف وظائف القوامة، والرعاية، والتنشئة.

ويؤكد البحث أن الشريعة الإسلامية بمنظومتها المقاصدية، تمتلك من المرونة والعمق ما يؤهلها لمعالجة الاختلالات الواقعية دون استلاب قيمى أو تبعية معرفية. الكلمات المفتاحية: القوامة، مقاصد الشريعة، الأسرة المسلمة، الهيمنة الرمزية، الفردانية، حقوق الطفل.

Abstract

This study analyzes the contemporary human rights discourse concerning women and children in Muslim societies through an integrative approach combining purposive (maqāṣid) reasoning in Islamic law and critical sociological analysis. It starts from the hypothesis that when this discourse is imported in its global liberal form without critical unpacking, it does not merely address isolated grievances but contributes to the reengineering of familial and normative structures according to an individualistic model that undermines social bonds and weakens the functions of authority, care, and child-rearing. The study further asserts that Islamic law, through its purposive framework, possesses the flexibility and depth necessary to address real-world imbalances without producing normative alienation or epistemic dependence.

Keywords: Authority (qiwāmah), (maqāṣid al-sharī'ah), Muslim family, symbolic domination, individualism, children's rights.

مقدمة:

شهدت العقود الأخيرة تصاعداً ملحوظاً في الاهتمام بقضايا المرأة والطفل، إلى درجة أصبحت معها هذه القضايا مدخلاً تحليلياً مركزياً لفهم التحولات التي تطال البنى الاجتماعية والقيمية في المجتمعات المعاصرة. ولم يعد تناولها يقتصر على بعدها الجزئي أو الفئوي، بل أضحت ترتبط بإعادة تشكيل أنماط العيش، وإعادة توزيع الأدوار داخل الأسرة، وإعادة تعريف المرجعيات المعيارية التي تؤثر العلاقات الاجتماعية. ويتنزل هذا التحول ضمن سياق عالمي مركب، تتداخل فيه ديناميات الاقتصاد المعولم، والتحولات الثقافية، وتنامي حضور الخطاب الحقوقي بوصفه أحد الأطر المعيارية المؤثرة في تنظيم الاجتماع وإنتاج المعنى.

في هذا الإطار، تكتسب هذه القضايا خصوصية إضافية داخل المجتمعات المسلمة، حيث تتفاعل أنساق مرجعية متعددة، من بينها المرجعية الحقوقية المعاصرة والمرجعية الشرعية، بما تحمله كل منهما من تصورات حول الفرد، والأسرة، وطبيعة العلاقة بين الحقوق والواجبات. ولا يتعلق الأمر بمجرد تباين معياري، بقدر ما يعكس اختلافاً في منطلقات التأطير المفاهيمي ووظائف القيم داخل البناء الاجتماعي. فبينما يتجه الخطاب الحقوقي إلى إبراز مركزية الفرد ضمن نسق معياري كوني، تنطلق الرؤية الشرعية من تصور تكويني يربط بين الحقوق والمسؤوليات ضمن أفق مقاصدي، يجعل من الأسرة وحدة تنظيمية أساسية في تحقيق التوازن الاجتماعي.

وقد أفرز هذا التفاعل بين الأنساق المعرفية امتدادات متعددة، لم تظل حبيسة النقاش النظري، بل تجلت في مجالات التشريع، والسياسات العمومية، والممارسات التربوية، وكذا في التمثيلات الاجتماعية المرتبطة بأدوار المرأة والطفل ومكانتهما داخل البناء الأسري. كما يلاحظ أن بعض المفاهيم الحقوقية يتم تداولها في سياقات مغايرة لسياقات نشأتها، مما يطرح سؤال ملاءمتها وإمكان إعادة تأويلها في ضوء الخصوصيات الاجتماعية والثقافية، وهو ما يستدعي مقارنة تحليلية تستحضر شروط إنتاج المفاهيم ومجالات تداولها.

ينطلق هذا البحث من وعي بوجود اختلالات واقعية تمس أوضاع المرأة والطفل في بعض السياقات، كما يأخذ بعين الاعتبار ما قد يعتري الممارسة الاجتماعية من انحرافات في تنزيل القيم الدينية أو الأعراف. غير أن معالجة هذه الاختلالات تطرح إشكالاً منهجياً يتعلق بطبيعة الأطر المرجعية المعتمدة في الفهم والإصلاح: هل يتم ذلك عبر تفعيل آليات الاجتهاد المقاصدي



بينما يتجه الخطاب الحقوقي إلى إبراز مركزية الفرد ضمن نسق معياري كوني، تنطلق الرؤية الشرعية من تصور تركيبى يربط بين الحقوق والمسؤوليات ضمن أفق مقاصدي

في ضوء فقه الواقع، بما يسمح بقراءة السياقات واستحضار المآلات؟ أم من خلال تبني نماذج تفسيرية جاهزة قد لا تستوعب تعقيد البنيات الاجتماعية والثقافية المحلية؟

من هذا المنظور، لا يُنظر إلى الخطاب الحقوقي بوصفه كتلة واحدة أو اتجاهًا أحاديًا، بل باعتباره مجالًا متنوعًا تتداخل فيه مستويات معيارية وسياسية وثقافية، ويؤثر بدوره في إعادة تشكيل بعض التصورات الاجتماعية بشكل تدريجي، عبر آليات متعددة تشمل اللغة،

والتشريع، ووسائل التنشئة. وهو ما يستدعي تحليلًا يتجاوز منطق المفاضلة أو التقابل، نحو فهم دينامية التفاعل بين المرجعيات المختلفة، ورصد أثارها على وظائف الأسرة وأدوارها في الرعاية والتنشئة والتنظيم.

بناءً على ذلك، تتمحور إشكالية البحث حول كيفية تموضع الخطاب الحقوقي المعاصر في معالجة قضايا المرأة والطفل داخل المجتمعات المسلمة، ومدى قدرته على الاندماج ضمن أفق إصلاحي يستحضر الخصوصيات القيمية والاجتماعية، في مقابل نماذج تفسيرية قد تعيد صياغة بعض البنى الاجتماعية بصورة لا تنسجم مع توازنها الداخلية.

منهج البحث: يهدف هذا البحث إلى مقارنة هذه الإشكالية من خلال تحليل تكاملي يجمع بين الاستدلال المقاصدي، والتحليل السوسيولوجي، والمقاربة القانونية، في أفق بناء فهم مركب يستحضر فقه الواقع كإطار ناظم للتفاعل بين الأنساق الأخلاقية والفقهية والقانونية، بما يسمح بإنتاج قراءة تفسيرية أكثر قدرة على استيعاب التحولات المعاصرة، واقتراح مسارات إصلحية تراعي تعقيد السياق وتحافظ على تماسك البناء الاجتماعي.

خطة البحث:

تتضمن مقدمة، ثم أربعة مباحث، تلحقها خاتمة، ففهرس للمراجع، وهي على النحو الآتي:

المبحث الأول: تحولات القيم للأسرة المسلمة وفق المنهج المقاصدي للشريعة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المنهج المقاصدي وتحولات الأسرة المسلمة.

المطلب الثاني: الديناميات الاجتماعية للنص الشرعي: السياق والمآلات.

المطلب الثالث: المقاصد الكلية للشريعة كآلية لضبط الفعل الاجتماعي.

المطلب الرابع: تحولات القيم والمرجعيات في الأسرة المسلمة.

المبحث الثاني: القوامة بين التكليف الشرعي والخطاب المعاصر

ويحوي أربعة مطالب:

المطلب الأول: القوامة في سياق الفردانية المعاصرة.

المطلب الثاني: إعادة قراءة القوامة في الخطاب المعاصر: بين التكليف الشرعي والتحولات الرمزية.

المطلب الثالث: القوامة بين البعد التعبدية وإعادة التشكيل الرمزي.

المطلب الرابع: نزع القوامة من نسقها التعبدية وإعادة تشكّل المعنى المعياري.

المبحث الثالث: المساواة بين التمايز والتمييز

ويضم ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التمايز في التصور الشرعي.

المطلب الثاني: عمل المرأة بين المرجعية الشرعية والهيمنة الرمزية المعاصرة.

المطلب الثالث: عمل المرأة بين التكامل المقاصدي وضغوط سوق العمل النيوليبرالي.

المبحث الرابع: الرقمنة والخطاب الحقوقي: إعادة تشكيل السلطة الأسرية في ضوء التحولات

السوسيولوجية

الخاتمة

فهرس المراجع

والله من وراء القصد

المبحث الأول: تحولات القيم للأسرة المسلمة وفق المنهج المقاصدي للشريعة

المطلب الأول: المنهج المقاصدي وتحولات الأسرة المسلمة

يندرج تناول تحولات الأسرة المسلمة ضمن إطار منهجي يقوم على استحضار المقاربة المقاصدية في تفاعلها مع معطيات الواقع، بما يسمح ببناء قراءة مركبة تتقاطع فيها الأبعاد الشرعية والسوسيولوجية والقانونية. وفي هذا الأفق، يُنظر إلى النصوص المؤسسة في القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارها حاملة لدلالات معيارية مفتوحة على الاجتهاد، تُفهم في ضوء سياقاتها ومقاصدها، وليس فقط ضمن حدود دلالاتها الحرفية. ويتيح هذا التصور إعادة وصل الأحكام بغاياتها الكلية، بما يجعلها أكثر قدرة على التفاعل مع التحولات الاجتماعية دون الإخلال بمنظومتها المرجعية⁽¹⁾.

ضمن هذا الإطار، يكتسب فقه الواقع وظيفة مركزية؛ إذ يوفر آلية منهجية لقراءة السياقات الاجتماعية والثقافية التي تنتظم فيها قضايا المرأة والطفل، ويربط بين استنباط الحكم الشرعي واستحضار شروط تنزيله ومآلاته. ومن خلال هذا الربط، تصبح المقاربة المقاصدية أداة لتحليل دينامية تتجاوز الفصل بين الثابت والمتغير، لتبحث في كيفية انتظامهما داخل نسق اجتماعي متحول، تتداخل فيه التحولات القيمية مع التغيرات المؤسسية وأنماط العيش.

كما يوجّه هذا المنظور العناية نحو آثار الأحكام ونتائجها العملية داخل البنية الاجتماعية، بما ينسجم مع المقصد القرآني في التيسير ورفع الحرج⁽²⁾، كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (سورة النساء آية 28). وفي هذا السياق، تتعزز أهمية استحضار المقاصد الكلية للشريعة - حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال - بوصفها إطارًا توجميًا يساهم في ضبط العلاقة بين المعايير الشرعية ومتطلبات التنظيم الاجتماعي، ويؤطر السعي نحو تحقيق العدالة وصون كيان الأسرة وحماية الفئات الأكثر هشاشة.

ويتقاطع هذا التوجه مع ما قرره علماء أصول الفقه، وفي مقدمتهم الإمام الشاطبي، من اعتبار الشريعة نظامًا يروم تحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم، بما يعكس طبيعتها بوصفها نسقًا قيميًا موجّهًا للفعل الاجتماعي، وليس مجرد بنية نصية مغلقة. ويعيد هذا الفهم

1 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ط2 (القاهرة: دار الفكر العربي، 2016م)، ج1، ص112.

2 - محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط1 (الرياض: دار التراث، 2020م)، ج1، ص55.



يسهم هذا التكامل بين الأصول الفقهية والتحليل السوسيولوجي والمقاربة القانونية في إنتاج تصور أكثر تماسكا لمعالجة قضايا المرأة والطفل

إدراج الاجتهاد ضمن أفقه الوظيفي، المرتبط
بقدره الأحكام على الاستجابة لتعقيدات
الواقع وتنوع تجلياته.

من زاوية سوسيولوجية، يتيح هذا الإطار
تحليل كيفية تفاعل الأفراد والمؤسسات مع
القواعد المنظمة للعلاقات الأسرية، ورصد
أنماط التلقي والتأويل داخل المجتمع، خاصة
في ظل التحولات التي يعرفها السياق المغربي.
كما يسمح بفهم الكيفية التي تعاد بها صياغة
بعض الأدوار والتمثيلات المرتبطة بالمرأة

والطفل، في ضوء التغيرات الثقافية والاقتصادية، دون عزل ذلك عن البنية القيمية التي تمنح
لهذه الأدوار معناها الاجتماعي⁽¹⁾.

وعلى المستوى الإجرائي، تستثمر جملة من القواعد الأصولية - مثل اعتبار المآلات، ورفع
الحرج، وسد الذرائع، والتقدير المصلحي - بما يضمن أن تظل المعالجة منفتحة على التعقيد
الواقعي، وقابلة للترجمة ضمن سياسات وتدابير عملية. ويسهم هذا التكامل بين الأصول
الفقهية والتحليل السوسيولوجي والمقاربة القانونية في إنتاج تصور أكثر تماسكاً لمعالجة قضايا
المرأة والطفل، يستوعب تداخل الأنساق المعيارية بدل اختزالها في تقابلات حادة.

بهذا المعنى، يشكّل المنهج المقاصدي، في تفاعله مع أدوات علم الاجتماع، إطاراً تحليلياً قادراً
على استيعاب تحولات الأسرة المسلمة، من خلال وصل النص بالواقع، وربط القاعدة بمآلاتها،
وبناء فهم يتجه نحو تحقيق التوازن داخل البنية الاجتماعية في سياق معاصر يتسم بتعدد
المرجعيات وتسارع التحولات⁽²⁾.

1 - أبو حامد الغزالي، المنهاج في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (بيروت: دار الفكر، 2018م)، ص 87.
2 - نادية بلحاج، المرأة والطفل في المجتمع المغربي: منظور سوسيولوجي شرعي (الدار البيضاء: مطبعة الفراهيدي، 2021م)، ص 93.

المطلب الثاني: الديناميات الاجتماعية للنص الشرعي: السياق والمآلات

يعد استحضار السياق أحد المرتكزات المنهجية في المقاربة المقاصدية؛ إذ يوجّه فهم النصوص الشرعية نحو إدراك شروط إنتاجها ودوائر اشتغالها داخل الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نزلت فيه. ولا يقتصر هذا الاستحضار على البعد التفسيري، بل يتجاوز ذلك ليشكل أداة تحليلية تمكن من وصل الدلالة النصية بوظيفتها الاجتماعية، بما يحد من القراءات التجريدية التي تفصل الأحكام عن مجالات تنزيلها. ومن خلال هذا الأفق، يتم التعامل مع المعاني اللغوية والأصولية بوصفها مدخلاً لفهم بنية الخطاب الشرعي، في تفاعلها مع الوقائع التي استهدفت تنظيمها.

في هذا الإطار، يبرز فقه الواقع باعتباره وسيطاً منهجياً بين النص والواقع، يتيح قراءة القضايا المعاصرة - ومنها قضايا المرأة والطفل - ضمن شبكة من المحددات الاجتماعية والثقافية والمؤسسية. ويسمح هذا المنظور بإعادة بناء العلاقة بين النص والواقع على نحو دينامي، حيث تفهم الأحكام في ضوء المقاصد التي تؤطرها، كما تقوّم أنماط تنزيلها استناداً إلى شروطها الواقعية. وبهذا المعنى، لا ينفصل فهم المقاصد الكلية للشريعة - حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال - عن تحليل السياقات التي تمنحها قابلية التحقق داخل الاجتماع الإنساني.

كما يفتح هذا التصور المجال أمام قراءة القضايا الراهنة في ضوء تفاعل الأنساق المعيارية، بدل الاقتصار على منطق الإحالة الأحادية. فالمفاهيم المرتبطة بحقوق المرأة والطفل، مثلاً، تعاد مقاربتها عبر مساءلة شروط تداولها، وكيفية تموضعها داخل البنية القيمية المحلية، ومدى انسجامها مع الأدوار الاجتماعية المنوطة بالأسرة. ويستدعي ذلك الانتباه إلى أن عمليات التأويل لا تتم في فراغ، بل تتشكل ضمن علاقات قوة ورهانات مؤسسية وثقافية تؤثر في إنتاج المعنى وتوجيهه.

إلى جانب السياق، تحتل مراعاة المآلات موقعاً محورياً في توجيه الفعل الاجتهادي، من خلال ربط الحكم بنتائجه المتوقعة داخل الواقع الاجتماعي⁽¹⁾. ويسهم هذا البعد في إدماج الاعتبارات العملية ضمن عملية الاستنباط، بما يجعلها أكثر اتصالاً بوظائف التنظيم الاجتماعي. وفي هذا

السياق، يحيل الخطاب القرآني إلى مبدأ التيسير المرتبط بطبيعة الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: 28)، وهو توجيه يفتح المجال أمام فهم تشريعي يراعي حدود القدرة الإنسانية وتنوع أوضاعها.

ومن خلال إدماج اعتبار المآلات، تتجه المقاربة المقاصدية إلى فحص الآثار المترتبة على السياسات والتشريعات والممارسات المرتبطة بقضايا الأسرة، بما في ذلك ما يتصل بإعادة توزيع الأدوار داخلها، أو تنظيم العلاقات بين أفرادها. ويسمح هذا الفحص بتحليل انعكاسات الاختيارات المعيارية على تماسك البنية الأسرية، واستقرار العلاقات الاجتماعية، ووظائف التنشئة والرعاية، في ضوء التحولات الاقتصادية والثقافية الراهنة.

كما يسهم هذا التوجه في تعزيز الطابع الإجرائي للمنهج، عبر تفعيل قواعد أصولية مثل اعتبار المآلات، ورفع الحرج، والتقدير المصلحي، ضمن مقاربة منفتحة على أدوات التحليل السوسيولوجي. ويؤدي هذا التكامل إلى بناء تصور أكثر قدرة على استيعاب تعقيد الظواهر الاجتماعية، دون إغفال الأبعاد القيمية التي تؤطرها، أو اختزالها في نماذج تفسيرية أحادية. بهذا المعنى، يوفر الربط بين السياق والمآلات ضمن أفق فقه الواقع أساساً منهجياً لتحليل الديناميات الاجتماعية للنص الشرعي، من خلال وصل بنيته الدلالية بوظائفه التنظيمية داخل المجتمع، بما يتيح إنتاج قراءة متوازنة تستحضر تعدد الأنساق المرجعية، وتوجه إمكانات التفاعل بينها نحو تحقيق قدر أكبر من الانسجام داخل البناء الاجتماعي المعاصر.

المطلب الثالث: المقاصد الكلية للشريعة كآلية لضبط الفعل الاجتماعي

يشكل استحضار المقاصد الكلية للشريعة مدخلاً منهجياً مركزياً في تنظيم العلاقة بين النص والواقع، من خلال توجيه الفعل الاجتهادي نحو غاياته الاجتماعية والإنسانية. وفي هذا الأفق، لا تفهم المقاصد بوصفها مجرد تصنيف نظري، بل باعتبارها منظومة معيارية تسهم في ضبط السلوك الفردي والجماعي، عبر تحقيق التوازن داخل البنية الاجتماعية. وتتمحور هذه المقاصد حول حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال⁽¹⁾، بما يمنحها وظيفة تأطيرية في قراءة التحولات الاجتماعية وتقييم أنماط تنظيمها.

1 - الشاطبي، الموافقات، ص 148.



تحتل مراعاة المآلات موقعاً محورياً في توجيه الفعل الاجتهادي، من خلال ربط الحكم بنتائج المتوقعة داخل الواقع الاجتماعي

ضمن قضايا المرأة والطفل، يتيح هذا الإطار إعادة صياغة النقاش حول الحقوق والأدوار داخل الأسرة، من خلال ربطها بوظائفها الاجتماعية ومآلاتها العملية، بدل حصرها في حدود التعريفات المجردة. ويستند هذا التوجه إلى ما قرره الإمام الشاطبي من أن الشريعة إنما وضعت لتحقيق مصالح العباد ودرء

المفاسد عنهم، وهو ما يوجه عملية الاجتهاد نحو فحص آثار الأحكام في الواقع، وتقدير مدى إسهامها في تحقيق التماسك الاجتماعي وصيانة الكرامة الإنسانية⁽¹⁾.

وفي هذا السياق، يندرج فقه الواقع كآلية تحليلية تسمح بإدماج المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في فهم المقاصد وتنزيلها، بحيث لا تنفصل القاعدة الشرعية عن شروط تحققها داخل المجتمع. ويسهم هذا التداخل في تجاوز المقاربات الاختزالية، عبر بناء تصور يراعي تعقيد الظواهر الاجتماعية وتعدد الفاعلين داخلها، خاصة فيما يتعلق بإعادة تشكيل الأدوار الأسرية وتمثلاتها في السياق المعاصر.

ويعزز الخطاب القرآني هذا المنحى من خلال تأكيده على مركزية الكرامة الإنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (الإسراء: 70)، وهو توجيه يوطر الوظيفة القيمية للتشريع، ويجعل من حماية الإنسان - فرداً وأسرة - مبدأً ناظماً لمختلف الأحكام. ومن هذا المنطلق، تقرأ قضايا المرأة والطفل في ضوء ترابط الكرامة مع العدالة، ومع شروط الاستقرار الأسري، بما يحفظ توازن العلاقات داخل المجتمع.

وعلى المستوى الإجرائي، تفعل جملة من القواعد الأصولية التي تسهم في تحويل المقاصد إلى أدوات تحليل وتديير، من بينها سد الذرائع، واعتبار المآلات، ورفع الحرج⁽²⁾. غير أن توظيف هذه القواعد لا يتم بمعزل عن التحليل السوسيولوجي، بل في تفاعل معه، بما يسمح بتقدير آثار السياسات والتشريعات على بنية الأسرة ووظائفها. فسد الذرائع، مثلاً، يكتسب دلالة

1 - المرجع السابق، ص 150.

2 - الغزالي، المنهاج، ص 102.

من خلال رصد المسارات المحتملة للسلوك داخل السياق الاجتماعي، كما أن اعتبار المآلات يوجه الانتباه نحو النتائج الفعلية للتطبيق، في حين يفتح مبدأ رفع الحرج المجال أمام مراعاة الفوارق الاجتماعية والقدرات المختلفة للأفراد.

ويسهم هذا التكامل بين الأصول الفقهية والتحليل السوسيولوجي والمقاربة القانونية في بناء تصور أكثر تماسكاً لمعالجة القضايا المعاصرة، بحيث تفهم الأحكام ضمن شبكة من العلاقات الاجتماعية والمؤسسية، لا كمعطيات معزولة. وبهذا المعنى، تصبح المقاصد الكلية إطاراً لضبط الفعل الاجتماعي، عبر وصل القيم بالوظائف، وربط المعياري بالواقعي، وتوجيه الاجتهاد نحو تحقيق قدر من الانسجام داخل مجتمع يتسم بتعدد المرجعيات وتسارع التحولات.

وبذلك، يوفر هذا المنظور المقاصدي - في تفاعله مع فقه الواقع - أرضية منهجية قادرة على استيعاب تحولات الأسرة المسلمة، من خلال مقارنة تتجاوز التقابلات الحادة، وتتجه نحو تحليل دينامية التفاعل بين الأنساق الأخلاقية والفقهية والقانونية، بما يفتح إمكانات أوسع لإنتاج بدائل إصلاحية متجذرة في السياق وقابلة للتنزيل.

المطلب الرابع: تحولات القيم والمرجعيات في الأسرة المسلمة

تفهم الظواهر الاجتماعية المرتبطة بالمرأة والطفل في المجتمعات المسلمة ضمن سياق تتداخل فيه منظومات قيمية متعددة، تتقاطع فيها المرجعيات الدينية مع الخطابات الحقوقية والتحولت الثقافية المرتبطة بالعولمة والرقمنة. ويستدعي هذا التداخل اعتماد مقارنة تحليلية قادرة على رصد ديناميات التفاعل بين هذه الأنساق، وفهم أثرها في إعادة تشكيل الممارسات اليومية داخل مؤسسات التنشئة، وفي مقدمتها الأسرة، إلى جانب المدرسة والإعلام والفضاءات الرقمية.

في هذا الإطار، يتيح استثمار مفهوم الهيمنة الثقافية لدى أنطونيو غرامشي⁽¹⁾ فهم الكيفية التي تنتشر بها بعض القيم والمعايير عبر قنوات رمزية ومؤسسية، بحيث تكتسب طابعاً عاماً وتتجاوز سياقاتها الأصلية. ولا يفهم هذا الانتشار باعتباره عملية خطية أو أحادية الاتجاه، بل كمسار مركب يتداخل فيه التلقي مع إعادة التأويل، وفق شروط اجتماعية وثقافية محلية.

1 - Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), pp. 12-15.

ومن ثم، يصبح من الممكن تحليل كيفية تموضع بعض المفاهيم المرتبطة بالأسرة أو الأدوار الجندرية داخل البنية الاجتماعية، وكيف تتفاعل معها الفاعليات المختلفة بين التبني الجزئي أو إعادة الصياغة.

كما يتيح هذا المنظور تتبع التحولات التي تعرفها العلاقات الأسرية، من خلال دراسة إعادة توزيع الأدوار داخلها، وتمثيلات الأبوة والأمومة، وأنماط السلطة والتنشئة، في ظل تأثير السياسات التعليمية والإعلامية والاقتصادية. وتفهم هذه التحولات في سياق أوسع يتسم بإعادة تركيب المرجعيات، حيث لا تختفي الأطر التقليدية، بل تدخل في تفاعل مستمر مع المعطيات الجديدة، بما ينتج أشكالاً هجينة من الممارسات والمعاني.

وفي مستوى مكمل، يسهم مفهوم العنف الرمزي كما طوره بيير بورديو⁽¹⁾ في تحليل الأبعاد الخفية لانتقال القيم والمعايير، من خلال إبراز الدور الذي تلعبه اللغة، والتعليم، والمؤسسات في إضفاء الشرعية على أنماط معينة من السلوك والتفكير. ويكشف هذا المفهوم عن كيفية ترسخ بعض التصورات داخل الوعي الاجتماعي دون وعي صريح بمصادرها، بما يسمح بفهم أعمق لآليات إعادة إنتاج القيم داخل الحياة اليومية.

إن الجمع بين هذين المدخلين - الهيمنة الثقافية والعنف الرمزي - يوفر إطاراً تحليلياً لرصد كيفية تشكل التمثيلات الاجتماعية المرتبطة بالأسرة، وكيفية تفاعل الأفراد معها من خلال القبول أو التفاوض أو إعادة التأويل. كما يتيح تجاوز التفسيرات الاختزالية التي ترجع التحولات إلى عامل واحد، نحو مقارنة تستحضر تعدد المستويات التي تتداخل فيها البنى الاقتصادية والثقافية والمؤسسية.

ويتكامل هذا التحليل السوسيولوجي مع المنهج المقاصدي في أفق فقه الواقع، من خلال ربط التحولات القيمية بوظائفها داخل البناء الاجتماعي، وتقييم آثارها في ضوء المقاصد الكلية للشريعة، خاصة ما يتصل بحفظ الأسرة واستقرارها وصون كرامة أفرادها. وبهذا المعنى، لا ينظر إلى التحولات الجارية باعتبارها قطيعة مع المرجعية، بل كمجال لإعادة التفكير في أنماط تنزيلها، ضمن سياق متغير يتطلب قراءة مركبة تستوعب تداخل الأنساق الأخلاقية والفقهية والقانونية.

1 - Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, edited by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, (Cambridge: Harvard University Press, (MA), 1991(, pp. 167-169.

وبذلك، يتيح هذا الإطار بناء فهم أكثر توازنًا لتحولات الأسرة المسلمة، من خلال تحليل ديناميات التفاعل بين المرجعيات، واستكشاف إمكانات التكيف وإعادة الصياغة التي تتيحها البنية الاجتماعية، في سياق يتسم بتسارع التحولات وتعدد مصادر إنتاج المعنى.

المبحث الثاني: القوامة بين التكليف الشرعي والخطاب المعاصر

المطلب الأول: القوامة في سياق الفردانية المعاصرة

تقرأ مسألة القوامة اليوم في سياق تحولات أوسع تمس أنماط العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة، حيث برزت الفردانية الحديثة بوصفها أحد العوامل المؤثرة في إعادة تشكيل الروابط والأدوار. وقد أسهمت أعمال أنطوني غيدنز وأولريش بيك⁽¹⁾ في تحليل هذه التحولات، من خلال إبراز انتقال العلاقات الاجتماعية من صيغ تقليدية قائمة على الامتثال المعياري إلى صيغ أكثر تفاوضية، يتزايد فيها حضور الاختيار الفردي وإعادة تعريف الالتزامات داخل الأسرة.

في هذا الإطار، يشير غيدنز إلى أن العلاقات الأسرية المعاصرة تميل إلى أن تبنى على التفاهم والتواصل المستمر، وهو ما ينعكس على كيفية توزيع الأدوار داخلها، بما في ذلك أدوار الرعاية والمسؤولية. أما بيك، فيربط هذه التحولات بسياق مجتمع المخاطر، حيث تتكثف الضغوط المرتبطة بعدم اليقين وتغير المعايير، الأمر الذي يدفع الأفراد إلى إعادة تقييم مواقعهم داخل البنية الأسرية، ويؤثر في تمثالتهم للسلطة والعلاقة بين الاستقلالية والالتزام.

وتتيح هذه المقاربة فهم التحولات التي تعرفها مؤسسة الأسرة في ظل توسع التعليم، وتنامي حضور الوسائط الرقمية، وتزايد تداول الخطابات الحقوقية، حيث تتفاعل هذه العوامل في إعادة تشكيل التوقعات المرتبطة بالزواج، والتنشئة، وتقسيم الأدوار. وبديل اختزال هذه التحولات في اتجاه واحد، يظهر الواقع بوصفه مجالاً لإعادة التفاوض حول القيم والمعاني، حيث تستمر بعض الأنماط التقليدية في التكيف، في حين تتشكل صيغ جديدة تجمع بين المرجعيات المختلفة.

1 - Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford: Stanford University Press (CA) 1992, pp. 1-15.



يشكل استحضار المقاصد الكلية للشريعة مدخلا منهجيا مركزيا في تنظيم العلاقة بين النص والواقع، من خلال توجيه الفعل الاجتهادي نحو غاياته الاجتماعية والإنسانية

ضمن هذا السياق، يعاد النظر في مفهوم القوامة بوصفه بنية تنظيمية للعلاقة داخل الأسرة، ترتبط بوظائف المسؤولية والتدبير والرعاية، أكثر من ارتباطها بصيغة ثابتة للسلطة. ويتيح فقه الواقع مقارنة هذا المفهوم من خلال ربط دلالاته بالمقاصد التي يؤطرها - خاصة ما يتعلق بحفظ الأسرة واستقرارها - وبالشروط الاجتماعية التي يتم تنزيله ضمنها، بما يسمح بفهم تنوع تمثلاته وممارساته في السياقات المعاصرة.

كما يسهم توظيف مفهومي الهيمنة الثقافية والعنف الرمزي في تحليل الكيفية التي تعاد بها صياغة التصورات المرتبطة بالأدوار الأسرية، عبر وسائط التعليم والإعلام والخطاب العام، حيث تتداخل عمليات التأثير مع آليات التلقي وإعادة التأويل. ويكشف هذا التداخل عن مسارات متعددة لإعادة تشكيل المعنى، لا تقتصر على الاستبدال، بل تشمل أيضاً التكيف وإعادة التركيب داخل البنية الاجتماعية.

وبهذا المعنى، لا تفهم القوامة في السياق المعاصر بمعزل عن التحولات التي تمس بنية الأسرة ووظائفها، بل ضمن دينامية تفاعل بين الأنساق القيمية المختلفة. ويسمح هذا المنظور ببناء قراءة تحليلية تتجاوز الثنائيات الحادة، وتنتج نحو استيعاب تعددية المسارات التي تتخذها العلاقات الأسرية، مع توجيه النقاش نحو إمكانات التوازن بين المسؤولية والاستقلالية، في إطار يحافظ على تماسك الأسرة ويستجيب لتحولات الواقع.

المطلب الثاني: إعادة قراءة القوامة في الخطاب المعاصر: بين التكليف الشرعي والتحولات الرمزية

توطّر القوامة في النص القرآني ضمن بنية دلالية ترتبط بوظائف المسؤولية والتدبير داخل الأسرة، كما في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا



يسهم هذا التكامل بين الأصول الفقهية والتحليل السوسيولوجي والمقاربة القانونية في بناء تصور أكثر تماسكا لمعالجة القضايا المعاصرة

أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (النساء: 34). ويفهم هذا التأطير في ضوء العلاقة بين التكليف والقدرة، حيث تربط القوامة بوظائف محددة، من أبرزها تحمل الأعباء الاقتصادية، وضمان انتظام الحياة الأسرية، بما ينسجم مع مقاصد حفظ الأسرة واستقرارها. ومن ثم، تظهر القوامة باعتبارها بنية تنظيمية مركبة، تتداخل فيها الأبعاد الاقتصادية والأخلاقية والاجتماعية، وتضبط بمرجعيات العدل وحسن المعاشرة.

ويعزز هذا الفهم ما ورد في التوجيه النبوي من تأكيد على البعد الأخلاقي في العلاقات الأسرية، حيث يرتبط معيار الأفضلية بحسن المعاملة والرعاية، حين أكد الرسول ﷺ على الجانب الأخلاقي للمعاملة الزوجية، حيث قال: (خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي)⁽¹⁾، بما يعكس تصورا للقوامة بوصفها ممارسة يومية تتجسد في الخدمة والمسؤولية، لا في مجرد موقع رمزي داخل الأسرة. وتبرز السيرة النبوية هذا المعنى من خلال نماذج عملية تظهر انخراط النبي ﷺ في شؤون بيته، حيث جسد النبي ﷺ القوامة في أسعى صورها الأخلاقية، بعيداً عن أي نزوع استبدادي أو ذكوري، ما يدعم كون السلطة التي لا تستنكف عن الخدمة؛ إذ سُئلت عائشة: (ما كان النبي ﷺ يصنع في بيته؟ قالت: كان يكون في مهنة أهله، فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة)⁽²⁾.

هذا الحديث يؤسس لمبدأ جوهري كون القيام على الأسرة لا يعني الترفع عنها، بل الانخراط العملي في شؤونها اليومية. فالسلطة الأسرية، في النموذج النبوي، لا تمارس من موقع التعالي، بل من موقع الخدمة والرعاية. وتأكيدُه على قيمة التشاور، كما في واقعة الحديبية، وهو ما يعكس طبيعة العلاقة الأسرية بوصفها مجالاً للتفاعل والتكامل.

1 - أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، جامع الترمذي في كتاب الفضائل، حديث رقم 3895، ط1 (بيروت: دار الفكر، 2018م)، ص202.

2 - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، حديث رقم 6030، ط1 (بيروت: دار الفكر، 2018م)، ص412.

ويمكن أن نلاحظ أن القوامة والإنفاق مرتبطان شرطياً؛ إذ لا سلطة بلا مسؤولية اقتصادية، قال النبي ﷺ: (كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يعول)⁽¹⁾ ليظهر هذا الحديث النبوي الشريف أن الإخلال بالواجب الاقتصادي ليس تقصيراً عابراً، بل إثماً أخلاقياً يسقط مشروعية أي ادعاء بالقيادة أو القوامة. فالإنفاق ليس تفضلاً، بل شرطاً تأسيسياً للقوامة.

ثم إن القوامة وضبط السلطة يحيل على تحريم العنف والاستبداد، قال ﷺ: (خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي)⁽²⁾ ليعيد هذا الحديث النبوي الشريف تعريف معيار «الخير» و«الفضل» داخل الأسرة، ليس بالقوة ولا بالتحكم، بل بحسن المعاشرة والرفق والعدل. فالسلطة التي تمارس بالعنف أو الإذلال تفقد مشروعيتها الشرعية، مهما تسترت بخطاب ديني. في المقابل، تكشف بعض التمثيلات الاجتماعية المعاصرة عن إعادة صياغة دلالات القوامة في اتجاهات متعددة، حيث يلاحظ أحياناً ميل إلى فصل وظائف المسؤولية عن موقع السلطة داخل الأسرة، سواء في اتجاه تقليصها أو إعادة تعريفها. ويسهم هذا التحول في إنتاج قراءات متباينة، تتأثر بسياقات ثقافية وإعلامية وتعليمية مختلفة، وهو ما يستدعي تحليلاً يتجاوز التوصيف المباشر نحو فهم الشروط التي تنتج هذه التمثيلات وتمنحها قابلية التداول.

إن القوامة ليست إلغاء للذات الأخرى؛ إذ إن مما ينبثق عنها الاستشارة واحترام الإرادة، ففي صلح الحديبية، حين تردد الصحابة في التحلل من الإحرام، استشار النبي ﷺ زوجته أم سلمة، فأشارت عليه برأي حكيم؛ أن يبدأ بنفسه⁽³⁾، فكان ذلك سبب انفراج الأزمة. هذا الموقف بالغ الدلالة؛ إذ يؤكد أن القوامة لا تلغي العقل والشراكة، بل تقوم على التشاور، حتى في القضايا المصيرية، داخل المجالين العام والخاص.

إن فصل السلطة عن الواجب داخل الأسرة لا يمثل مجرد خطأ تأويلي، بل هو تفرغ للقوامة من مضمونها الأخلاقي والمقاصدي، وتحويلها إلى أداة ضبط رمزي. أما السيرة النبوية فتقدم نموذجاً نقيضاً، حيث تتأسس القوامة على:

1 - أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الإمام، حديث رقم 993، ط1 (بيروت: دار الفكر، 2018م)، ص215.

2 - الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم 3895، ص211.

3 - ينظر: البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم 2731.

- المسؤولية لا الامتياز.

- الخدمة لا التعالي.

- الإنفاق لا الادعاء.

- الأخلاق لا القهر.

وبذلك، فإن أي خطاب أسري أو ديني يبرر سلطة الرجل مع تنصله من واجباته، إنما ينحرف عن القوامة الشرعية ليقع في سلطوية اجتماعية مقنّعة بالدين، وهو ما يناقض النص، والمقصد، والتطبيق النبوي معاً.

ومن زاوية سوسيولوجية، يمكن الاستفادة من مفهوم العنف الرمزي لدى بيير بورديو لفهم الكيفية التي تُعاد بها صياغة بعض التصورات المرتبطة بالأدوار الأسرية، من خلال آليات غير مباشرة تشتغل عبر اللغة والخطاب والمؤسسات. كما يتيح مفهوم الهيمنة الثقافية لدى أنطونيو غرامشي تحليل انتشار بعض النماذج التفسيرية داخل الفضاء العام، وكيف تكتسب طابعاً معيارياً عبر وسائط التنشئة المختلفة. ولا يعني ذلك افتراض اتجاه واحد للتأثير، بل الإقرار بوجود تفاعلات معقدة تشمل التلقي وإعادة التأويل وإعادة التركيب داخل السياقات المحلية.

في هذا الأفق، يوفر فقه الواقع إطاراً منهجياً لإعادة قراءة القوامة، من خلال ربط دلالاتها النصية بشروط تنزيلها في السياقات المعاصرة، ومراعاة التحولات التي تمس بنية الأسرة ووظائفها. ويسهم هذا الربط في تجنّب الاختزال، سواء في اتجاه تثبيت معنى واحد معزول عن الواقع، أو في اتجاه تفكيكه دون استحضار مقاصده ووظائفه الاجتماعية. كما يتيح تقييم أثر الممارسات والتشريعات المرتبطة بالأدوار الأسرية في ضوء المقاصد الكلية، خاصة ما يتصل بحفظ الكرامة، وتحقيق التوازن داخل العلاقات الأسرية.

وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى القوامة باعتبارها مفهومًا قابلاً لإعادة الفهم ضمن سياق متغير، دون الانفصال عن بنيته المقاصدية، حيث تقاس فاعليته بمدى إسهامه في تحقيق الاستقرار الأسري، وضبط المسؤوليات، وتعزيز قيم الرعاية والعدل. ويسمح هذا المنظور ببناء مقاربة تحليلية تتجاوز الثنائيات الحادة، وتتجه نحو فهم دينامية التفاعل بين المرجعيات، في سياق يتسم بتعدد مصادر إنتاج المعنى وتسارع التحولات الاجتماعية.

المطلب الثالث: القوامة بين البعد التعبدى وإعادة التشكيل الرمزي

تفهم القوامة في بنيتها الشرعية ضمن أفق يتجاوز بعدها التنظيمي الظاهر، لتندرج في منظومة القيم التعبدية التي توطر السلوك الإنساني في علاقاته الاجتماعية. فهي، في هذا التصور، ليست مجرد ترتيب وظيفي داخل الأسرة، بل تكليف يرتبط بالمسؤولية والمساءلة، ويقاس بمدى تحقق مقاصده في الرعاية والعدل وصيانة الكرامة. ويستفاد من الخطاب القرآني هذا البعد حين يربط القيام على الأسرة بوظيفة الحفظ والتوجيه، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (التحريم: 6)، وهو توجيه يحمل الفرد مسؤولية تتجاوز التنظيم الاجتماعي إلى أفق أخلاقي وتعبدى.

ضمن هذا الإطار، تندرج القوامة في منطق التكليف الذي تحكمه المساءلة، كما في الحديث النبوي: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، حيث تربط المكانة داخل الأسرة بواجب الرعاية لا بامتياز السيطرة. ويعزز هذا المعنى ما ورد في السيرة النبوية من ممارسات تظهر تداخل المسؤولية بالخدمة، كما في وصف عائشة لانخراط النبي ﷺ في شؤون بيته، بما يعكس نموذجاً عملياً للقوامة قائماً على المشاركة والقيام بالواجب، تكليف يسأل عنه الإنسان أمام الله، قال النبي ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)⁽¹⁾، ومن ثم يضع هذا الحديث القوامة ضمن منطق المساءلة التعبدية، حيث لا تقاس السلطة بمدى النفوذ، بل بمدى الوفاء بالتكليف. فالقوامة ليست حقاً مكتسباً، بل أمانة يحاسب عليها صاحبها.

في المقابل، تكشف بعض التمثلات المعاصرة عن إعادة تشكيل دلالات القوامة في اتجاهات متباينة، حيث يلاحظ أحياناً ميل إلى فصلها عن بعدها القيمي، وإعادة تقديمها ضمن أطر تفسيرية تركز على بعدها السلطوي أو التنظيمي فقط. ويمكن قراءة هذا التحول، من زاوية سوسيولوجية، باعتباره جزءاً من دينامية أوسع لإعادة تعريف المفاهيم داخل السياق الثقافي المعاصر، حيث تتأثر أنماط الفهم بوسائل التنشئة والخطاب العام.

وفي هذا السياق، يتيح مفهوم العنف الرمزي لدى بيير بورديو تحليل الكيفية التي يمكن أن تعاد بها صياغة المفاهيم الدينية، بحيث تفصل عن شروطها الأصلية وتندرج ضمن أنماط جديدة من المعنى قد تضيف الشرعية على ممارسات لا تنسجم مع بنيتها المقاصدية. كما يتيح

1 - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم 1829، ج 1، ص 345.



ضمن هذا السياق، يعاد النظر في مفهوم القوامة بوصفها بنية تنظيمية للعلاقة داخل الأسرة، ترتبط بوظائف المسؤولية والتدبير والرعاية، أكثر من ارتباطها بصيغة ثابتة للسلطة

هذا المفهوم فهم كيف يمكن أن تتحول بعض الدلالات إلى أدوات رمزية تستثمر في إعادة إنتاج علاقات القوة داخل المجال الأسري، دون حضور مباشر لآليات الإكراه.

من هذا المنظور، يمكن الحديث عن نوع من إعادة التشكيل الرمزي للقوامة، حيث تنتقل من كونها وظيفة أخلاقية مؤطرة بالعدل والرحمة والإنفاق، إلى مفهوم قابل لإعادة التأويل وفق السياق التداولي الذي يستدعي فيه. ويؤدي هذا التحول، في بعض الحالات، إلى تباعد بين البنية المقاصدية

للمفهوم وتمثالاته الاجتماعية، وهو ما يستدعي قراءة نقدية تستحضر شروط إنتاج المعنى وآليات تداوله.

في المقابل، يوفر فقه الواقع أداة منهجية لإعادة وصل القوامة بسياقها القيمي، من خلال ربط دلالاتها النصية بشروط تنزيلها، واستحضار آثار ممارستها داخل البنية الأسرية. ويسمح هذا الربط بتجاوز القراءات الاختزالية، سواء تلك التي تحصر القوامة في بعدها السلطوي، أو التي تفرغها من مضمونها التنظيمي، نحو فهم مركب يراعي تداخل المسؤولية بالسلطة، والالتزام الأخلاقي بالوظيفة الاجتماعية.

كما يظهر هذا المنظور أن القوامة في أصلها تقوم على ترابط عناصر محددة، من أبرزها العدل، والرحمة، والإنفاق، وهي عناصر تمنحها طابعاً وظيفياً يهدف إلى تحقيق التوازن داخل الأسرة. وعندما يعاد النظر في هذه العناصر ضمن سياق متغير، يصبح من الممكن تقييم كيفية تفعيلها في ضوء التحولات الاجتماعية، دون الانفصال عن مرجعيتها. قال ﷺ: (اللهم إني أحرص حق الضعيفين: اليتيم والمرأة)⁽¹⁾. فالحديث يدرج المرأة ضمن دائرة الحماية الشرعية، لا ضمن مجال التحكم السلطوي، ويعيد القوامة إلى بعدها التعبدي الوقائي.

1 - ابن عبد البر، الجامع الصحيح لأحكام السنة، ج 2، ص 145.

القوامة في الأصل قربى إلى الله؛ إذ لم يتعامل النبي ﷺ مع موقعه الأسري باعتباره امتيازًا اجتماعيًا، بل عبادة يومية. وقد قالت عائشة رضي الله عنها: (كان النبي ﷺ يكون في مهنة أهله)⁽¹⁾ هذا السلوك لا يمكن فهمه إلا في سياق تعبدى، فالخدمة الأسرية ليست تنازلًا عن «السلطة»، بل إنها تحقيق لمعناها الشرعي.

إن القوامة والإنفاق عبادتان مالتان لا خيار ثقافي، قال النبي ﷺ: (دينار أنفقته في سبيل الله، ودينار أنفقته في رقبة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرًا الذي أنفقته على أهلك)⁽²⁾ هذا الحديث يدرج النفقة الأسرية ضمن العبادات المالية، لا ضمن الأعراف الاجتماعية. وبذلك، لا تعود النفقة عنصرًا تفاوضيًا، بل التزامًا يترتب عليه الأجر أو الإثم.

وبهذا المعنى، لا يختزل النقاش حول القوامة في ثنائية الإثبات أو النفي، بل يعاد توجيهه نحو تحليل كفاءات تمثلها وتطبيقها داخل الواقع، ومدى انسجام ذلك مع المقاصد التي تؤطرها. ويتيح هذا التوجه بناء مقارنة أكثر توازنًا، تستوعب تعقيد التحولات الاجتماعية، وتفتح المجال أمام إعادة فهم القوامة بوصفها آلية لضبط العلاقة الأسرية في سياق متغير، مع الحفاظ على بعدها الأخلاقي والتعبدى.

المطلب الرابع: نزع القوامة من نسقها التعبدى وإعادة تشكّل المعنى المعيارى

يشكل مفهوم القوامة أحد المفاهيم المركزية في بناء التصور الإسلامى للعلاقة الأسرية، ليس باعتباره ترتيبًا وظيفيًا صرفًا، بل بوصفه بنية مركبة تتداخل فيها الأبعاد الأخلاقية والتنظيمية والتكليفية. غير أن هذا المفهوم، في سياق التحولات المعاصرة، بات موضوعًا لإعادة قراءة متعددة المرجعيات، تتأثر بتداخل الخطابات الحقوقية، والتحولت الثقافية، وتغير أنماط إنتاج المعنى داخل المجال الاجتماعى. وهو ما يجعل القوامة اليوم مفهومًا مفتوحًا على مستويات متباينة من التأويل، تتراوح بين التمسك ببعده النصي، وإعادة صياغته ضمن أطر معيارية جديدة.

1 - البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يعمل في بيته، حديث رقم 5369.

2 - الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على الأقارب، حديث رقم 1369.

في هذا السياق، لا يمكن فهم التحولات التي طالت هذا المفهوم بمعزل عن التحولات الأوسع التي مسّت بنية الاجتماع المعاصر، حيث تراجعت مركزية المرجعيات الموحدة لصالح تعددية معيارية معقدة، تنتج أنماطاً مختلفة من الفهم والتلقي. ويؤدي هذا الوضع إلى إعادة تشكيل العلاقة بين النص والسياق، بحيث لم يعد النص وحده كافياً لتحديد المعنى، بل أصبح محاطاً بشبكة من التأويلات التي تتداخل فيها الخلفيات الثقافية، والمؤسسات التعليمية، ووسائل الإعلام، وأنماط التنشئة الاجتماعية.

ومن زاوية تحليلية، يمكن إدراج هذه الدينامية ضمن ما يعرف بإعادة إنتاج المعنى الاجتماعي، حيث لا تفهم المفاهيم بوصفها كيانات ثابتة، بل باعتبارها بنى رمزية تتشكل باستمرار داخل تفاعل القوى الاجتماعية. وفي هذا الإطار، يتيح مفهوم العنف الرمزي لدى بيريورديو⁽¹⁾ فهم الكيفية التي يمكن أن تعاد بها صياغة بعض المفاهيم الدينية والاجتماعية، عبر آليات غير مباشرة تشتغل من خلال اللغة والخطاب والمؤسسات، بما يؤدي إلى ترسيخ معان تبدو طبيعية رغم كونها نتاجاً لتاريخ اجتماعي محدد.

وبالموازاة مع ذلك، يمكن استحضار مفهوم الهيمنة الثقافية لدى أنطونيو غرامشي لفهم الكيفية التي تعاد بها صياغة المرجعيات داخل المجال العام، بحيث تكتسب بعض التصورات طابعاً معيارياً عاماً، لا عبر الإكراه المباشر، بل عبر القبول التدريجي وإعادة الإنتاج الرمزي داخل مؤسسات التنشئة المختلفة. غير أن هذا لا يعني فرض اتجاه أحادي، بقدر ما يكشف عن تعقيد التفاعل بين المرجعيات، حيث تتجاوز عمليات التلقي، والمقاومة، وإعادة التكييف داخل السياقات المحلية.

ضمن هذا الإطار، تظهر القوامة بوصفها مجالاً دلاليّاً يتأثر بهذه التحولات، حيث يلاحظ في بعض القراءات المعاصرة ميل إلى إعادة تعريفها خارج بنيتها المقاصدية، إما عبر اختزالها في بعد سلطوي صرف، وإما عبر تفريغها من بعدها التنظيمي والأخلاقي. وهنا تتجلى إحدى الإشكاليات المركزية، المتمثلة في فصل المفهوم عن شروط إنتاجه الداخلية، بما في ذلك علاقته بمنظومة التكليف والمسؤولية والإنفاق والعدل.

1 - Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, pp. 170-172.



تظهر القوامة باعتبارها بنية تنظيمية مركبة، تتداخل فيها الأبعاد الاقتصادية والأخلاقية والاجتماعية، وتضبط بمرجعيات العدل وحسن المعاشرة

في المقابل، يظهر التحليل المقاصدي أن القوامة لا يمكن فهمها خارج نسقها الكلي، الذي يربط بين الفعل الاجتماعي والبعد التعبدي، وبين التنظيم الأسري ومنطق المسألة الأخلاقية. وهنا يبرز دور فقه الواقع كأداة منهجية لإعادة وصل المفهوم بسياقه، ليس عبر تثبيت قراءة واحدة، بل عبر إدماج شروط التحول الاجتماعي في فهم دلالاته، بما يسمح بتوازن بين النص والواقع، وبين

الثابت والمتغير، وبين الوظيفة الأخلاقية والتجلي الاجتماعي.

ويظهر هذا المنظور أن القوامة، في بنيتها المقاصدية، لا تقوم على منطق التفوق، بل على منطق التكليف، حيث تبني العلاقة الأسرية على تداخل المسؤوليات لا على ترابعية جامدة. فهي ترتبط بالعدل باعتباره شرطاً ضابطاً، وبالرحمة باعتبارها موجهاً للسلوك، وبالإنفاق باعتباره تجلياً عملياً للمسؤولية. وعند تفكك هذه العناصر، لا يعاد فقط تشكيل المفهوم، بل تتغير طبيعة العلاقة الأسرية ذاتها، من علاقة قائمة على التوازن إلى علاقة قابلة للتوتر وإعادة التفاوض المستمر.

ومن منظور سوسيولوجي، يمكن ملاحظة أن هذا التحول لا يحدث بشكل فجائي، بل عبر مسارات تدريجية تتداخل فيها السياسات العمومية، والمناهج التعليمية، والخطابات الإعلامية، وأنماط التمثيل الثقافي. وهو ما يجعل الأسرة مجالاً لإعادة التشكيل المستمر، حيث تتغير فيها حدود السلطة والمعنى، وتتعدد فيها مصادر الشرعية الرمزية. وفي هذا السياق، تصبح القوامة موضوعاً لإعادة التفاوض الرمزي، أكثر من كونها معطى ثابتاً.

غير أن هذا التعدد في التأويل لا يعني بالضرورة التفكك، بقدر ما يفتح المجال أمام ضرورة إعادة التفكير في شروط الفهم نفسها. فبدل التعامل مع القوامة كمعطى جاهز، يصبح من الضروري فهمها داخل سياقها الكلي، الذي يجمع بين النص والمقصد والواقع، وبين البنية

القيمية والتحوللات الاجتماعية. وهنا يبرز الطابع الإجرائي للمقاربة المقاصدية التي لا تنفصل عن أدوات التحليل السوسيولوجي، بل تتفاعل معها في أفق قراءة مركبة.

في هذا الإطار، لا تُطرح استعادة المعنى المقاصدي للقوامة بوصفها عودة إلى نموذج مغلق، بل بوصفها محاولة لإعادة بناء التوازن بين الوظيفة الاجتماعية والمعنى الأخلاقي، في سياق يتسم بتعدد المرجعيات وتسارع التحولات. وبذلك، تصبح القوامة مفهوماً تحليلياً لفهم تحولات الأسرة، بقدر ما هي مفهوم معياري لتنظيمها، مما يفتح المجال أمام قراءة أكثر تركيبيًا، تستوعب تعقيد الواقع دون التفريط في بنيته القيمية.

وبهذا المعنى، فإن الإشكال لا يكمن في تعدد القراءات في حد ذاته، بل في مدى قدرة هذه القراءات على الحفاظ على تماسك المفهوم داخل بنيته المقاصدية، مع استيعاب التحولات الاجتماعية التي يعاد داخلها إنتاج المعنى باستمرار.

المبحث الثالث: المساواة بين التمايز والتمييز

المطلب الأول: مفهوم التمايز في التصور الشرعي

يعد التمييز بين التمايز الوظيفي والتمييز الظالم من القضايا المفاهيمية الدقيقة في تحليل التحولات المعاصرة المرتبطة بالأسرة والقوامة. غير أن بعض الخطابات الحديثة تميل إلى دمج المفهومين ضمن حقل دلالي واحد، بحيث يعاد تأويل كل اختلاف في الأدوار باعتباره شكلاً من أشكال الظلم البنيوي.

ويؤدي هذا التداخل المفاهيمي إلى إعادة تشكيل المعنى الأصلي للتمايز، وإخراجه من سياقه المقاصدي الذي يقوم على تنظيم الوظائف داخل الأسرة لا على إنتاج علاقات إقصاء أو هيمنة. ففي الحديث الصحيح، قال النبي ﷺ: (المرأة راعية في بيت زوجها، ومسؤولة عن رعيتها، والرجل راعٍ في أهل بيته ومسؤول عن رعيته)⁽¹⁾، إن إسقاط التكليف الوقائي عن المرأة حماية لا تهميش؛ إذ لم يكلف الإسلام المرأة بالإنفاق الإجمالي ولا بالقتال، لا لأنها أدنى، بل لأن الشريعة راعت بعدها الوقائي وحمايتها من الاستنزاف الجسدي والاجتماع، قال تعالى في شأن النفقة: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 233) وفي السيرة، لم يلزم النبي ﷺ زوجاته

1 - الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم 2787، ص 179.

بالإنفاق، رغم أن بعضهن كن ذوات مال، كخديجة i. بل ظل الإنفاق واجباً رجالياً مرتبطاً بالقوامة، لا امتيازاً. هذا التمايز لا يفهم إلا بوصفه آلية حماية اجتماعية، لا إقصاء اقتصادياً. في هذا السياق، يفهم التمايز في التصور الشرعي بوصفه توزيعاً وظيفياً قائماً على الاعتبار الواقعي لا على التفاضل القيمي، حيث يراد به تحقيق التوازن داخل البنية الأسرية وضمان استمراريتها. أما التمييز الظالم فهو الذي يقوم على الإقصاء أو الانتقاص أو تعطيل الكرامة الإنسانية، وهو ما يتنافى مع المقاصد الكلية للشرعة. ومن ثم، فإن الجمع بين الحالتين في حكم واحد ينتج خللاً في بناء المفاهيم، ويؤدي إلى إضعاف القدرة التفسيرية للنصوص في علاقتها بواقعها الاجتماعي.

ومن منظور مقاصدي، لا يقوم البناء الشرعي للعلاقة بين الرجل والمرأة على منطق التطابق، بل على منطق العدل الذي يراعي الفروق الواقعية والوظيفية ضمن نسق تكاملي. ويظهر هذا المعنى في الخطاب القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ (آل عمران: 36)، حيث لا تفهم الآية في سياق القيمة التفضيلية، بل في سياق التمايز الوجودي والوظيفي الذي يقتضي تنظيم الأدوار داخل النسق الاجتماعي بما يحقق المصلحة العامة.

وتعزز السيرة النبوية هذا التصور من خلال نماذج تطبيقية تبرز أن اختلاف الأدوار لا يعني اختلافاً في القيمة الإنسانية أو الكرامة الأخلاقية. فقد ورد في الحديث الصحيح: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)⁽¹⁾، وهو نص يؤسس لمبدأ المساواة المتبادلة داخل الأسرة، حيث تتوزع المسؤوليات دون أن يختزل أي طرف في موقع أدنى أو أعلى من حيث القيمة. وفي هذا الإطار، يصبح التمايز وسيلة تنظيمية للوظائف لا أداة تراتبية.

كما يتضح أن إسقاط بعض الالتزامات عن المرأة، مثل النفقة الإلزامية أو بعض الأدوار ذات الطابع القتالي أو الاقتصادي الثقيل، لا يفهم بوصفه تقليصاً لمكانتها، بل باعتباره جزءاً من هندسة وظيفية تراعي خصوصية الأدوار داخل البناء الأسري. ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 233)، حيث يحمل النص مسؤولية النفقة ضمن إطار القوامة، بما يعكس توزيعاً وظيفياً للأعباء لا تمايزاً في القيمة.

1 - الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم 2787، ص 179.

إن القوامة وضبط السلطة يحيلان على تحريم العنف والاستبداد

ومن خلال قراءة سوسيولوجية تستحضر
فقه الواقع، يمكن فهم هذا التوزيع باعتباره
استجابة لبنية اجتماعية تسعى إلى تحقيق
التوازن بين الحماية والمسؤولية، لا إلى إنتاج
التفاضل أو الهيمنة. فالتمايز هنا يقرأ ضمن
دينامية تنظيمية تهدف إلى ضمان استقرار
الأسرة واستمرار وظائفها، وليس بوصفه بنية إقصائية.

كما تؤكد السيرة النبوية أن هذا التمايز الوظيفي لم يكن عائقاً أمام حضور المرأة العلمي
والاجتماعي، حيث شكلت شخصيات مثل عائشة i مرجعاً معرفياً في الفقه والرواية، وأسهمت
أم سلمة i في تقديم مشورة ذات أثر في سياق صلح الحديبية، وهو ما يعكس أن القوامة لا تنتج
إلغاء للأدوار الأخرى، بل تنظيماً لها داخل نسق تكاملي.

وفي المقابل، تُظهر التجربة النبوية رفضاً واضحاً للتمييز الظالم القائم على غياب العدل.
التمييز المذموم في السنة معيار الرفض؛ إذ رفض النبي ﷺ كل أشكال التمييز القائم على الظلم
أو الاستعلاء، وقال: (إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه،
وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد)⁽¹⁾، وهو نص يؤسس لمبدأ مركزي مفاده أن معيار
القبول والرفض ليس في اختلاف الأدوار، بل في مدى تحقق العدل داخل البنية الاجتماعية.

ومن منظور تحليلي، يمكن القول إن الخلط بين التمايز المشروع والتمييز الظالم لا ينتج بالضرورة
توسعاً في العدالة، بل قد يؤدي إلى إعادة تشكيل مفاهيم الأسرة بطريقة تضعف قدرتها التنظيمية،
من خلال تحويل الاختلاف الوظيفي إلى موضوع صراع معياري دائم. وهنا يبرز دور التحليل المقاصدي
في إعادة ضبط هذا التمييز، عبر ربط المفاهيم بوظائفها الاجتماعية والغايات التي وضعت لتحقيقها.
إن المقاربة المتوازنة تقتضي إذن عدم اختزال التمايز في بعده الوظيفي الصرف، ولا تفكيكه إلى
درجة تفقده طابعه التنظيمي، بل فهمه داخل نسق يجمع بين العدل والتكامل والمسؤولية. وبهذا
المعنى، يصبح التمايز عنصراً بنيوياً في استقرار الأسرة، لا نقيضاً للمساواة، بل صيغة من صيغ
تحققها ضمن شروط الواقع الاجتماعي.

1 - أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة: دار الكتب العلمية، 1995م)، ج 3، ص 223.

وبذلك، فإن إعادة قراءة هذه الثنائية في ضوء فقه الواقع تتيح تجاوز القراءات الاختزالية، نحو بناء تصور أكثر تركيباً للعلاقة بين الأدوار داخل الأسرة، يوازن بين الاعتبارات الشرعية والتحوللات الاجتماعية، ويمنع في الوقت نفسه الانزلاق نحو تفكيك البنية الأسرية أو إعادة إنتاج أشكال جديدة من الاختلال المعياري.

المطلب الثاني: عمل المرأة بين المرجعية الشرعية والهيمنة الرمزية المعاصرة

يعد عمل المرأة من أكثر القضايا التي تكشف عن تعقيد التداخل بين البنى الاقتصادية والتحوللات الثقافية وإعادة إنتاج المعايير الاجتماعية. ومن منظور سوسيولوجي نقدي، لا يمكن اختزال العمل في كونه نشاطاً إنتاجياً محايداً، بل هو فعل اجتماعي مشبع بالدلالات الرمزية، وبأنظمة الاعتراف والشرعية التي تحدد موقع الفرد داخل النسق الاجتماعي.

غير أن الخطاب المعاصر السائد أعاد تعريف العمل، خصوصاً عمل المرأة، داخل ما يسميه كارل بولاني بـ«التحول الكبير»، حيث تم تفكيك الاقتصاد من نسيجه الاجتماعي، وتحويله إلى نظام مستقل يفرض منطقاً على باقي المجالات الحياتية. وبهذا المعنى، لم يعد السؤال: كيف يخدم العمل الإنسان والمجتمع؟ بل: كيف يخضع الإنسان لمتطلبات السوق؟ في هذا الإطار، يعاد تأطير عمل المرأة بوصفه شرطاً للاندماج الاجتماعي والاعتراف الرمزي، بينما يهمل كل نمط آخر من الإسهام الاجتماعي لا يمر عبر السوق. وفي هذا الإطار، يلتقي التصور الشرعي في جوهره مع هذا المنظور من حيث رفض اختزال العمل في بعده المادي، وإدراجه ضمن شبكة أوسع من المسؤوليات الأخلاقية والعائلية والاجتماعية.

غير أن التحولات المعاصرة، المرتبطة بإعادة هيكلة الاقتصاد العالمي، أعادت صياغة مفهوم العمل ضمن منطق مختلف، يقوم على مركزية السوق باعتباره الإطار المرجعي الأعلى لتحديد القيمة الاجتماعية. ويمكن فهم هذا التحول، حيث يشير إلى عملية فصل الاقتصاد عن النسيج الاجتماعي وإعادة دمجه كنسق مستقل يفرض منطقاً على باقي المجالات. ضمن هذا السياق، لم يعد العمل يفهم باعتباره وظيفة اجتماعية متعددة الأبعاد، بل كآلية اندماج في نظام السوق، حيث تقاس القيمة بدرجة الإنتاجية والمشاركة الاقتصادية.

هذا التحول البنيوي لا ينعكس فقط على تنظيم العمل، بل يمتد إلى إعادة تعريف مكانة المرأة داخل المجال الاجتماعي؛ إذ يعاد تقديم عمل المرأة بوصفه معياراً مركزياً للاعتراف

الاجتماعي والاستقلال الرمزي، في حين تهمش أشكال أخرى من الإسهام الاجتماعي غير المرتبطة بالاقتصاد المأجور، مثل الرعاية الأسرية والعمل غير المدفوع، رغم مركزيتها في استمرارية البنية الاجتماعية.

في هذا السياق، يتيح مفهوم العنف الرمزي لدى بيير بورديو فهم الكيفية التي تعاد بها إنتاج هذه المعايير باعتبارها «طبيعية». فالقوة الرمزية لا تشغل عبر الإكراه المباشر، بل عبر ترسيخ تصورات تجعل نموذجاً معيناً للحياة والعمل يبدو بديهيًا ومرغوبًا. وبذلك، يعاد تشكيل الهايبتوس الاجتماعي بطريقة تجعل بعض الخيارات المهنية أكثر شرعية من غيرها، حتى عندما تكون هذه الشرعية نتاجًا لتاريخ اجتماعي وليست حقيقة معيارية مطلقة.

ضمن هذا الإطار، قد تقدّم الاختيارات المرتبطة بأولوية الأسرة أو تنظيم العمل وفق اعتبارات أخلاقية أو دينية بوصفها خيارات أقل تقدمًا، في حين يمنح النموذج القائم على الانخراط الكامل في السوق شرعية رمزية أعلى، حتى وإن أنتج اختلالات على مستوى التوازن الأسري أو الرعاية. وهنا يتجلى التوتر بين منطقتين: منطق القيمة الاقتصادية ومنطق القيمة الاجتماعية. وتسهم أطروحات نانسي فريزر⁽¹⁾ في تعميق هذا التحليل، من خلال نقدها لمفهوم «التمكين» حين يختزل في الاندماج في سوق العمل دون إعادة النظر في توزيع أعباء الرعاية والعمل غير المأجور. فهي تشير إلى أن بعض صيغ الخطاب النسوي الليبرالي، في تفاعلها مع منطق النيوليبرالية، ساهمت في إنتاج نموذج جديد من الضغط الاجتماعي، حيث يطلب من المرأة تحقيق الاستقلال الاقتصادي دون إعادة توزيع عادلة لأعباء الحياة الأسرية، مما يؤدي إلى ما يمكن وصفه بأزمة بنيوية في الرعاية.

ضمن هذا السياق، لا يعود العمل خيارًا اجتماعيًا مفتوحًا، بل يتحول في بعض الحالات إلى معيار أخلاقي غير معلن للقبول الاجتماعي، حيث تقاس قيمة المرأة بدرجة انخراطها في السوق، لا بتعدد أدوارها الاجتماعية. وهو ما يخلق توترًا بين أنظمة معيارية متداخلة: نظام تقليدي يربط القيمة بالوظيفة الأسرية، ونظام سوقي يربطها بالإنتاجية الاقتصادية، ونموذج وسطي يحاول التوفيق بينهما عبر حلول تفاوضية هشة.

1 - Fraser, Nancy, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (London: Verso, 2013), pp. 28-32.



إن القوامة والإنفاق عبادتان ماليتان لا خيار ثقافي

من منظور تفاعلي رمزي، يتيح مفهوم الوصم لدى إرفينغ غوفمان فهم هذه الديناميات بوصفها عمليات لإنتاج الهوية الاجتماعية وإدارتها داخل فضاء من التوقعات المتعارضة. فالوضع الاجتماعي

للمرأة العاملة أو غير العاملة لا يحدد فقط بالاختيار الفردي، بل أيضاً بطريقة تأويل هذا الاختيار داخل المجتمع. حيث يمكن أن تتعرض المرأة العاملة لنوع من الوصم الأخلاقي الضمني في بعض السياقات المحافظة، في حين قد تواجه غير العاملة وصماً رمزياً في سياقات سوقية تعلي من قيمة الإنتاج الاقتصادي.

وتكمن أهمية هذا التحليل في الكشف عن أن الوصم لا ينبع من مصدر واحد، بل من تعدد أنظمة الاعتراف المتنافسة، التي تعيد تعريف ما هو «طبيعي» و«مقبول» و«مرغوب». وهو ما يجعل الاختيار المهني للمرأة محاطاً بشبكة من الضغوط الرمزية، تتجاوز البعد الفردي لتلامس البنية الاجتماعية والثقافية الأوسع.

أما من منظور المقاربة الشرعية المقاصدية، فإن العمل لا ينكر ولا يفرض كقيمة مطلقة، بل يفهم ضمن منظومة توازن بين الحقوق والواجبات، وتعدد أشكال الإسهام الاجتماعي. فالمرأة ليست محصورة في نموذج واحد للنجاح الاجتماعي، كما أن العمل المأجور لا يختزل كشرط وحيد للكرامة أو الاعتراف. بل ينظر إلى الوظائف الاجتماعية في إطار تكاملي يراعي طبيعة الأدوار وتنوعها داخل الأسرة والمجتمع.

وبذلك، يكشف التحليل المركب بين السوسيولوجيا النقدية والقراءة المقاصدية عن أن الإشكال لا يكمن في عمل المرأة ذاته، بل في النظام المعياري الذي يعاد عبره تعريف العمل والقيمة والاعتراف. فالصراع ليس بين الدين والحداثة، بل بين أنظمة معيارية متعددة تتنافس على احتكار تعريف «النجاح الاجتماعي» و«الكرامة الإنسانية».

وعليه، فإن فهم عمل المرأة في السياق المعاصر يتطلب تجاوز القراءات الاختزالية، نحو تحليل يدمج بين البنية الاقتصادية، والتحويلات الرمزية، والمرجعيات القيمية، بما يسمح بإعادة بناء تصور أكثر تركيباً للعدالة الاجتماعية، يوازن بين الاعتراف، والاختيار، والتكامل الأسري.

المطلب الثالث: عمل المرأة بين التكامل المقاصدي وضغوط سوق العمل النيوليبرالي

يظهر التحليل المقاصدي، عند قراءته في أفق غير دفاعي ومنفتح على أدوات السوسيولوجيا النقدية، أنه لا يتعامل مع عمل المرأة ضمن منطق ثنائي اختزالي يقوم على المنع أو الإطلاق، بل ضمن رؤية تركيبية تُعدُّ العمل جزءًا من شبكة أوسع من الوظائف الاجتماعية والمعاني الرمزية. فالقيمة هنا لا تستمد من مجرد الانخراط في السوق، بل من قدرة الفعل الاجتماعي على تحقيق التوازن بين الأدوار، وضمان الاستقرار الأسري، وإنتاج أشكال متعددة من الاعتراف الاجتماعي.

في هذا الإطار، لا يطرح العمل بوصفه غاية مستقلة، بل بوصفه أحد مسارات الاندماج الاجتماعي الممكنة، إلى جانب الرعاية الأسرية والمشاركة المجتمعية والعمل غير المأجور. غير أن الإشكال المركزي في السياق المعاصر لا يتعلق بالفعل في حد ذاته، بل في السياقات المعيارية التي يعاد داخلها تعريف هذا الفعل وإعادة ترتيب قيمته الاجتماعية.

يمكن رصد هذا التحول من خلال ثلاثة مستويات مترابطة:

أولاً: اختزال العمل في منطق السوق

يعاد تعريف العمل داخل النموذج النيوليبرالي باعتباره مرادفًا للإنتاجية القابلة للقياس داخل السوق. وبهذا المعنى، تهمش أشكال العمل غير المأجور، وعلى رأسها العمل المنزلي والرعائي، رغم مركزيتها في إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. هذا التحول يعيد تشكيل بنية الاعتراف، بحيث تصبح القيمة مرتبطة بما هو اقتصادي قابل للتسعير، لا بما هو اجتماعي أو أخلاقي أو رعائي.

ثانيًا: تحميل العمل حمولة معيارية أيديولوجية

يتحول العمل، خصوصًا بالنسبة للمرأة، إلى معيار للاندماج والنجاح الاجتماعي، حيث يعاد تأويل الاختيار الفردي داخل أفق محدد سلفًا، يقاس فيه التقدم بدرجة الانخراط في السوق. ويؤدي هذا إلى إعادة تشكيل غير مباشرة للحرية نفسها، بحيث تصبح الحرية مرتبطة بنمط واحد من الحياة المهنية، لا بتعدد إمكانات الاختيار.

ثالثًا: نزع شرعية التوازن والاختيار المركب

المرأة التي تحاول التوفيق بين أدوار متعددة - أسرية ومهنية ومجتمعية - تجد نفسها داخل وضع رمزي مركب، حيث لا تعترف اختياراتها بالكامل داخل أي من النظامين. فهي لا تستوعب

كلياً داخل النموذج السوقى، ولا تقرأ دائماً داخل النموذج التقليدي، ما ينتج نوعاً من الضغط المزدوج المرتبط بإدارة الهوية وتبرير الاختيار.

في هذا السياق، يبرز التصور المقاصدي بوصفه إطاراً تحليلياً يسمح بإعادة تركيب مفهوم العمل خارج هذه الثنائيات، عبر إدماجه في منطق التكامل الوظيفي وتعدد مسارات الاعتراف، بدل اختزاله في بعد واحد. وهو ما يفتح المجال أمام قراءة أكثر تركيبياً للعلاقة بين القيمة، والعمل، والاختيار، بعيداً عن الاستقطابات الحادة بين المنع والتحرير.

غير أن هذا الإطار لا يمكن فهمه خارج السياق الأوسع لإعادة هيكلة سوق العمل في ظل النيوليبرالية، حيث لم تعد التحولات الاقتصادية مجرد تغيرات قطاعية، بل تحولات بنيوية تمس علاقة الفرد بالعمل وبالمجتمع والأسرة.

يمكن رصد هذه التحولات في ثلاث ديناميات أساسية:

1 - إعادة تشكيل موقع الرجل اقتصادياً

تؤدي التحولات في سوق العمل إلى تراجع بعض الأدوار الاقتصادية التقليدية للرجال، خاصة في القطاعات الصناعية أو المستقرة نسبياً، وهو ما يعيد تعريف موقعهم داخل البنية الأسرية، ويؤثر على توزيع السلطة الاقتصادية داخل الأسرة.

2 - إدماج النساء في سوق عمل مرنة وهشة

يترافق توسع مشاركة النساء في سوق العمل مع انتشار أنماط تشغيل غير مستقرة، تتسم بانخفاض الأجور أو هشاشة العقود أو كثافة الزمن المهني. هذا الوضع لا ينعكس فقط على شروط العمل، بل على البنية الزمنية للحياة الأسرية ذاتها، حيث تتزايد أعباء التوفيق بين العمل والرعاية.

3 - إعادة تشكيل مؤسسة الزواج والأسرة

تؤثر هذه الديناميات على أنماط التكوين الأسري، سواء من خلال تأجيل الزواج، أو تغيير شروطه الاقتصادية، أو إعادة توزيع الأدوار داخله. وهنا لا يتعلق الأمر بتحول سلوكي فردي فقط، بل بإعادة هيكلة بنيوية للعلاقات الأسرية نفسها.

في هذا الإطار، يتيح منظور أولريش بيك⁽¹⁾ فهم هذه التحولات ضمن ما يسميه تفكك أنماط الأمان التقليدية وإعادة توزيع المخاطر على المستوى الفردي والأسري، حيث تنتقل الأزمات البنيوية من مستوى الدولة والاقتصاد الكلي إلى مستوى الأسرة كوحدة معيشة مباشرة. كما يسمح منظور بيير بورديو⁽²⁾ بتفسير كيفية اشتغال البعد الرمزي في هذه التحولات، حيث لا تفرض المعايير الجديدة فقط عبر الاقتصاد، بل عبر إنتاج تمثيلات اجتماعية تعيد تعريف ما هو «طبيعي» و«ناجح» و«مرغوب»، بما يؤدي إلى إعادة ترتيب غير مرئية لهرمية القيم داخل المجتمع.

ضمن هذا السياق، يصبح الوصف الاجتماعي إحدى الآليات الدقيقة لإنتاج الامتثال الرمزي، حيث يعاد تقييم الأدوار الأسرية والمهنية عبر معايير غير مباشرة، تجعل بعض الاختيارات تبدو أكثر شرعية من غيرها، دون الحاجة إلى إكراه صريح.

أما من زاوية المقاربة المقاصدية، فإن القيمة المركزية لا تستمد من نمط واحد من العمل، بل من قدرة النظام الاجتماعي على تحقيق التوازن بين الوظائف المختلفة: الإنتاج، والرعاية، والاستقرار الأسري، والاعتراف الاجتماعي. ومن هنا، فإن عمل المرأة لا يفهم بوصفه معادلة صفرية بين الأسرة والسوق، بل بوصفه مجالاً للتدبير التفاوضي الذي يراعي خصوصية السياقات الاجتماعية والثقافية.

وفي السياق المغربي، يتخذ هذا التفاوض أشكالاً متعددة، حيث تعاد هندسة الأدوار داخل الأسرة بشكل يومي وعملي، استجابة لضغوط السوق من جهة، وللمنظومة القيمية والشرعية من جهة أخرى، بما يجعل الأسرة فضاءً لإنتاج توازنات مرنة أكثر منها نموذجاً ثابتاً.

من منظور فقهي مقاصدي، تفهم مصلحة الطفل داخل إطار الأسرة بوصفها وحدة الحماية الأساسية، حيث تعتبر الأسرة المجال الطبيعي لضمان الرعاية والتنشئة المتوازنة. وهو ما يجعل الالتزامات الأسرية، بما فيها توزيع الأدوار بين الجنسين، جزءاً من نظام تكاملي يهدف إلى حماية النسل واستقرار المجتمع، لا مجرد ترتيب اجتماعي قابل للتفكيك بمعزل عن وظائفه الكلية.

1 - Beck, Ulrich, Risk Society: Towards a New Modernity (London: Sage Publications, 1992).

2 - Bourdieu, Pierre, La Distinction: Critique sociale du jugement (Paris: Les Éditions de Minuit, 1984).

المبحث الرابع: الرقمنة والخطاب الحقوقي: إعادة تشكيل السلطة الأسرية في ضوء التحولات السوسولوجية

تبرز المقاربات السوسولوجية المعاصرة⁽¹⁾ أن التحولات الرقمية والحقوقية لا تمس فقط المجال التقني أو القانوني، بل تمتد إلى إعادة هيكلة عميقة للعلاقات الاجتماعية داخل الأسرة، بما في ذلك أنماط السلطة والتنشئة وآليات إنتاج القيم. فداخل هذا السياق، لم تعد الأسرة وحدة مستقلة بالكامل في تنظيم ذاتها، بل أصبحت جزءاً من شبكة متعددة المستويات تتداخل فيها الدولة، والمؤسسات القانونية، والمنصات الرقمية، والخطابات الحقوقية العالمية⁽²⁾.

في هذا الإطار، يفهم تمكين الطفل قانونياً بوصفه فاعلاً مستقلاً كتحول نوعي في بنية السلطة الأسرية؛ إذ لم يعد الطفل مجرد موضوع للتنشئة داخل المجال الأسري، بل أصبح حاملاً لحقوق قابلة للتفعيل المؤسسي والقانوني خارج هذا الإطار⁽³⁾. هذا التحول يعيد توزيع العلاقة بين الأسرة والدولة، ويؤدي إلى إعادة تعريف مفهوم السلطة الوالدية، بحيث تنتقل من سلطة تنظيمية داخلية إلى سلطة خاضعة للرقابة الخارجية.

يمكن تحليل هذا التحول ضمن ما تشير إليه أدبيات السوسولوجيا المعاصرة حول تفكك البنى التقليدية للسلطة، كما عند أولريش بيك وأنتوني غيدنز⁽⁴⁾، حيث تتجه المجتمعات الحديثة نحو فردنة متزايدة للعلاقات الاجتماعية، تترافق مع إعادة توزيع المخاطر والمسؤوليات بين الأسرة والدولة. في هذا السياق، تتحمل الأسرة ضغوطاً إضافية، بينما تتوسع صلاحيات المؤسسات الرسمية في مجالات كانت تقليدياً من اختصاصها الداخلي.

غير أن هذا التحول لا يقتصر على البنية القانونية، بل يمتد إلى المجال الرمزي، حيث تشتغل الرقمنة كآلية لإعادة تشكيل الإدراك الاجتماعي ذاته. فالفضاء الرقمي لا ينقل فقط المعلومات، بل ينتج أنماطاً جديدة من القيم والتوقعات والمعايير السلوكية، تعيد تعريف مفاهيم السلطة، والطفولة، والهوية، والانتماء الأسري. وبهذا المعنى، تصبح الرقمنة وسيطاً لإعادة إنتاج ما يمكن

1 - Lansdown, Gerison, *The Evolving Capacities of the Child* (Florence: UNICEF, 2005), pp. 12–27

2 - Powell, Michael, & Smith, Alan, *Children's Rights and Childhood Policy: Critical Perspectives* (London: Palgrave Macmillan, 2009), pp. 45–62.

3 - United Nations, *Convention on the Rights of the Child* (New York: UN, 1989), pp. 1–41.

4 - Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, pp. 65–78.



تقدم المقاربة المقاصدية إطاراً تحليلياً مختلفاً، يقوم على النظر إلى الأسرة بوصفها وحدة وظيفية متكاملة، توزع فيها الأدوار ضمن منطق التكامل لا الصراع

تسميته بالهيمنة الرمزية الناعمة، حيث تتشكل المعايير خارج المجال الأسري ثم تعود لتؤثر في داخله.

في هذا السياق، يكتسب مفهوم العنف الرمزي لدى بيير بورديو أهمية تفسيرية خاصة؛ إذ يسمح بفهم كيفية تحوّل المعايير الحقوقية والتقنية إلى بديهيات اجتماعية تبدو طبيعية ومحايدة، رغم كونها محمولة على تاريخ اجتماعي وثقافي محدد. فإعادة

تعريف السلطة الوالدية، أو إعادة تأطير دور الطفل داخل الأسرة، لا تتم عبر الإكراه المباشر، بل عبر إعادة تشكيل ما يعتبر «طبيعياً» و «مقبولاً» في الوعي الجمعي.

ضمن هذا التحول، يصبح الخطاب الحقوقي المعاصر أحد أهم الفاعلين في إعادة صياغة العلاقة بين الفرد والأسرة؛ فهو من جهة يوسع دائرة الحقوق الفردية للطفل، ويعزز من موقعه القانوني، لكنه من جهة أخرى يعيد توزيع السلطة داخل الأسرة بطريقة قد تضعف البنية التربوية التقليدية القائمة على التدرج في التنشئة. كما أن تحويل الطفل إلى فاعل قانوني مستقل في بعض السياقات قد يؤدي إلى إدخال الأسرة في علاقات مؤسسية مباشرة مع الدولة، بما يعيد تشكيل مفهوم المسؤولية التربوية.

وفيما يتعلق بالمرأة، يتقاطع الخطاب الحقوقي مع التحولات الاقتصادية الرقمية في إعادة تعريف موقعها الاجتماعي، من خلال ربط الاعتراف الاجتماعي بالاندماج في سوق العمل والمعايير الإنتاجية الحديثة. غير أن هذا الاندماج لا يحدث دائماً داخل شروط متوازنة، بل غالباً ما يتم في سياق اقتصادي مرن وهش، يعيد إنتاج أعباء مزدوجة على مستوى العمل والرعاية، ويزيد من تعقيد التوازن الأسري بدل تبسيطه.

ومن منظور سوسيولوجي نقدي، لا يمكن فهم هذه التحولات دون الانتباه إلى البعد المعياري الذي يحمله الخطاب الحقوقي حين ينتقل من سياقه الأصلي إلى سياقات اجتماعية مختلفة؛ إذ قد يؤدي هذا النقل غير المشروط إلى ما يمكن وصفه بإعادة ترتيب غير متكافئة للمرجعيات

القيمية، حيث تُستبدل بأنماط الضبط الأسري الداخلي أنماطُ ضبط مؤسسية خارجية، دون مراعاة كافية للبنى الثقافية المحلية.

في المقابل، تقدم المقاربة المقاصدية إطارًا تحليليًا مختلفًا، يقوم على النظر إلى الأسرة بوصفها وحدة وظيفية متكاملة، توزع فيها الأدوار ضمن منطق التكامل لا الصراع، ويراعى فيها التوازن بين الحقوق والواجبات، وبين الحماية والاستقلال. وضمن هذا المنظور، لا يفهم تمكين الطفل أو المرأة باعتباره إلغاء للسلطة الأسرية، بل إعادة تنظيم لها بما يضمن تحقيق المقاصد الكبرى المتعلقة بالحماية والرعاية والاستقرار.

كما أن فقه الواقع، بوصفه أداة منهجية، يتيح قراءة هذه التحولات في سياقها التاريخي والاجتماعي دون إسقاط نماذج معيارية جاهزة، مما يسمح بفهم أعمق لكيفية تفاعل الأسرة المغربية مع الرقمنة والخطاب الحقوقي، عبر أشكال متعددة من التكيف والتفاوض وإعادة التوازن.

وبذلك، يتضح أن الإشكال لا يكمن في وجود حقوق للطفل أو المرأة في حد ذاته، بل في طريقة إدماج هذه الحقوق داخل البنية الاجتماعية والقيمية للأسرة. فحين يتم هذا الإدماج في إطار تكاملي، يمكن أن يسهم في تعزيز العدالة الأسرية. أما حين يتم بمعزل عن السياق، فقد يؤدي إلى إعادة تشكيل غير متوازنة للعلاقات الأسرية، وإلى توتر بين المرجعيات القانونية، والرمزية، والدينية.

يكشف التحليل المركب بين السوسيولوجيا النقدية والمقاربة المقاصدية عن أن الأسرة في السياق المعاصر ليست بنية ثابتة، بل فضاء لإعادة التفاوض المستمر بين أنظمة معيارية متعددة. ويظل التحدي الأساسي هو بناء توازن يسمح بتمكين الأفراد دون تفكيك البنية الأسرية، وبالحفاظ على الحقوق دون إضعاف الوظائف التربوية والاجتماعية التي تقوم عليها استمرارية المجتمع.

الخاتمة

تكشف القراءة السوسيولوجية المعاصرة لهذه التحولات عن أن قضايا المرأة والطفل لم تعد تطرح ضمن حدودها الاجتماعية الضيقة أو في إطار مطالب فتوية معزولة، بل تحولت إلى مدخل تحليلي لفهم ديناميات إنتاج السلطة وإعادة توزيعها داخل المجتمع، ولتفكيك الكيفيات التي تعاد بها صياغة البنى القيمية والمعارية عبر آليات رمزية ومؤسسية متداخلة. فهذه القضايا أصبحت، في جوهرها، مجالاً تتقاطع فيه رهانات الحقوق، ومنطق الدولة، وتحولات الثقافة، وإعادة تعريف الأدوار داخل الأسرة.

في هذا السياق، لا يفهم الخطاب الحقوقي المعاصر بوصفه مجرد أداة لضمان الحماية القانونية أو توسيع دائرة الحقوق الفردية، بل بوصفه منظومة معيارية تسهم، بشكل مباشر أو غير مباشر، في إعادة تشكيل التصورات الاجتماعية حول السلطة الأسرية، والطفولة، والأنوثة، والأدوار الوالدية. غير أن إشكال هذا الخطاب يظهر حين ينقل ويطبق خارج شروطه التاريخية والثقافية المؤسسة له، دون مراعاة البنى الاجتماعية والقيمية التي يستقر داخلها الفعل الأسري في السياقات المحلية.

ويتربط على هذا النمط من التلقي غير المشروط إمكانية حدوث تحولات عميقة في البنية الأسرية، من أبرزها إعادة توزيع غير متوازنة للسلطة داخلها، وإضعاف تدريجي لوظائفها التربوية والتنظيمية، فضلاً عن إعادة تعريف علاقة الطفل بالأسرة في اتجاه تعزيز الاستقلالية القانونية على حساب البعد التربوي التدريجي. كما أن هذا التحول قد ينتج توتراً بين منطق القانون ومنطق التنشئة، وبين الفضاء المؤسسي والفضاء الأسري، بما ينعكس على استقرار العلاقات الداخلية للأسرة.

ومن ثم، فإن فهم هذه التحولات يستدعي تجاوز المقاربات الجزئية نحو مقاربة تحليلية تركيبية تأخذ بعين الاعتبار التداخل بين المستويات القانونية والثقافية والرمزية، وتدرس في الآن نفسه آثار الخطابات الحقوقية على إعادة إنتاج أنماط السلطة داخل المجتمع. وهنا يبرز البعد السوسيولوجي بوصفه أداة لفهم الكيفيات التي تنتج بها المعايير الاجتماعية، وكيف تعاد شرعنة بعض الأدوار أو نزع الشرعية عنها ضمن عمليات رمزية معقدة.

في المقابل، يتيح المنظور المقاصدي الشرعي إطارًا تحليليًا مغايرًا، ينطلق من رؤية تكاملية للعلاقة بين الحقوق والواجبات، وبين الفرد والأسرة، وبين الحرية والمسؤولية. فبدل اختزال العلاقة في منطق التنازع بين السلطة والحرية، يقدم هذا المنظور تصورًا يقوم على التوازن الوظيفي داخل الأسرة باعتبارها وحدة اجتماعية وأخلاقية أساسية، يفترض أن تصان وظائفها التربوية والحماية والاستقرار.

وعليه، فإن الدمج بين التحليل السوسيولوجي النقدي والمقاربة المقاصدية لا يهدف إلى استبدال أحدهما بالآخر، بل إلى إنتاج قراءة تركيبية قادرة على استيعاب تعقيد التحولات المعاصرة. قراءة تدرك من جهة آليات إعادة إنتاج الهيمنة الرمزية داخل الخطابات الحديثة، وتدرك من جهة أخرى أهمية المرجعية القيمية في الحفاظ على التماسك الاجتماعي، وضمان استمرارية الوظائف الأساسية للأسرة.

وبهذا المعنى، يصبح التحدي الأساسي أمام البحث الاجتماعي والفقه المعاصر هو بناء مقاربة متوازنة قادرة على استيعاب التحولات دون الوقوع في التفكيك، وعلى فهم الحقوق دون فصلها عن سياقاتها الاجتماعية، وعلى حماية الأسرة دون الانغلاق على نماذج جامدة، في سياق عالمي تتسارع فيه إعادة تشكيل المعايير والهياكل والقيم.

فهرس المراجع

● المراجع باللغة العربية

- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. كتاب الأدب، وكتاب العلم، ط1، بيروت: دار الفكر، 2018م.
- بلحاج، نادية. المرأة والطفل في المجتمع المغربي: منظور سوسيولوجي شرعي. الدار البيضاء: مطبعة الفراهيدي، 2021م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تحقيق: محمود شاكر، القاهرة: دار الكتب العلمية، 1995م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. سنن الترمذي. ط1، بيروت: دار الفكر، 2018م؛ وتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، 1993م.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: عبد الله دراز، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي، 2016م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار التراث، 1987م.
- ابن عبد البر، عبد الله بن عبد البر. الجامع الصحيح لأحكام السنة. ج2.
- الغزالي، أبو حامد. المنهاج في أصول الفقه. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت: دار الفكر، 2018م.
- القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط1، الرياض: دار التراث، 2020م.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. كتاب الإمام، وكتاب الإيمان، تحقيق: دار الفكر، ط1، بيروت، 2018م.

● المراجع باللغات الأجنبية

- Beck, Ulrich, Risk Society: Towards a New Modernity, London: Sage Publications, 1992.
- Bourdieu, Pierre, La Distinction: Critique sociale du jugement, Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.

- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, edited by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991.
- Fraser, Nancy, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, London: Verso, 2013.
- Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford (CA): Stanford University Press, 1992.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971.
- Lansdown, Gerison, *The Evolving Capacities of the Child*, Florence: UNICEF, 2005, pp. 12–27.
- Powell, Michael, & Smith, Alan, *Children's Rights and Childhood Policy: Critical Perspectives*, London: Palgrave Macmillan, 2009.

● المراجع المؤسسية

- United Nations. *Convention on the Rights of the Child*. New York: UN, 1989.



فقه الواقع المعاصر وإشكالية الأنساق المعيارية

دراسة في جدلية الفقه والقانون والأخلاق

د. جواد عمور

● باحث / المملكة المغربية

مقدمة

إن الحديث عن الأنساق المعيارية في فقه الواقع المعاصر بما يتميز به من دقة في بنية الفكر المقاصدي هو حديث عن طرح يتغيًا تحقيق التوازن بين الثوابت النصية والواقع المتغير، وذلك عبر تجاوز الفقه المنغلق والانفلات من الثوابت، ما يجعلها رؤية استراتيجية تتوخى مواكبة العصر في إطار تسجية النصوص الدينية، قرآنًا وسنة، وهو ما يحتم الجمع بين النص الشرعي والواقع الحياتي؛ لمواكبة المستجدات الحاصلة عبر التدبر الجيد للنصوص، وفهم تفاصيل الواقع وحاجاته وضروراته، دونما مساس بالنص الشرعي، مع ما يستدعي ذلك من استراتيجيات معيارية تتجلى في الطابع المقاصدي، والواقعي، والتيسيري، والمستقبلي الاستشرافي؛ لذا فإن فقه الواقع أو ما يسميه الشاطبي بـ«اجتهاد تحقيق المناط» لا يمكن له أن يخرج البتة عن تحكيم الكليات القرآنية، باعتبارها المتكأ المؤصل للمعارف والنبراس المبين لطريقها، ويلتزم بربط القضايا بالسياقات المتغيرة التي تحتتمها سيرورة التاريخ، مع اعتبار حال الزمان وأهله، مع اعتماد مبدأ التدرج في تنزيل هذه الأحكام.

إن هذا الطرح - وهو يبتغي الموازنة بين النص والواقع - يركز على أنساق معيارية تتأسس على فقه الموازنات، وعلى الاجتهاد في بُعد المؤسساتي، وعلى الاجتهاد المقاصدي؛ تحقيقًا لمقاصد الشريعة في أبعادها الكلية في إطار علاقتها بالواقع المستجد، وعبر إدراك سياقاته التاريخية لا عزلها عنه. وفي كنف هذا التصور التجديدي لفقه الواقع وهو يتغيًا تحقيق التكامل بين الفقه والقانون والأخلاق باعتباره الجسر الرابط والمتغير القادر على تجريب مدى ليونة هذه الأنساق ومقدرتها على مواكبة المتغيرات الجديدة في العصر، تنبثق رؤية هذه الدراسة لكشف طبيعة الأنساق المعيارية التي ينبني عليها فقه الواقع، ورصد جدلية التركيب العلائقي بين الفقه والقانون والأخلاق؛ لذا فالدراسة تنطلق من تصور نظري يتبنى مقارنة بينية للأنساق المعيارية للكشف عن العلاقات بين القانون بصفته أداة ضبط والفقه بوصفه وسيلة شرعية تحظى بمركزيتها الدينية والأخلاق كنسق قيمي ضابط، بحيث تتكامل العلاقات وتتناغم معًا بما يكفل تحقيق المصلحة العليا للأمة، وفي الوقت نفسه تتبنى مقارنة تكاملية تكشف عن العلاقات بين النسق الفقهي والأخلاقي والقانوني في كليتها.



وفي الوقت الذي ركز فيه الفقه التقليدي على ثنائية الحرام والحلال، عمد فقه الواقع إلى اعتماد معيار المآلات والنتائج في إطار ما يسميه بالمصلحة

إشكالية البحث وأسئلته

تحدد المشكلة البحثية في رصد طبيعة العلاقة بين الأنساق المعيارية لفقه الواقع بثلاثية القانون والفقه والأخلاق، من حيث الاشتباك بين هذه الأسس في ذاتها ومع غيرها داخل إطار من الشبكات المعقدة المتأسسة من النظم والقواعد التي تتجاوز الحد المحلي إلى البعد الكوني والعالمي، ما يجعل الأنساق

المعيارية تتحول بمكوناتها إلى وسيلة منظمة تعمل على إعادة توجيه العلاقات بين الفقه باعتباره منبعاً للقيم والأخلاق التي تعد التجلي الروحي والقانون منظوراً تنفيذياً.

إنها تعمل بجد على ملء الفجوة الحاصلة بين النص الشرعي والقانون البشري الوضعي، فالفقه التراثي إذ ينظر إلى الفرد في اسقلايته بمنظور تعبدية صرف أقصى فكرة الجماعة من تصوره، وهو ما تجاوزه فقه الواقع الذي مجّد المؤسسة والدولة والجماعة عبر سن قوانين منظمة للحياة وعقوبات جديدة، وفي الوقت الذي ركز فيه الفقه التقليدي على ثنائية الحرام والحلال، عمد فقه الواقع إلى اعتماد معيار المآلات والنتائج في إطار ما يسميه بالمصلحة، واضعاً لأجل ذلك بنوده القانونية التي تزجر وتمنع أو تبيح وتجيز، وفي الوقت الذي اعتبر فيه الفقه التقليدي أن الأخلاق يوجهها الجانب الديني فإن فقه الواقع نظر إليه من زاوية الضمير وحس المواطنة. إن هذا التحول المعياري في بنية الفكر الفقهي الجديد إنما جدت في تجاوز الجدل القائم بين الأخلاق والقانون، وهو جدل فلسفي تاريخي صرف؛ لذا فالفقه المعاصر عمل على منح القوانين مقبوليتها التشريعية عبر تكييفها ضمن ما يسمى بالمصالح المرسلّة، وفي اتجاه آخر عمد واضعو القوانين إلى صبغ البنود بالطابع الأخلاقي عبر استرفاد القيم والأخلاق التي جاء بها الإسلام وإضافتها على القوانين ليتشكل القانون في صورة أخلاقية فقهية، ويتحلى بطابعه الواقعي الذي يجعل منه قانوناً يستوجب على الفقه أن يتعامل معه كأساس نظري يشكل المنطلق نحو إصدار الأحكام، لذا فالعلاقة بين الفقه والقانون والأخلاق - بهذا المنظور - تتجاوز منطق الصراع التاريخي حول فعل التسيد إلى التكامل والتناغم بينها مجتمعة في سبيل خدمة الفرد والجماعة داخل المجتمع البشري، ومن هذا المنطلق تنبثق الأسئلة المحورية التالية:

- كيف يمكن لفقه الواقع المعاصر أن يوجد الخيط الناظم الذي يُخَلِّق القانون (أَخْلَقَ القانون)، ويجعل الفقه واقعياً من حيث أدوات اشتغاله؟
- وهل يمكن ردم الفجوة بين شرعية الفقه وإلزامية القانون وسلطة الأخلاق؟ أم أن هناك قضايا مستحدثة تستعصي على الردم، وتظهر عجز الفكر المقاصدي الاجتهادي في الوقت الراهن؟ وعن هذا السؤال يتفرع سؤال آخر:
- هل يمكن تحقيق الانسجام والتناغم بين الفتوى ومستجدات الواقع دون أي ارتباك واعتلال يصيب منظومة القيم الدينية الثابتة؟
- وكيف يمكن تحقيق التكامل بين ثلاثية القانون والفقه والأخلاق دون وجود فجوات؟
- ألا يمارس المنظور الأخلاقي باعتباره النسق القيمي سلطته العليا بوصفه الموجه الأول والناظم الأكبر قبل الشروع في سن التشريعات، ما يجعل القانون والفقه مجرد وسائل في مقابل مقاصدية الأخلاق؟
- وهل تستطيع الأنساق المعيارية أن تحقق هذا التكامل بشكل كلي ومطلق في ظل تحولات عصرية متسارعة ومستجدات لا تتوقف، وفي ظل معايير أخلاقية دولية تتنافى مع السمات الثقافية والفقهية للمجتمع المسلم؟
- ألا يحدث نوع من التعارض بين النسق الفقهي والقانوني والأخلاقي حينما يتعلق الأمر بقضايا شديدة الحساسية كالذكاء الاصطناعي في الطب، والجينوم البشري، والعملات المشفرة، وغيرها؟
- إن أسئلة من هذا القبيل تدعو إلى معرفة سمات كل نسق من الأنساق والحفر في طبقات العلائق الجدلية بينها في اتجاهات متعددة، مع اعتماد مداخل نظرية مؤطرة تستطيع أن تجس نبض العلاقات وتكشف عن هويتها مثل فلسفة القانون التي تستطيع أن تجلّي آلية تشكل البند القانوني بناء على الحكم الأخلاقي وسوسيولوجيا القانون الكفيل بكشف ملاسبات إنتاج النص القانوني، في ضوء السوسيولوجيا، أي طبيعة المجامع التي تسهم بعلاقاتها ونظمها وأنماط تفكيرها في تقنين النص، ويعد مدخل مقاصد الشريعة مدخلاً مهماً كذلك في هذا الباب؛ لأنه أداة ربط الفقه بالأخلاق، إضافة إلى الإتيان من أجل فحص مبادئ الأخلاق المتحكمة في التشريعات وإصدار الفتوى.

أهداف البحث

- يتوخى هذا البحث تحقيق عدد ممن الأهداف، من أبرزها:
- ردم الثغرات الموجودة بين النص الشرعي والتحولت المجتمعية المتسارعة.
- وصل العلاقة بين النص الشرعي والقانوني في إطار دياكتيكي.
- جعل الفقه مؤسسة قانونية عبر تقنين الاجتهاد الفقهي، وتطبيقه في الدولة الحديثة؛ إحقاقاً للتعايش والسلم المدني.
- تطوير الممارسة الاجتهادية بما يتلاءم مع متغيرات الدولة الحديثة وتحولاتها المعقدة والمتشابكة.
- إعادة صياغة الفتاوى في إطار شمولي متكامل، بعيداً عن منطق التجزيء، وربطها بالسياق الواقعي عبر تأسيس نسق معياري موحد يؤطر ويوجه فعل الاجتهاد في إطار مؤسساتي.
- تخليق الواقع المعاصر عبر ترسيخ الطابع الأخلاقي المعياري كسلطة مركزية توجه الفعل القانوني والممارسة الفقهية، وتمارس رقابتها على القضايا المستجدة في واقعنا، مثل استخدام الذكاء الاصطناعي في الطب، وقضايا الجينوم البشري، والاقتصاد الرقمي، وغيرها.

منهج البحث

- تعتمد الدراسة على المنهج المركب الذي يجمع بين التنظير والتطبيق العملي عبر منظور التمثيل؛ لتقريب صورة الأنساق وكشف عملها من الداخل عبر مقاربات منهجية هي:
- المنهج التأصيلي البنائي لتحديد ماهية الأنساق المعيارية وفقه الواقع، تمهيداً للحفر في طبقاتها وعلاقاتها.
- المنهج الوصفي التحليلي لمقاربة طبيعة الأنساق وخيوط الاشتباك بينها، مع تفكيك العدة المفاهيمية.
- المقاربة البنائية، وتختص بدراسة الأنساق الثلاثة بمعزل عن بعضها البعض؛ كشفاً لسماتها المتفردة وخصوصياتها الداخلية.
- المقاربة التكاملية، وتتناول العلاقات الجدلية بين الأنساق المعيارية في إطار تكاملي علائقي.
- المنهج الاستقرائي لكشف طبيعة القواعد التي تسيج فقه الواقع وتضبط ممارسته.
- المنهج المقارن، ويستدعي مقارنة الأنساق الثلاثة من حيث المرجعيات والمداخل المتحكمة في طبيعة النسق في ذاته ولذاته.

خطة البحث

تتأسس هذه الدراسة على مقدمة،
وتمهيد، وثلاثة مباحث، فخاتمة، على
الشكل التالي:

- مقدمة

- تمهيد

هل يمكن ردم الفجوة بين شرعية الفقه والإزامية القانون وسلطة الأخلاق؟

- المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

ويتضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: الأنساق المعيارية.

المطلب الثاني: فقه الواقع المعاصر المفهوم والسمات.

المطلب الثالث: الأسس المنهجية لفقه الواقع.

- المبحث الثاني: النسق الفقهي والقانوني والأخلاقي

ويتضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: النسق الفقهي: سماته المعيارية.

المطلب الثاني: النسق القانوني: سماته المعيارية.

المطلب الثالث: النسق الأخلاقي: السمات المعيارية والموقع في التشريع المعاصر.

- المبحث الثالث: جدلية الفقه والقانون والأخلاق: صدام أم تناغم وتكامل؟

ويتضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: فقه الواقع المعاصر... المشكلات والتحديات.

المطلب الثاني: سبل المعالجة.

المطلب الثالث: ميكانيزمات التوحيد بين النسق الفقهي والقانوني والأخلاقي.

- المبحث الرابع: تمثيلات من الواقع المعاصر

- خاتمة: نتائج البحث والتوصيات.

تمهيد

ما من شك في أن الواقع بحكم طبيعته المتغيرة يظل ذا تأثير حاسم في استصدار الأحكام الشرعية؛ إذ لا يمكن للمفتي أن يستصدر حكماً إلا بفهم الواقع والفقه فيه والنظر في تفاصيله، اعتماداً على القرائن الدالة، وبفهم الواجب فيه بالنظر في النص الشرعي المطابق للواقع، ولما كان الواقع متجدداً فإن تحقيق المناط يقتضي تعاملاً جديداً مع الأحكام عبر تفعيل قراءة جديدة للشرع الإسلامي؛ إذ إن الواقع يظل دوماً مقدمة لتحقيق المناط، خاصة أنه واقع يشهد تحولات بنيوية عميقة ومعقدة الشبكات، تتجاوز الحد المحلي إلى ما هو كوني أرخت فيه العولمة بظلالها على كل المجتمعات، وتسيدت فيه القرارات والمواثيق الدولية البنيات القانونية، ما أسهم في ارتباك العلاقات بين الأنساق المعيارية (الفقه والقانون والأخلاق) في المجتمع المسلم، وتخلّق فيه صراع بين الأنساق بسبب تسارع وتيرة المتغيرات في مقابل ركود الفعل الاجتهادي، وثبات القوالب الفقهية وطرائق الاستنباط الجاهزة، ما يخلق نوعاً من الصدام بين الفقه والقانون الذي قد يناقض الحكم الشرعي كما تنزل في النص ويعارض العرف الأخلاقي.

وتنشأ مشكلة الصراع بسبب توسيع الخطاب المقاصدي ما يجعله وسيلة أحياناً لتعطيل النص، أو إعلاء شأن المصلحة في سياقها البراجماتي وليس الشرعي الديني، ما يجعلنا أمام نوع من التكييف الفقهي للواقع لا أمام فقه مقاصدي يسترفد أصوله وأسس المنهجية والحكمية من النص القطعي أو الظني، وهو ما يفسر تحول وظيفة الاجتهاد من الفعل الإرشادي إلى الفعل التبريري بسبب تبعية الحكم الفقهي للمعيار وخضوعه له، ولا يخفى أثر هذا الارتباك الذي يمس فقه الواقع في مستويات عدة، على رأسها اختلاف الفتاوى للمسألة الواحدة، والخلط الحاصل بين النصوص في أثناء الاستدلال بين القطعي والظني والمتغير والثابت.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: الأنساق المعيارية

أولاً: النسق.

جاء في (لسان العرب): النسق: ما كان على طريقة نظام واحد عام في الأشياء، وقد نسقته تنسيقاً، ويخفف. ابن سيده: نسق الشيء ينسقه نسقاً، ونسقه: نظمه على حد سواء، والتنسيق: التنظيم، والنسق: ما جاء من الكلام على نسق واحد، والعرب تقول لطوار الحبل إذا امتد مستويًا: خذ على هذا النسق؛ أي على هذا الطوار، والكلام إذا كان مسجعاً قيل له نسق حسن. ابن الأعرابي: أنسق الرجل إذا تكلم سجعاً، والنسق: الكواكب مصطفة خلف الثريا، يقال لها الفروء، ويقال: رأيت نسقاً من الرجال والمتاع؛ أي بعضها إلى جنب بعض، قال الشاعر: مستوسقات عصباً ونسقا، والمنسق بالتسكين: مصدر نسقت الكلام إذا عطف بعضه على بعض، ويقال: نسقت بين الشيئين وناسقت⁽¹⁾. وجاء في مقياس اللغة: «نسق النون والسين والقاف أصل صحيح يدل على تتبع في شيء»⁽²⁾، من هذه التعاريف اللغوية يظهر أن النسق نظام واحد يميز كل الأشياء الموجودة.

أما اصطلاحاً فإن النسق يتسع بفعل ديناميته التي تتيح له الامتداد إلى حقول معرفية متعددة، ما يجعل تعاريفه تتنوع لاختلاف منطلقاتها المرجعية الفلسفية واللسانية والأدبية والاجتماعية وغيرها، يقول كمال أبو ديب: «إن النسق باعتباره كلاً موحداً هو نقطة البداية التي يمكن انطلاقاً منها.. تحديد العناصر المكونة له»⁽³⁾، ويقول د. علي السلمي: «النسق إذن هو مجموعة القوانين والقواعد العامة التي تحكم الإنتاج الفردي للنوع، وتمكنه من الدلالة، ولما كان النسق تشترك في إنتاجه الظروف والقوى الاجتماعية والثقافية من ناحية، والإنتاج الفردي للنوع من ناحية أخرى، وهو إنتاج لا ينفصل هو الآخر عن الظروف الاجتماعية والثقافية السائدة؛ فإن النسق ليس نظاماً ثابتاً وجامداً، إنه ذاتي التنظيم من جهة، ومتغير يتكيف مع الظروف الجديدة من جهة ثانية، أي إنه في الوقت الذي يحتفظ فيه بنيته المنتظمة يغير

1 - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط1 (بيروت: دار صادر، سنة 1990 م)، ج 14/352.

2 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979 م)، ج 4/5.

3 - كمال أبو ديب، الرؤية / المقنعة (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986 م)، ص 166.



إن المعيارية بهذا المعنى طريق أوحده إلى منع أي انفلات للعقل في اتجاه الفوضى والعبث والتسيب والانكفاء في دائرة التخمين

ملاحمه عن طريق التكيف المستمر مع
المستجدات الاجتماعية والثقافية»⁽¹⁾.

وتُظهر هذه التعاريف أن النسق مركب
من قواعد تخضع في إنتاجها لشروط ثقافية
 واجتماعية، فردية كانت أو جماعية، فإنه
متسم بديناميته التي تجعله يتكيف مع كل
الظروف المتحولة باعتباره تنظيمًا كليًا، تصور
نجدته ممتدًا إلى حقل الأدب الذي اكتسب فيه

بعدًا جماليًا وثقافيًا مرتبطًا بالنص، حيث النسق يُعنى بالظاهر؛ أي بالبنية الكلية الخارجية
للنص، يقول عز الدين مناصرة: «النسق هو النظام التقني الذي يميز البنيات المتشابكة في
النص، وهو متعدد ومتنوع، وقد يتكرر، وهو عالمي ودال على مستويات البنية، وهو تقليدي
ونمطي وشكلي ومبتكر في الوقت نفسه»⁽²⁾، ويدل هذا التعريف على أن النسق نظام تقني يرتبط
بعلاقة جدلية مع البنية، التي تتميز بالتحول والتنظيم الذاتي والكلية، ما يجعل النسق انتظامًا
بنويًا يتمتع بقيمة الدلالية وسماته الاصطلاحية تنتج من حركة العلاقة بين أجزاء البنية،
وهذا ما أشار إليه نعمان بوقرة بقوله: «النسق هو ما يتولد عن تدرج الجزئيات في سياق ما، أو
ما يتولد عن حركة العلاقة بين العناصر المكونة للبنية إلا أن لهذه الحركة نظامًا معينًا يمكن
ملاحظته وكشفه، كأن تقول: إن لهذه الرواية نسقها الذي يولده توالي الأفعال فيها، أو أن هذه
العناصر المكونة لهذه اللوحة من خيوط وألوان تتألف وفق نسق خاص بها»⁽³⁾.

ثانيًا: مفهوم المعيارية

المعيار في اللغة: من غير عيارًا ومعيارًا، وهو المقدار الذي يقاس عليه، ويعني الميزان والمقاييس أو كل
ما يقاس عليه ويقدر به الشيء، جاء في لسان العرب: «المعيار من المكايل ما غير، قال الليث: العيار ما
غيرت به المكايل، فالعيار صحيح تام واف، تقول: عايرت به أي سويته وهو العيار والمعيار، يقال: عايروا

1 - علي السليبي، تحليل النظم السلوكية (القاهرة: مكتبة غريب، دت)، ص33.

2 - عز الدين المناصرة، علم التفاضل والتلاص، ط3 (عمّان: دار مجدلاوي، 2006م)، ص3.

3 - نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية، ط1 (عمّان: دار الكتاب العالمي، 2009م)،
ص140، 141.

ما بين مكاييلكم وموازينكم وهو فاعلأوا من العيار، ولا تقل: عيروا، وعيرت الدنانير وهو أن تلقي دينارًا دينارًا فتوازن به دينارًا دينارًا، وكذلك عيرت تعبيرًا إذا وزنت واحدًا واحدًا⁽¹⁾، وهذا يجعل مفردة المعيار مرجعية ينبني عليها القياس بعيدًا عن العشوائية وإصدار الأحكام الذاتية القائمة على الذوق والانطباع. أما اصطلاحًا: فالمعيار يدل على نموذج متحقق أو متصور لما يلزم أن يكون عليه الشيء، كالعلوم المعيارية مثل الأخلاق، والمنطق، وغيرهما، وتختلف دلالاتها حسب الاتجاهات المعرفية، فهي في الفلسفة الوضعية منهج وصفي قائم على التجربة الحسية لما هو كائن، لا تعترف إلا بما هو متحقق وخاضع للمنطق الرياضي، كما أكد ذلك «أوغست كونت». أما عند الأصوليين فهي تشكل الميزان الذي يحتكم إليه المجتهد في استصدار الأحكام، حيث تظل المعيارية وسيلة لتوحيد مرجعية الحكم ومنع فوضى الإفتاء واختلاف الأحكام الاجتهادية، وعند الأنثربولوجيين فهي تعد عنصرًا مهمًا في استقرار المجتمعات لما تضطلع به من تنظيم للأدوار داخل البنية الاجتماعية؛ إذ تتعلق بما هو ثقافي يسهم في تشكيل السلوك الإنساني.

إن المعيارية بهذا المعنى طريق أوحده إلى منع أي انفلات للعقل في اتجاه الفوضى والعبث والتسيب والانكفاء في دائرة التخمين؛ إذ بفضلها تكتسب المعرفة وجودها الحقيقي وتتحول إلى مشترك إنساني يخترق حدود الجغرافيا؛ أي بواسطتها تتعولم المعرفة الإنسانية، كما تتعولم القيم الكونية والأخلاقية في المجتمعات البشرية، إنها طريق أمثل إلى تنظيم التفكير البشري، أي تنظيم عمل العقل ومنحه القدرة على الضبط.

ثالثًا: مفهوم الأنساق المعيارية

تدل الأنساق المعيارية - بناءً على التعريفات السابقة - على مجموع القواعد والمعايير والقيم التي تعمل مجتمعة على تنظيم العلاقات والسلوك الجماعي داخل منظومة مجتمعية تحقيقًا للتوازن والانضباط والامتثال للقواعد والضوابط صناعة للنظام ودرءًا للفوضى؛ إذ تعمل على تحديد ما ينبغي أن يكون مثل النسق القانوني بما يحويه من بنود وفصول تنظم الحياة العامة، وتعمل على تخليقها مع ما يترتب عن المخالفة من عقوبات مختلفة يحددها الشارع وفق درجة التجاوز (مخالفة، جنحة، جناية) والنسق الفقهي، وما يقدمه من تشريعات تضبط الممارسة الإنسانية وفق ضوابط الشريعة الإسلامية، والنسق الأخلاقي الذي يمثل المنظومة القيمية.

1 - ابن منظور، لسان العرب، 4/615.

إن هذه الأنساق المعيارية (فقه، قانون، أخلاق)، تتداخل فيما بينها داخل المجتمع المسلم وتتحكم حسب الأدوار والدرجات في فقه الواقع المعاصر، إنها تتفاعل بشكل عضوي مشكلة سمات وخصائص هذا الفقه الجديد، فهي تشتغل وفق نظم مترابطة وشبكات من العلائق لتمنحها وحدتها، ما يجعلها في حقيقة الأمر تعمل بتناغم وتنسيق على تشكيل بنية فقه الواقع المعاصر، وأي خلل أو ارتباك في نسق من الأنساق أو انعزاله عن غيره سيؤدي حتمًا إلى اختلال ظاهر في الفكر الاجتهادي.

المطلب الثاني: فقه الواقع المعاصر المفهوم والسمات

أ- المفهوم (الفقه – الواقع - فقه الواقع)

الفقه:

الفقه لغة: ذكر أحمد بن فارس (ت 395 هـ): «فقه: الفاء والقاف والهاء أصل واحد على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون: لا يفقه ولا ينقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة ف قيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه، وأفقهتك الشيء إذا بينته لك»⁽¹⁾، فيكون معناه: الفهم والفتنة والإدراك والعلم؛ لأنه يختص بالتوصل إلى علم غائب عن علم شاهد، فيكون أخص من العلم.

واصطلاحًا، تعددت تعريفات الأصوليين للفقه، ومن أوضح هذه التعريفات ما ذكره الإمام البيضاوي بأنه: «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية».

وقد خرج محترزات هذا التعريف الإمام الإسنوي حيث قال: «(العلم) جنس دخل فيه سائر العلوم، وقوله: (بالأحكام) احترز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال، وقوله: (الشرعية) احترز عن العلم بالأحكام العقلية، وقوله: (المكتسب) احترز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العلمية، وكذلك علم رسوله ﷺ الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي، وكذلك علمنا بالأمور التي عُلمت بالضرورة كونها من الدين، كوجوب الصلوات الخمس وشبهها، فجميع هذه الأشياء ليس بفقه؛ لأنها غير مكتسبة، وبقوله: (من أدلتها) عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي، وقوله: (من أدلتها التفصيلية) احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية»⁽²⁾.

1 - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ط1 (القاهرة: مطبعة: مصطفى البابي الحلبي، 1946م)، 4/ 442.

2 - عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ - 1999م)، ص 11، 12.



وزاد الجرجاني تعريفاً آخر يدل به على أنه لا يجوز إطلاق الفقيه على الله تعالى، فقال: «وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهاً؛ لأنه لا يخفى عليه شيء⁽¹⁾، ومن الناحية الإجرائية فالفقه باعتباره فعل الاستنباط ينطلق من المصادر الأربعة للتشريع الإسلامي، يقول د. عبد الوهاب خلاف: «وقد ثبت

يرتكز فقه الواقع في اشتغاله المنهجي على خلق التوازن بين النص الذي يعد لبنة الحكم ومنطلق التنزيل مع تحري الدقة في جوانب الواقع والإحاطة بها وفهمها الفهم الصحيح والواعي

للعلماء بالاستقراء أن الأدلة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية للعملية ترجع إلى أربعة: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، وأن أساس هذه الأدلة والمصدر الأول منها هو القرآن، ثم السنة التي فسرت مجمله، وخصصت عامه، وقيدت مطلقه، وكانت تبياناً له وتاماً⁽²⁾.

- مفهوم الواقع

ينصرف مفهوم الواقع إلى السيرة الشاملة لحياة الأفراد داخل المنظومة المجتمعية بما تكتنفها من تحولات طارئة وسمات ثابتة، ليتجاوز بذلك محددات الأفعال والسلوكات الإنسانية المجردة، وهو المعنى الذي يعضده الدكتور عبد المجيد النجار بتعريفه للواقع بوصفه مجمل أنماط المعيشة الجارية، وما يترسخ فيها من تقاليد وأعراف مستقرة، فضلاً عما يعترئها من أحداث ونوازل مستجدة.

- فقه الواقع

فقه الواقع علم يركز اهتمامه على دراسة النوازل والأحوال المتغيرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع، مما يستجد ويتغير، دارساً إياها دراسة دقيقة مستفيضة، ملمة بجوانبها وأجزائها

1 - علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، دت)، ص 216.

2 - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط3 (القاهرة: دار الحديث، 1433هـ / 2003م)، ص 114.

لفهمها الفهم الصحيح، ثم استصدار حكم شرعي مناسب، يجمع بين العلم بالشريعة، وينطلق من النص الشرعي، ويربطه بمقاصد الشريعة والواقع، يقول علي بن عبد الحميد الحلبي عن فقه الواقع: «هو إعمال قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105]، وقوله عز شأنه: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 48] من غير تحوير ولا تغيير من غير بهرجة ولا تزييف، من غير تزيين ولا تحريف، وعليه فإن أول مقومات فقه الواقع معرفة الكتاب والسنة على نهج سلف الأمة تطبيقاً وعملاً لا ادعاءً وأمانياً، فلا يفقه «الواقع» من لم يعرف كتاب ربه سبحانه وتعالى، وسنة نبيه ﷺ، عاملاً بمقاصدهما، ملتزماً بأحكامهما»⁽¹⁾، فمنطلق فقه الواقع المعرفة بالكتاب والسنة، وتطبيق الأحكام دون أن تأخذ النفس عاطفة أو حماسة تنيه بها في الزيف والضلال والتحريف. وقد أرسى النص القرآني الدعائم الأولى التي شيدت لفقه الواقع بنيانه في الفكر الإسلامي، فقد حذر القرآن مراراً من كيد الأعداء من المشركين، فقال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: 120]، تحذير قرآني من كيد الكفار الذين تأنف نفوسهم من أهل الإسلام المخالفين لديانته، ما يستوجب تعاملًا مختلفًا متوافقًا مع ضرورات العصر في كل مرحلة من التاريخ، فقد كان النبي ﷺ شديد المراقبة لأحوال الناس وظروف السياسة والاجتماع، فاستصدر ﷺ أحكاماً بحسب حاجة السائلين، راعى فيها أحوال الناس وواقعهم، معتبراً الحال والمآل، مرتكزاً على مواءمة الأحكام، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: (إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيَدْعُ الْعَمَلَ، وَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ خَشْيَةً أَنْ يَعْمَلَ بِهِ النَّاسُ، فَيُفْرَضَ عَلَيْهِمْ)⁽²⁾. فقد ترك النبي ﷺ الأمر بالسواك؛ حتى لا يشق به على أمته، وترك وجوب الوضوء لكل صلاة والتطويل فيها؛ لنفي المشقة والفتنة، فقد بلغ النبي ﷺ أن معاذاً أطل الصلاة بقومه فقرأ البقرة حتى انصرف رجل، فقال النبي ﷺ: (يَا مُعَاذُ، أَفَتَأْنَأَنْتَ) - أَوْ «أَفَاتَيْنُ» - ثَلَاثَ مِرَارٍ: (فَلَوْلَا صَلَّيْتُ بِسَبِّحِ اسْمُ رَبِّكَ، وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا، وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى، فَإِنَّهُ يُصَلِّي وَرَاءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاجَةِ)⁽³⁾، وترك ﷺ صلاة التراويح في رمضان؛ خشية أن تفرض وجوباً على

1 - علي بن حسن بن عبد الحميد الحلبي الأثري، فقه الواقع بين النظرية والتطبيق، ط1 (شركة النور للطباعة والنشر والتوزيع، 1412هـ)، ص 25، 26.

2 - صحيح البخاري (50/2).

3 - صحيح البخاري (142/1).

الأمة، وغير ذلك كثير مما يدل على أن النبي ﷺ كان شديد الحرص على مراعاة أحوال الناس في زمانه، وما يستلزم ذلك من استصدار أحكام مراعية لأحوالهم ومستشرفة لمآلاتهم.

ب. السمات والخصائص

إن فقه الواقع وهو يتغيا استنباط أحكام شرعية مراعية لأحوال الناس وموافقة لمستجدات الواقع، يتسم بالدقة في تحري تفاصيل هذا الواقع وما يجري فيه من التغيرات جزءاً جزءاً، مع الإحاطة بجوانبه المختلفة التي تشمل ما هو اقتصادي، واجتماعي، ونفسي، وبيئي، لإيجاد حلول فقهية جديدة موائمة لسيرورة العصر، مرتكزة على النص الشرعي، غير محدثة لأدنى قطيعة، مع بنية الفقه الإسلامي ولا مع أسسه ومركزاته، غاياتها جلب المنافع ودرء المفاسد، عبر اختيار الحكم الملائم الجالب للمصلحة والدارئ للمفسدة كلما عرضت نازلة جديدة لا وجود لحكمها في النص، ما يستلزم من المجتهد أن يكون على دراية بكل الواقع، محيطاً بجوانبه، مدرّكاً لتفاصيله، منتمياً إليه انتماء بالروح والجسد، حتى يكون أدق ما يكون وهو يستخلص مناط الحكم وينزله.

ومن سمات فقه الواقع وخصائصه، تنبيه الأمة إلى المخاطر التي قد تحدث بها من الأعداء، كما نبه إلى ذلك الخطاب القرآني وهو يرسي دعائم فقه الواقع في التفكير الإسلامي، حيث كان التأصيل لفقه الأولويات ظاهراً في خطاب الله تعالى عن المشركين والمنافقين.

المطلب الثالث: الأسس المنهجية لفقه الواقع

لا يخفى ما لفقه الواقع من أهمية في تنزيل الأحكام على الواقع، وهو تنزيل لا يمكن أن يتم إلا باستثمار فقهين: فقه الاستنباط وفقه الواقع؛ إذ يعتمد المجتهد إلى استنباط الحكم من النص الشرعي بعد فهمه الدقيق للواقع حتى يكون التنزيل ملائماً؛ إذ لا بد للفقيه أو المجتهد أو المفتي أن يراعي أحوال الناس ويتوسم القرائن المحيطة، فيعمل على استحضار المصلحة الراجحة، وهو أمر لا يتحقق إلا بمعرفة الأسس المنهجية والضوابط التي تقيم أركان هذا الفقه، والتي يمكن أن نجملها فيما يلي:

أ- الموازنة بين النص الشرعي والواقع

يرتكز فقه الواقع في اشتغاله المنهجي على خلق التوازن بين النص الذي يعد لبنة الحكم ومنطلق التنزيل، مع تحري الدقة في جوانب الواقع والإحاطة بها، وفهمها الفهم الصحيح



المجتهد ملزم بدراسة وتدقيق جوانب الواقع وفهمه على أتم ما يكون الفهم قبل استصدار حكم فقهي في نازلة من النوازل الجديدة

والواعي، فيقف الفقيه في الوسط بين النص الشرعي فلا يعمل به إعمالاً مطلقاً، والواقع فلا يستجيب له استجابة مطلقة كلية تفصله عن النص؛ حتى لا ينساق الاجتهاد وراء الأهواء، ولا يخضع الخضوع المطلق لسلطة النص الشرعي، فالمعاملات المالية الآن شهدت تحولات عميقة في أبنيتها وطرائقها التداولية، كما هو سائد في المعاملات البنكية الربوية؛ إذ أقر القرآن بتحريم الربا

بنص قطعي، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، لكن فقه الواقع يعيد بمنظوره تشكيل المعاملة البنكية في ضوء المستجدات العصرية بعيداً عن السياق التاريخي للتحريم، دون إقصاء للنص الشرعي الذي يظل في مكانه، ودون خضوع تام للواقع، وإنما عبر بناء الحكم الفقهي في إطار تتوازن فيه مقصدية الشريعة في تحقيق العدالة، وحفظ المال، ومنع الاستغلال مع الواقع الجديد.

وتطرح الحريات العامة مشكلة العلاقة بين النسقين القانوني القائم على الجانب التنظيمي والفقهي الموجه للفعل والسلوك، ما يستلزم التفريق بين الجوانب التعبدية والجوانب التنظيمية، فتتدخل مقاصد الشريعة التي تستدعي مرامي التشريع التي تكفل حماية الكرامة وحفظ النظام العام للحياة، ما يجعل تقييد بعض الحريات مندرجاً في هذا الإطار لا غير؛ درءاً للمفاسد وجلباً للمنافع، ولا بد أن فقه الواقع يتدخل هنا من أجل إعادة تكييف الحريات والتمييز داخل نطاقها، بين ما يندرج ضمن المجال الخاص وما ينتمي للنظام العام، مع إمكان اعتماد القياس كآلية من آليات الاجتهاد لاستصدار أحكام جديدة، وفق سياقات متغيرة تراعي الاختلاف. يقول علال الفاسي: «وقد اعتبر كبار المجتهدين كوسيلة عظيمة لتوسيع الشريعة ونموها وقدرتها أن تتناول ما لا يتناهى من القضايا»⁽¹⁾.

1 - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5 (دار الغرب الإسلامي، 1993م)، ص 127.

وحين نطالع مسألة تعدد الزوجات في الفقه الإسلامي بالعودة إلى النص المرجعي، قال تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: 3]، فإن مدونة الأسرة التي تم استصدارها في المغرب سنة 2004 لتعوض مدونة الأحوال الشخصية السابقة، لم تلغ النص الشرعي، ولا تتعامل معه بشكل حرفي، وإنما تعتمد على الاجتهاد المقاصدي الذي يرمى مصلحة الأسرة من حيث توفر العدل، والاستقرار، والاستطاعة المادية والبدنية، ورفع الضرر الناجم عن النزاعات الأسرية، ويربطها بالواقع، ما يعني أن المدونة تعاملت بنوع من التوازن مع النص الشرعي الثابت، وقيدت الزواج بأكثر من واحدة بشروط راعت فيها المصلحة العامة، هي: طلب إذن القاضي، وإعلام الزوجة الأولى للحصول على الموافقة، وفسح مجال لتقنين إمكانية التعدد في العقد المبرم بين الزوجين، مع إثبات الاستطاعة المالية على الإنفاق، وتحقيق العدل بين الزوجات.

ب- تكييف الواقعة

من الأساسيات التي يعمل المفتي أو الفقيه على تفعيلها، خلق المواءمة بين النوازل الجديدة التي لا وجود فيها للنص الشرعي مع الحكم الفقهي، بحكم طبيعة الفقه المرنة التي تقبل احتواء أحكام جديدة في بنيتها، فالمعاملات البنكية القائمة على الفوائد الربوية دفعت إلى تأسيس ما يسمى بالبنوك الإسلامية، التي تلجأ إلى طرق جديدة في التعامل المالي، مثل: المضاربة، والمرابحة، والإجارة المنتهية بالتملك تجنباً للوقوع في المحرم، وكَيْفَ العلماء مسألة أطفال الأنابيب بسبب العقم شرط أن يكون التلقيح الصناعي بين الزوجين دون أن يدخل طرف آخر؛ تجنباً لاختلاط الأنساب، وكيفت مدونة الأسرة بالمغرب لإثبات النسب بنودها عبر الاعتماد على الخبرة الطبية، فيما يسمى بالبصمة الوراثية دون أن تلغي الأسس الشرعية، وهي: الزواج، والإقرار، والشهادة.

ج- مراعاة مقاصد الشريعة

كل الشريعة إنما جاءت لأجل الإنسان، مراعية مصالحه في الحياة، قال العز بن عبد السلام: «الشريعة كلها مصالح، إما درء مفسد، أو جلب منافع»⁽¹⁾، وذكر الإمام الشاطبي قوله: «والشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل ودرء المفسد عنهم»⁽²⁾، وقد كان الشاطبي أكثر توفيقاً من غيره في بسط علم مقاصد الشريعة في كتاب المقاصد؛ حيث

1 - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1994م)، 9/1.

2 - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، شرح وتصحيح: الشيخ عبد الله دراز، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م).

قسمها إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، وفصلَ فيها تفصيلاً بديعاً، يقول د. محمد المنتار: «وفي مجال أسرار التشريع، وُفق الشاطبي إلى بسط مقاصد الشريعة بشكل لم يسبق إليه؛ حيث استفاد من السابقين وزاد عليهم بقدرة منهجية، وتركيب معرفي، وفهم ثاقب، ظهر في عدد من كتبه ولا سيما الموافقات»⁽¹⁾، لذا فاللزام على الفقيه أو المجتهد الإمام بمقاصد الشريعة، ومعرفة آليات علوم الاجتهاد، فالإسلام أولى كل العناية لجلب المصالح وتحقيق المنافع للأمة في كل مجالات الحياة، فتحقق العمارة والخلافة التي ارتضاها الله تعالى لهذا الإنسان في أرضه، قال ابن القيم: «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكم كلها»⁽²⁾، فالمجتهد ملزم بدراسة وتدقيق جوانب الواقع وفهمه على أتم ما يكون الفهم قبل استصدار حكم فقهي في نازلة من النوازل الجديدة، مستنداً إلى المعايير الأساس التي أرسنها المدونة الفقهية، من إدراك للعربية التي دونها لا يتحقق فهم الشريعة إلا بها، إلى جانب المعرفة الأصولية، والمعرفة المقاصدية، فاجتماع هذه المعارف طريق أوحّد للاجتهاد، يقول قطب مصطفى سانو: «ليس له من حق أن ينبس ببنت شفة في هذا المجال، بل يحرم عليه ممارسة النظر الاجتهادي»⁽³⁾.

وقد حدد الشاطبي -رحمة الله عليه- شروط الاجتهاد في قوله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها... فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله، وأما الثاني - يقصد بذلك علم الاستنباط - فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً»⁽⁴⁾.

1 - محمد المنتار، طرق معرفة مقاصد الشريعة وضوابط أعمالها في النظر الاجتهادي، ط1 (المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، 1441هـ/2020م)، ص137.

2 - محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، ص3.

3 - مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، ط1 (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000م)، ص83.

4 - الشاطبي، الموافقات، 4/76-81.



النظر في مآلات الأفعال أمر معتبر مقصود شرعاً؛ إذ إن المجتهد لا يحكم على فعل إلا باعتبار مآله

وقد فصل القول في كتاب (الاجتهاد) تفصيلاً دقيقاً حتى جعل العربية شرطاً للاستنباط من النصوص، غير أنها لا تشترط على المجتهد إذا كان الاجتهاد مخصوصاً بالمعاني من المصالح والمفاسد، «وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع والشريعة جملة وتفصيلاً»⁽¹⁾.

كما أن النظر في مآلات الأفعال أمر معتبر مقصود شرعاً؛ إذ إن المجتهد لا يحكم على فعل إلا باعتبار مآله، يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً؛ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب، أو لمفسدة تدراً، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، أو مصلحة تندفع به، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك»⁽²⁾، فالمجتهد ملزم بالنظر في غايات الشريعة الكبرى، لا إلى النص في ظاهره معزولاً عن مقصده، فقد ظهر في زمن «كورونا» مثال واضح على تقديم النفس على الدين، حينما تم منع الصلاة في المساجد مع اجتهاد أهل الفقه في مسألة التباعد بالأعضاء لما فيه من إحياء للنفوس، وغير هذا من الأمور المستحدثة في شتى المجالات، مع ما يستلزم ذلك من المجتهد من خطوات ينبغي له أن يتقضى آثارها من فهم دقيق للنص الشرعي وجمع الأدلة وتحقيق المناط والترجيح والنظر في المآلات، التي لا يكتفي فيها المجتهد بمعرفة مقاصد الأحكام ولا مآل المقاصد، وإنما لزام عليه معرفة القواعد التي تقدر بها المآلات، وهو طرح تناوله الشاطبي من قبل حينما تكلم عن العلم المسبق، فالمجتهد لا يكفي فيه فهم النص أو إدراك المقاصد، بل عليه امتلاك نظرة استشرافية تقدر نتائج تطبيق الحكم في الواقع وما سيؤول إليه؛ لذا يعد هذا النمط من الاجتهاد وسيلة لمنح الشريعة امتدادها في الزمان والمكان، ويجعلها خطاباً مرئياً قادراً على مواكبة مستجدات العصر.

1 - المرجع السابق، ص 818.

2 - المرجع السابق، ص 837.

د- مراعاة العرف السائد

من الأسس التي يركز عليها فقه الواقع، ضرورة مراعاة الفقيه للأعراف السائدة في البيئة التي ينتمي إليها، ويخبر تفاصيلها التي تشكل هويتها الثقافية. يقول الإمام القرافي: «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المرسوم في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمتك يستفتيك فلا تجبره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتابك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»⁽¹⁾، فالعرف هنا يصير أساساً للحكم رغم تغييره من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى زمان؛ لأن مدعاة لزومه درء للمفسدة وجلب للمنفعة؛ إذ إن التزامه على حاله قد يكون جلباً للضرر والمشقة بما يتنافى مع التيسير الذي دعا إليه الإسلام، وجلب المنافع التي جعلها صلب اهتمام المقاصد، ولا يمنح العرف هذه المنزلة إلا إذا غاب النص الشرعي ولم يخالف مضمونه وحكمه، أما إذا خالفه ولو من بعض الوجوه فيتم إسقاطه حسب قول الجمهور؛ لأن العرف لا يصلح مخصصاً ولا مقيداً، خلافاً لأبي حنيفة، الذي رأى أن العرف يخص النص ويقيده، كما يجب للعرف أن يكون جماعي الطابع أي متشكلاً في بنية مجتمعية كبيرة لا مقتصرًا على فرد أو بعض الأفراد، وأن يكون موسومًا بالاطراد والديمومة، فمراعاة العرف قاعدة فقهية وقانونية تبنى عليها أحكام فقهية بشرط ألا تخالف نصاً شرعياً، لذا يجب على الفقيه أو القاضي مراعاة الأعراف الصحيحة السائدة في مجتمع الناس، مثل: تقسيم الصداق إلى مقدم ومؤخر، وبيع التعاطي، وهدايا الخطبة، وتحديد نفقة الزوجة والأبناء، وغير ذلك من الأمور.

المبحث الثاني: النسق الفقهي والقانوني والأخلاقي

تتوخى الأنساق الثلاثة تنظيم حياة الإنسان مشكّلة نظاماً تتشابك عناصره وتتكامل، حيث يؤدي كل منها دوره المنوط به، فالفقه يشمل كل مناحي الحياة العامة، والقانون يعمل على تنظيم وتخليق الحياة العامة بناء على ضوابط وضعية، والأخلاق تعمل على تهذيب النفس، ما يجعل الفصل بينها متعسراً لتداخلها وارتباطها ببعضها في إطار جدلي تتكامل فيه العلاقات، وإن كان كل نسق يمتاز عن غيره بسمات وخصوصيات تمنحه طبيعته المتفردة.

1 - أحمد بن إدريس القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: خليل المنصور، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م)، 176/1، 177.

المطلب الأول: النسق الفقهي وسماته المعيارية

يمتاز هذا النسق بطابعه الشمولي الذي يتجاوز حد العبادات إلى المعاملات على اختلافها في شتى مناحي الحياة: اقتصادية، ومالية، واجتماعية، وقانونية، وأخلاقية، وسلوكية، وغاياته نشر الفضيلة والخير، ما يجعل البعد الأخلاقي من أرقى الأبعاد التي يستحضرها المجتهد عند استصدار حكم من الأحكام، مع مراعاة العصر وأحوال الناس، ما يجعله نظاماً معيارياً معرفياً يوجه عملية الاستنباط وتنزيل الأحكام. إنه بناء منهجي متراص ومتكامل، ينظم قواعد وأصول الاجتهاد الفقهي وطرائق الاستنباط ومنهجه العلمي، باعتماد أدوات كالقياس والإجماع منطلقاً من مركزية الوحي للوصول إلى الحكم الفقهي عبر مسالك ممنهجة قائمة على القواعد الأصولية والضبط اللغوي، مروراً بطرق التعليل المستندة إلى أصول محكمة، ثم ترتيب الأدلة كما أظهر فقه الشافعي في (الرسالة) وفي (الأم)، فقد بنى الأصول في مذهبه على القرآن، والسنة، والإجماع، وأقوال الصحابة، والقياس. قال الشافعي موضحاً أصول مذهبه: «العلم طبقات؛ الأولى: الكتاب والسنة، الثانية: الإجماع فيما ليس كتاباً ولا سنة، الثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً ولا يُعلم له مخالف، الرابعة: اختلاف الصحابة، الخامسة: القياس»⁽¹⁾.

وذكر الشافعي أيضاً: «الأصل قرآن وسنة، فإن لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتصل الحديث عن رسول الله ﷺ وضع الإسناد به فهو المنتهى، والإجماع أكبر من الخبر المفرد، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعاني فما أشبه منها ظاهرها أولاها به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسناداً أولاها، وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب، ولا يقاس أصل على أصل، ولا يقال للأصل: لِمَ؟ وكيف؟ وإنما يقال للفرع: لِمَ؟ فإذا أصبح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة»⁽²⁾.

وهكذا، يبدو أن النسق الفقهي منظومة معيارية تحدد ما ينبغي أن يكون، تستند في بنائها إلى المرجعية القرآنية والنبوية، وإلى أقوال الصحابة والإجماع والقياس، واضعة لكل منها ضوابطها وأصولها التي تحوي تفاصيل كثيرة لا مدعاة للخوض فيها، حسبي ما أوردت عن الشافعي ومذهبه، وهو نسق تتكامل أجزاؤه الداخلية؛ فالجزئي يتفرع عن الكلي، والفرع ينبع من الأصل، والوسائل محكومة بالمقاصد، كما أظهر ذلك الشاطبي في بيانه لدور نظرية المقاصد في (الموافقات)،

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/121، وانظر: الشيخ محمد السائيس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية الأزهر، 1389هـ / 1970م)، ص 63.

2 - ظاهر محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416/1995)، 1/398.



من الأسس التي يركز عليها فقه الواقع ضرورة مراعاة الفقيه للأعراف السائدة في البيئة التي ينتمي إليها

التي جعلتها علماً قائماً بذاته، مؤسساً على مراتب حددها الشاطبي في بناء هرمي تعلوه الضروريات أو الكليات الخمس، وهي الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، ثم تليها الحاجيات كالرخص والعقود والتحسينات وهي آخر مرتبة وهي المتعلقة بفضائل الأخلاق من آداب الطعام والشراب واللباس والنوافل وغيرها.

وتتسم المقاصد بصبغتها الواقعية المراعية للأحوال والمستجدات؛ إذ لا يلتزم النسق الفقهي بالنص كلية، وإنما يجدد قراءته له بتوافق مع الزمان والمكان، مستدعيًا العرف، ومعتبرًا المصلحة؛ لذا فهو نسق منفتح مرن متفاعل مع النوازل، ويمارس فعل الموازنة بين المتغيرات والثوابت.

المطلب الثاني: النسق القانوني وسماته المعيارية

وضع الإنسان القانون؛ تنظيمًا للحياة العامة، وتخليقًا لها، ودرءًا للفوضى، ومنع التسيب وفرض العقوبات الجزية عبر فصول منظمة لضبط سلوك الناس وأفعالهم داخل المجتمع، وعمل على صيانة الحقوق التي أنشأها، واجتهد في تسوية النزاعات، وفي هذا كله تنظيم للمجتمع وحفظ له، ويمتاز بعدم ثباته لمواكبته تحولات العصر وتغييراته المستجدة ما يجعل بنوده تتغير مرارًا لتوافق نمط الحياة الجديد، فيضع القوانين لما يجب أن يكون ويوجه السلوك والفعل، محدّدًا الصحيح وغير الصحيح، المشروع وغير المشروع، ما يجعله نسقًا معياريًا بامتياز، وتوسم أيضًا بطبيعتها المجردة لعدم توجيهها إلى شخص معين؛ إذ يكون مقصدها الحالات العامة وجميع الفئات، فيكون تطبيقها على كل من توفرت فيه شروط التطبيق، ما يسمها بالعمومية، فيتربط على ذلك الجزاء عند المخالفة التي تكون ملزمة للمخالف.

المطلب الثالث: النسق الأخلاقي والسمات المعيارية والموقع في التشريع المعاصر

يمتاز هذا النسق بخصوصيته العاطفية التي تسطر حدود الفعل الإنساني، وتمنحه مقبوليته الاجتماعية أو تجعله مرفوضًا من قبل الجماعة، فهو يقيم الأفعال والسلوك الإنساني، ويصدر تجاهها أحكامًا قيمية معيارية؛ فالعدل والخير لا يتم توصيفهما كقيم إنسانية فضلى، وإنما

يتم تقييمهما بشكل معياري.

ويتميز هذا النسق بطبيعته الإلزامية التي تشعر الفرد بالواجب والمسؤولية تجاه المجتمع، وبوخز الضمير عند التجاوز، ولعل تصور كانط الفلسفي في نظرية الأخلاق للواجب كان منطلقاً حاسماً في تشكيل فلسفة أخلاقية جديدة، أحدثت القطيعة مع تصور أرسطو وتصور الفلسفة الإسلامية للأخلاق، التي ظلت رهينة التفكير الأرسطي الذي نظر للأخلاق في المستويات الأربعة: الشجاعة، والعفة، والكرم، والفضيلة. فكانت بنى فلسفته على مبدأ الضرورة الإلزامية التي تتأسس على الإرادة الحسنة والدافع الأخلاقي والواجب الأخلاقي، وهي ضرورة تنغيا إلزام الفرد بالواجب الأخلاقي، وأي انتهاك لهذا المبدأ يجعل الأفعال الإنسانية غير أخلاقية وفاقدة للعقلانية، يقول كانط: «لأجل أن يكون الفعل قيمة أخلاقية يجب أن يؤدي من الواجب لا مجرد موافقته للواجب»⁽¹⁾، ويقول أيضاً: «الواجب هو ضرورة الفعل احتراماً للقانون»⁽²⁾.

ويوسم النسق الأخلاقي كذلك بطبيعته الغائية التي تروم تحقيق الفضيلة والسعادة والحكمة، وهي مفاهيم ظلت سائدة منذ الطرح الأرسطي، إلى جانب الشمولية باعتبارها نسقاً جماعياً لا يقصد به فرد من الجماعة في ذاته فحسب، وهو ما جعل الأخلاق عند كانط موسومة بالكونية والضرورة والاستقلالية، ويتسم بعقلانيته التي تتأسس على المبدأ التبريري للفعل والحجاج المعياري للسلوك، يقول كانط: «شيئان يملأن النفس إعجاباً متزايداً كلما أمعنت التفكير فيهما وأطلت التأمل، السماء المرصعة بالنجوم فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي»⁽³⁾.

1 - إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، طبعة أكاديمية برلين 1785 م، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ط2 (بيروت: دار النهضة العربية، 1970 م)، 393/4.

2 - المرجع السابق، ص 400.

3 - إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، طبعة: أكاديمية برلين، سنة 1788 م، ترجمة: غانم هنا، ط1 (المنظمة العربية للترجمة، 2008 م) ص 161.

الموقع في التشريع الإسلامي

يحتل النسق الأخلاقي موقعاً مهماً في بنية التشريع الإسلامي؛ إذ تتوخى الشريعة بناء مجتمع متماسك متراص البنیان، يرتكز على القيم الفاضلة، تسوده العدالة والكرامة والفضيلة والخير؛ لذا فالأخلاق تظل الموجه الأكبر للسلوك الإنساني في الطرح الإسلامي، باعتبارها منظومة متكاملة تشكل غاية أسمى من غايات الإسلام، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ)⁽¹⁾، ما يجعل الأخلاق مقصداً في ذاته يتغيا إصلاح المجتمع وتهذيبه ونشر القيم الفاضلة فيه، محققاً للعدالة، وحافظاً للكرامة، وجامعاً بين ثنائية الحق والواجب؛ تحقيقاً للقول الإلهي: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل: 90] لذا فالنسق الأخلاقي يستمد مرجعيته السامية من القرآن والسنة، ويسترفد منهما أسسه وقيمه في العبادات والمعاملات والسلوكيات والأفعال، وكلها تتناغم وتتضافر في سياق مجتمعي واحد دون انفصال؛ إذ كل تشريعات الإسلام تتغيا تهذيب الخلق ونشر الفضيلة، كالزكاة التي تروم إلى تحقيق التكافل الاجتماعي، والصلاة الناهية عن الفحشاء، وتحريم الزنا؛ لما فيه من الأذى الجسدي والنفسي واختلاط الأنساب، وتحريم الخمر المذهبة بالعقل، وتحريم الربا لما فيه من ظلم... إلخ.

ومن هنا انبثقت مسألة الكليات الخمس أو الضروريات التي نظر لها الإمام الشاطبي وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهي مقاصد أخلاقية في عمقها، والحاجيات التي قصد بها ما يرفع المشقة والحرَج عن الناس والتحسينيات، فقد جعل الشاطبي المصالح قائمة على تراتبية متدرجة، واعتبر فهم المقاصد شرطاً أساساً لفهم النص وتنزيل الحكم؛ لأنها الطريق لضبط عملية القياس والاستنباط، معتبراً الشريعة قائمة على الكليات العامة التي تتفرع عنها جزئيات ينبغي أن تكون خادمة لها، مع النظر في مآلات الأحكام، ما جعل النسق المقاصدي عند الشاطبي ذا طبيعة كلية، تجاوز فيه الإمام النظرة الجزئية التي سنها الأصوليون من قبل، مثل الجويني الذي عد الواضع الأول للأسس المقاصدية، وجعل المقاصد فرعاً من فروع مباحث القياس والمصالح المرسلة، وعند الغزالي الذي طور إلى حد ما تصور الجويني، فنظم المقاصد وحدد عناصرها دون أن يمنحها البعد الكلي، هذا البعد الذي وسم نظرية الشاطبي وميزه عن

1 - أحمد في المسند برقم (8952)، والبخاري في الأدب المفرد (273)، والبيهقي في السنن (19135)، وانظر: الموطأ للإمام مالك برقم (2730).



النسق الفقهي منظومة معيارية تحدد ما ينبغي أن يكون

غيره من علماء أصول الفقه، فتولى نقل المقاصد من نطاق الجزئية الفقهية إلى النظرية الكلية للشريعة الإسلامية، فكانت المقاصد عند الشاطبي روحاً للتشريع الإسلامي، وليس مجرد أداة للقياس كما فعل من قبله.

وشهد الفكر المقاصدي نقلة جديدة مع ابن عاشور الذي أضاف مقاصد أخرى كالحرية، والنظام، والمساواة، والفترة، والكرامة، جاعلاً المقاصد فكرياً حضارياً لا مجرد فكر أصولي كما كان من قبل، حيث فصل منهجياً بين المقاصد العامة للشريعة والمقاصد الجزئية للأحكام، مانحاً علم المقاصد استقلاليتها عن أصول الفقه، أما علال الفاسي فقد نقل الفكر المقاصدي إلى بعد أكبر يتسم بالتنفيذ والتطبيق العملي في واقع الحياة الاجتماعية والسياسية، معتبراً المقاصد وسيلة لنهوض الأمة ومناهضة المحتل وبناء الدولة الحديثة.

إن فهم النسق الأخلاقي لا يمكن أن يتأتى إلا في ظل فهم المقاصد كما صاغتها النظرية الفقهية منذ الجويني إلى علال الفاسي؛ إذ إن المقاصد في جوهرها ما هي إلا تعبير منهجي عن البعد الأخلاقي وقيمه الفاضلة التي نص عليها التشريع الإسلامي، فالمصلحة والكتليات الخمس ما هي في حقيقتها إلا عباءة تلف داخلها منظومة متكاملة من الأخلاق، فمنذ التأسيس الأول مع الجويني لم تغب المنظومة الأخلاقية عن فكر الإمام، لكنها لم تصغ بوصفها نظرية أخلاقية ظاهرة.

وعند الغزالي تجلت نظرته للأخلاق في إطار المصالح وكانت أكثر وضوحاً منها عند الشاطبي الذي جرد المقاصد من صبغتها الأصولية الجزئية ومنحها طابعاً كلياً يحوي داخله القيم الأخلاقية بوصفها غايات كبرى منشودة من التشريع، لتتحول عنده المقاصد إلى منظومة أخلاقية كلية وشاملة، ومع ابن عاشور وطرحه الحضاري للفكر المقاصدي منحه استقلاليتها، وتوسيع دائرة هذا الطرح مع علال الفاسي ليشمل الفكر المقاصدي مستويات أكبر تتعلق بالدولة والقيم كالحرية والعدالة كأساس حضاري تنبني عليه المجتمعات، برز النسق الأخلاقي غايةً في ذاتها، وعنصراً مستقلاً يتوخى الإصلاح والتجديد المجتمعي.

المبحث الثالث: جدلية الفقه والقانون والأخلاق... صدام أم تناغم وتكامل؟

المطلب الأول: فقه الواقع المعاصر... المشكلات والتحديات

ما من شك في أن فقه الواقع المعاصر يعاني من مشكلات شتى بحكم تجدد الواقع وتسارع متغيراته المتلاحقة الأنفاس، مقابل ثبات النص وجموده وغياب ثقافة واسعة عن المجتهد والمفتي والفقيه، تستطيع الإحاطة بمستجدات العصر في شتى العلوم وفروع المعرفة وأحداث الحياة، فالقطيعة الحاصلة بين الفقه والعلوم الحديثة من الطب في فروع جديدة كالاستنساخ، والجينوم البشري، وزراعة الأعضاء، والتكنولوجيا، والتقنية الحديثة من الذكاء الاصطناعي، والخصوصية الرقمية، والأمن السيبراني، والتطورات المالية الحديثة التي أخرجت أصنافاً من المعاملات إلى واقع الحياة الاقتصادية، وغير هذا كثير، خلق هوة معرفية بين الفقيه وهذه الفروع التخصصية الدقيقة التي يصعب عليه وحده الإلمام بتفاصيلها ومعرفة آليات اشتغالها، ما يدفع المجتهد غالباً إلى العودة للاحتكام إلى النص الشرعي دون إدراك لتفاصيل السياق الجديد، أو بالاعتماد على نمط تحليلي هامشي مسطح وتمرير إسقاطات تغيب عنها الدقة.

وقد تنشأ المشكلة نتيجة التأثير بالعوامل الخارجية؛ كالصراعات الإقليمية وأنظمة العلاقات الدولية وما تفرضه من قوانين جديدة تكون لها تداعيات على الدول الضعيفة، ومن ضمنها الدول المسلمة، كما يسهم النظام الإعلامي الجديد بحمولاته الرقمية ومنصاته التواصلية في تعقيد مسؤولية فقه الواقع، الذي قد يوسم أحياناً بضعف التأصيل الشرعي النابع من التعامل مع الواقع بوصفه عنصراً بعيداً عن الضوابط الأصولية ما يتسبب إما في إفقاد الحكم مصداقيته الشرعية خاصة حينما يستجيب لرغبة السلطة ويتم تسييسه، وإما في تقديم مصلحة يعتقد صوابها على مضمون النص الشرعي، مما يفقد الاجتهاد قوته الضبطية ومصداقيته الشرعية.

إن فقه الواقع - اليوم - يعيش على وقع تحديات كبرى فرضتها العولمة الجارفة في الجانب الثقافي، حيث مارست زحفها القيمي الذي أخذ يأتي على منظومة القيم الإسلامية وعلى الهوية الثقافية في بنيتها العامة وعلى التركيب الاجتماعي، أسرةً ومحيطاً، وتعيش على وقع متغيرات تقنية شديدة التعقيد في مجالات متعددة، منها: المالي والاقتصادي كالعملات المشفرة، والطبي كالهندسة الوراثية، وعلى تشكل علاقات دولية وفق نظام جديد معقد الشبكات والخيوط

ترتبط فيها الدول المتقدمة بالدول النامية تحت إشراف نظام دولي صاغته العولمة الجديدة، وحبكت قوانينه وبنوده، وصنعت إملاءاتها مؤسسات دولية كبرى كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، بل نسجت تفاصيل الحياة الأسرية والقانونية في بنيات مجتمعات عربية، فتغلغلت إلى فضاء القضاء لتصاغ قوانين جديدة تفرض نفسها على النص الشرعي، يجد الفقيه والمجتهد نفسه فيها أمام نوازل مختلفة لا تأصيل لها في النص، مما يخلق نوعاً من الصدام أحياناً بين الفقه والقانون والأخلاق.

المطلب الثاني: سبل المعالجة

تجاوزاً لهذه التحديات والمشكلات، فقد نبه أهل العلم إلى مسائل يحتاج إليها الفقيه أو المجتهد أو المفتي حتى يمنح فقه الواقع طابعه المتزن المواكب للعصر والملي لحاجات الناس بما يتوافق مع أحوالهم ومنافعهم، نجملها فيما يلي:

أ- الجمع بين فقه الواقع وفقه النص بالشكل الذي تتوازن فيه المنطلقات.

ب- عدم انفراد المفتي أو المجتهد بقراره خارج أسوار الجماعة المجتهدة؛ أي ضرورة مؤسسة الاجتهاد عبر إحداث مجامع ومؤسسات متخصصة في هذا الشأن؛ تقييداً للفتوى المنفلتة التي تتيحها المنصات الرقمية اليوم.

ج- ضرورة إلمام المجتهد بمستجدات العصر من أشكال المعرفة والتحولت العلمية المتسارعة، ومساءلة أهل الاختصاص بشأنها لتوسيع مداركه الثقافية والعلمية تنزلاً لحكم شرعي مؤسس على المعيارية العلمية بسبب الطبيعة المركبة للقضايا المعاصرة.

د- ضرورة عدم الانصياع والخضوع للقرار الإعلامي والسياسي بشأن استصدار الفتوى أو الحكم.

هـ- تحقيق مقاصد الشريعة في كلياتها وضرورة تحري مآلات الأفعال في الواقع بنظرة استشرافية حكيمة.

ي - تحري عدم الخلط بين الثوابت والمتغيرات.

المطلب الثالث: ميكانيزمات التوحيد بين النسق الفقهي والقانوني والأخلاقي

قد يصطدم النسق الفقهي بالقانوني في المجتمع المسلم، وقد يصطدم النسق القانوني بالأخلاقي فيحصل تعارض ظاهر ينتج عنه رفض واستهجان اجتماعي، ما يتسبب في خلق الفوضى وتفكك النظم، وهو ما يخالف البتة ما جاء لأجله التشريع الإسلامي من تثبيت



تتوخى الشريعة بناء مجتمع متماسك متراس البنیان، یرتکز علی القيم الفاضلة، تسوده العدالة والكرامة والفضيلة والخیر

للدعائم الأخلاقية المتوخية لنشر الفضيلة والخير والعدالة وصون الكرامة؛ إذ إن أي تعارض بين القيمي والوضعي والديني من شأنه تفكيك عرى المجتمع المسلم والانحدار به إلى مكان سحيق، لذا فربط القيم المجتمعية بالتشريع الإسلامي أمر حتمي الآن في المجتمع المسلم، وذلك عبر اعتماد المرجعية المركزية في التشريع وهي القرآن والسنة باعتبارهما منهلاً لتوحيد المعايير وخلق التوافق بينها إلى

جانب المرجعية المقاصدية المشتركة كما نص عليها الشاطبي في تأصيله الفقهي، مع اعتماد منظومة قيمية تشكل مشتركاً جماعياً، وتتلور في الوعي الجمعي لكل أفراد المجتمع المسلم مثل: العدالة، والحرية، والكرامة، بحيث تغدو إطاراً مرجعياً يتحكم ويراقب كل حكم فقهي أو قانوني يتم استصداره، كما ينبغي عند تشريع القوانين الوضعية العودة للفقهاء الإسلاميين للاستناد إليه بوصفه مرجعية داعمة ومؤسسة عبر استنزاف مبادئ الفقه وأصوله واستدماجها في صناعة النص القانوني خلقاً للتوافق بين الفقه والقانون والأخلاق. وتوحيداً لهذه الأنساق يجب على المشرع القانوني أن يستلهم المنظومة القيمية والفقهية، ويعمد إلى تضمينها في بنوده وينزلها في الميدان العملي حتى يكون القاضي مثلاً على دراية بالممارسة المهنية المراعية للضوابط الأخلاقية والفقهية، مع إنشاء مؤسسات حقوقية ولجان شرعية خاصة تعمل على تقييم الأداء المهني، وتجتهد في تخليق الحياة العامة وفق ضوابط الشرع الإسلامي.

إن التوحيد بين الأنساق الثلاثة من شأنه أن يخلق تكاملاً وتناغماً بينها في سبيل تحقيق غايات عليا، ترأسها الفضيلة ويعمها الخير والعدل والحرية والمساواة، وتنضبط فيها سلوكيات الناس وأفعالهم، وفق ضوابط شرعية تسمح باستمرار الحياة وتوازنها، فتحكيم مبدأ العدالة والمساواة في القانون نقي للظلم الذي ترفضه الشرائع والأخلاقيات والأعراف الإنسانية، وتوافق في الممارسة بين النص القانوني والنص التشريعي الذي دعا إلى ضرورة العدل في كل شيء: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل: 90]، ما ينعكس على الصحة النفسية للمرء، حيث يشعر بأنه أمام حكم عادل لا ظلم فيه؛ لأنه متوافق مع الشريعة والأخلاق، وهو

ما يسهم إيجاباً في تخليق الحياة العامة، وتعزيز مسؤولية الإنسان تجاه الجماعة والمحيط، ويتحقق التكافل، ويستقر المجتمع، وينضبط انضباطاً تاماً، ويكون الخضوع للقانون خضوعاً مطلقاً بفضل توافقه مع التشريع والأخلاق، ما يسهم في صون كرامة المجتمع المسلم، وتحقيق المقاصد الفقهية، وترسيخ القيم الفاضلة، ومنح السلوك الإنساني طابعه المستقر.

ونستطيع أن نجلي جدلية هذه الأنساق بناءً على العلاقات الثنائية التالية:

أ. القانون والفقه:

يقوم القانون في بنيه على التشريع الوضعي البشري الذي يضع مجموعة القواعد والضوابط لتحكم العلاقات داخل منظومة مجتمعية مستندة إلى مرجع كالدستور مثلاً، أما الفقه فمركزه النص التشريعي من القرآن والسنة واجتهادات الفقهاء ومداره استنباط الأحكام بناءً على الأدلة وتبديء الجدلية في تحكيم أحدهما ليكون المستند الذي يُرجع إليه في استصدار الأحكام، فتظل العلاقة بينهما قائمة على التأثير والتأثر حيث يتلاقيان في الغاية التي ينشدانها، وهي تنظيم الحياة العامة وتحقيق العدل مع إقرار الجزاء الذي يكون دنيوياً مادياً بالنسبة لما هو قانوني، ودنيوي أخروي بالنسبة للفقه، وتتجلى العلاقة بينهما على مستوى التشريع؛ إذ يسترشد النص القانوني مضمونه من أحكام الفقه الإسلامي؛ كقضايا الإرث، والأحوال المدنية والشخصية، من زواج وطلاق وغيرهما، وفي الوقت نفسه نجد أن الفقه يتأثر بمفاهيم ومستجدات ومعطيات النظم الحديثة التي تتشكل في الدولة أو حتى في النظام العالمي، ما يجعل العلاقة بينهما قائمة على التبادل والجدل المستمر، الذي يستجيب لتحولات العصر ومستجداته مما يطرح إشكال الاستقلالية بين النسقين، من حيث انفراد القانون بنسقه عن الفقه داخل الدولة الحديثة أو تعلقه به باعتبار الفقه مصدراً للحكم ومنبعاً قيمياً للقانون.

ب. القانون والأخلاق:

تعد العلاقة بين القانون والأخلاق من القضايا الفلسفية القانونية التي ناقشتها أفكار فلاسفة القانون عبر التاريخ، مثل: جون أوستن، وروناuld دوركين، وتوما الأكويني، وغيرهم، ما ولّد آراءً مختلفة في شأن العلاقة بين من رأى ضرورة الفصل بينهما، مثل أوستن الذي ينتمي للتيار الوضعي؛ إذ يرى أن البند القانوني المنظم لا يتوقف على عدالته الأخلاقية، معتبراً أن القانون يصدر عن صاحب القرار وهو مرتبط دوماً بالجزاء والعقوبة، أما أصحاب الاتجاه

الطبيعي مثل توما الأكويني فأروا ضرورة الجمع بينهما؛ لأن القانون في نظرهم يجب أن يتكئ دومًا على مبدأ العدالة بوصفه قيمة عليا، بدليل أن القانون الذي يمارس الجور وينتهك الخطوط يفقد سلطته ومصداقيته ومشروعيته.

إن القانون بغير وازع أخلاقي يفقد تمامًا مشروعيته في المجتمعات، ويتحول إلى أداة ديكتاتورية متسلطة تمارس عدوانها على الآخر، كما أن الأخلاق من غير نصوص قانونية تنظم الحياة تظل سباحة في عالم المثل، بعيدة عن التطبيق العملي لفقدانها طابعها الإلزامي، من هنا يكون القانون تمثيلًا حقيقيًا وواقعيًا للنسق الأخلاقي من أجل ضمان العيش واستمرار الجماعة؛ لذا لم ينفصل القانون عن الأخلاق في الفقه الإسلامي بفضل وحدة المرجع؛ إذ لا يمكن للقانون أن يخالف منظومة القيم الأخلاقية كما جاءت في الإسلام من أجل سن قوانين تستجيب لتحولات العصر، حينما يجد فيها مخالفة صريحة أو ضمنية للقيم الأخلاقية؛ كأن يبيح الرشوة بداعي قضاء الأغراض، أو يجيز التمييز العنصري؛ لأنها تتنافى مع الأخلاق الدينية، وبمنظور معاكس نجد التوافق بين القانون والأخلاق في كثير من المسائل، مثل: تجريم السرقة، والغش، والاعتداء على النفس بالقتل أو الجرح، ومنع تشغيل الأطفال، ومنع الاستعباد، وهي كلها تجrimات تتواءم مع القيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام.

ج- الفقه والأخلاق:

تطرح هذه العلاقة إشكالًا عميقًا يتعلق بطبيعة الفعل الإنساني عند الإنجاز من حيث تطابق صحته الشرعية والأخلاقية، رغم أنهما يستندان لنفس المرجع، وهو التشريع الإسلامي، ويتوخيان المصلحة، وعلى الرغم من أن مقاصد الشريعة - كما أسلفنا - ذات نزوع أخلاقي وقيمي في جوهرها، فحكم القتل في الإسلام التحريم، وهو يعد من أكبر الكبائر، واحترام وتقدير النفس البشرية يعد قيمة أخلاقية عليا، وحكم السرقة فيها التحريم أيضًا، واحترام حق المرء في التملك له بعد أخلاقي صرف، ما يعني أن بين الفقه والأخلاق تداخلات كبرى لا تنفصل البتة، لكن في بعض الأحيان قد يحدث نوع من الانفصال بينهما، حيث يكون الفعل صحيحًا من الناحية الفقهية مضبوطًا بقواعده، ومستجيبًا لكل شروطه، لكنه يفتقر إلى الجانب الأخلاقي، كحال البائع والمشتري يكون بينهما عقد صحيح البيع مستوفٍ كل الشروط، لكن الشيء المبيع يخفي خللاً ما يدري به البائع فيمارس احتياله على المشتري، بما يتنافى مع البعد الأخلاقي، وقس على ذلك.



إن القانون بغير وازع أخلاقي يفقد تماماً مشروعيته في المجتمعات

كما أن الأخلاق تتسم ببعدها التوسيعي، عكس الفقه الذي يقتصر على الحد الأدنى، كما هو الشأن بالنسبة لبر الوالدين الذي أرساه القرآن خلقاً إنسانياً مرتبطاً بالعقيدة، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: 23]، بينما ركز الفقه على جانب النفقة على الوالدين، أما الجانب الأخلاقي فقد وسع في مسألة الإحسان ولم يقصرها على جانب النفقة فحسب، ومن هنا يظهر مدى التكامل بين الفقه والأخلاق كما أرسته المدونة الفقهية منذ الجويني والغزالي والشاطبي بدرجات متفاوتة ومختلفة في التنظير والتناول.

المبحث الرابع: تمثيلات من الواقع المعاصر

إن فهم جدلية القانون والفقه والأخلاق وما يكتنفها من علاقات التكامل أحياناً والتوتر والتصادم أحياناً أخرى؛ ما يستدعي من الفكر المقاصدي إعادة الفعل التأويلي عبر الاجتهاد النابع من قراءة الواقع الجديد والمتغير، لا تكتمل إلا في ظل تمثيلات من الواقع المعاصر، وحسبنا أن نشير إلى بعضها على سبيل الإيضاح على الشكل التالي:

- المجال الطبي

عرف هذا المجال تطوراً كبيراً في استعمال الأدوات والتقنيات العلمية منذ سنين، وحقق طفرة أكبر باعتماد الذكاء الاصطناعي في علاج المرضى وإجراء العمليات الجراحية المعقدة، ما يحدث للفقيه والمجتهد ارتباطاً بيناً حينما يصطدم بنازلة من قبيل: موت مريض بعد إجراء عملية جراحية من قبل الروبوت؛ لتطرح النازلة مشكلة السبب: أهو الإنسان، أم الآلة؟ وفي مسألة الإجهاض يتبنى الفقه أحكامه التي تختلف بين مجيز للإجهاض قبل أربعين يوماً بعدز، أو لضرورة إنقاذ حياة الأم، أو يثبت بتقرير طبي وجود تشوه للجنين لا يرجى له شفاء، ومحرم له قطعاً، وفي الاستنساخ موقف الدين محرم للاستنساخ البشري بشكل قطعي، إلا إذا كان متعلقاً بأشياء كالنبات والحيوان والأحياء الدقيقة، ما لم ينتج عنه ضرر على الإنسان والبيئة فإن العلماء يجيزونه.

وتبيح المجامع الفقهية مسألة أطفال الأنابيب لكن بضوابط دقيقة تؤكد عدم اختلاط العينات في المختبرات، مع أخذ الحيوان المنوي من الزوج والبويضة من الزوجة وزرع اللقيحة في رحم المرأة، أما الهندسة الوراثية فمباحة لدى الفقهاء حينما تكون نافعة للإنسان والبيئة، ومحرمة إذا قصد بها العبث بخلق الله وتغيير الفطرة.

ورأى الفقهاء في البحث في الجينوم البشري لرسم الخريطة الجينية أمراً مباحاً؛ لما فيه من تدبر في خلق الله، وإدراك لعظمته في الخلق، ولمنافعه في مجال علاج الأمراض الوراثية قبل ظهورها، ولتطوير مركبات الأدوية الناجعة واستخدامه لإثبات النسب حين التنازع وكشف مرتكبي الجرائم، غير أن الفقه يتبنى موقفاً معارضاً بالتحريم حينما يتعلق الأمر بالتلاعب بالخلق وتعديله، وبالتمييز العنصري، وبالتجارة في الجينوم؛ صوتاً لكرامة الإنسان، والفقه موقفه من التجميل الذي يباح في وضع التشوه الخلقي، ويحرم إذا أريد به تغيير خلق الله، والتعديل الجيني لغير ضرورة محرم؛ حيث يرى الفقه أن هذا فيه تدخل بشري في الخلق، وفتح لباب «اليوجينا» ما يتسبب في اختلال الفطرة الإنسانية، غير أنه يجوز مثلاً في النبات والحيوان؛ تحسيناً للإنتاج، ودرءاً للأمراض التي قد تصيبها، مع اشتراط عدم حصول الضرر.

ولإيضاح مسألة التفاعل بين الأقطاب الثلاثة تمثل في المجال الطبي، بحكم اتساعه، بمسألة الإجهاض؛ لما يسمها من تفاعل دينامي، يظهر في تحريم الفقه والقانون للإجهاض مع بعض الاستثناءات المتعلقة بالخطر على حياة الأم، أو بعض حالات الاغتصاب، وموقف الأخلاق الذي يظل مجالاً للضغط والتوتر، فموقف الفقه من الإجهاض متراوح بين من يحرمه تحريماً قاطعاً، ومن يجيزه قبل نفخ الروح المحدد بـ120 يوماً، أما القانون فيجرّمه إلا في حالات خاصة تتعلق بالخوف على الأم أو حالات الاغتصاب عند بعض الدول الإسلامية، ما يجعل القانون موازناً بين حماية الجنين وحق المرأة، أما القطب الأخلاقي فينظر من زوايا متباينة ترسخها المرجعيات الثقافية والاجتماعية والقيمية لكل مجتمع، بين من يرى الأحقية للجنين في الحياة، ومن يرى حرية الاختيار، من هنا يظهر أن الأقطاب الثلاثة تتفاعل بينها بشكل دينامي لتوجه هذا الفعل نحو تحقيق المصلحة، حيث الفقه موجه للقيم، والأخلاق تفسرها من خلال منظورات تحكمها الثقافة والبيئة والأعراف.

أما القطب القانوني فيتولى تحليل المعطيات ومناقشتها في سبيل تخريج بنود ضابطة تستلهم الفقه وتراعي المقدس الأخلاقي، فلو أخذنا مثلاً لامرأة يشكل الحمل على حياتها خطراً فإن الفقه يتدخل لإجازة الإجهاض، ويتدخل القانون في الحالة نفسها إنقاذاً لحياة الأم بشروط متفق عليها طبياً، وحتى الجانب الأخلاقي يميل إلى ترجيح كفة إنقاذ حياة الأم على الجنين؛ مما يجعل العلاقة بين الأقطاب الثلاثة مجمعة على جواز الإجهاض لإنقاذ حياة الأم.

- المجال الحقوقي المدني

قد تصطدم بعض الأنواع الحقوقية كحرية الرأي في مجتمعات ديمقراطية بالوازع الأخلاقي والفقه، مثل الإساءة للمقدسات التي قد تجد حماية قانونية في مجتمعات غربية؛ باعتبارها جزءاً من حرية التعبير، بينما يجرمها الفقه، وتنبذها الأخلاق، ما يحدث صداماً بين هذه الأنساق، منها مكافحة الرشوة - مثلاً - فهي فعل مرفوض شرعاً في الإسلام، عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ: (لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ وَالرَّائِشَ) يَعْنِي: الَّذِي يَمْشِي بَيْنَهُمَا⁽¹⁾، ويعتبرها القانون جريمة ويزجرها، لكنها من الناحية الأخلاقية عند بعض المجتمعات تلقى نوعاً من التساهل والتسامح؛ بدعوى قضاء مصالح خاصة تحت مسميات جديدة «إكراميات» أو «قبيوة» باللغة العامية في المغرب، وفي مجال حقوق المرأة، فإن قضايا جديدة بدأت تتشكل في أحضان الدولة الحديثة بضغط - في غالبيتها - دولية لمؤسسات حقوقية ومنظمات تشتغل في هذا المجال الحقوقي، دعا إلى تفعيل الحضور الجندري في كل مجالات الحياة، وتحقيق المساواة مع الرجل، ومحاربة كل أشكال القمع والعنف التي كانت تمارس ضد المرأة، حيث عمد المشرع القانوني إلى إعادة تأويل أحكام الفقه من منبعها التشريعي، وتسنيها ضمن بنود قانونية تكفل للمرأة حقوقها المهضومة من قبل، وهو أمر لا تعارض فيه بين القانون والفقه والأخلاق، اللهم بعض الأصوات العلمانية التي حاولت أن تركب على هذه الموجة من أجل تحقيق المساواة في كل ناحية، حتى الإرث الذي وجد الصد الفقهي؛ لقطعية النص القرآني: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، أما مسألة سن الزواج فقد قيدها المشرع القانوني بحظر زواج القاصرات، وتشريعه في حدود ثمانية عشر عاماً، قاطعاً بذلك أي ممارسة كانت سائدة في النظام الاجتماعي من قبل؛ حماية للفتاة من الضرر البدني والنفسي في مجتمع تغيرت فيه أنماط التفكير والثقافة.



لا بد من إعادة النظر في العلاقات بين الفقه والقانون والأخلاق من زاوية التكامل والتناغم، التي تجعل من فقه الواقع وسيلة منهجية قادرة على إعادة تركيب مختلف الأنساق المعيارية

ونمثل لجدلية الأقطاب الثلاثة بمسألة المساواة بين الذكر والأنثى في الإرث، حيث ينطلق الفقه من النص الشرعي الثابت: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، يمنح حق الإرث مضاعفًا للذكر؛ لما يتحملة من نفقات وواجبات مالية، لكن الأنظمة الحديثة، بحكم التغيرات التي مست أبنية المجتمعات، أخذت تتجه إلى إقرار مبدأ المساواة بين الجنسين في الإرث، أما الجانب الأخلاقي فينظر من زاوية العدالة الاجتماعية بمنظاريين مختلفين، بين من يرى العدالة في

توزيع الحقوق والواجبات بشكل متساو ووفق خصوصيات الجنس، ومن يرى المساواة بين الجنسين مطلقة حتى في الإرث، ومن هنا يظهر لنا أن الفقه يلتزم بالمرجعية الشرعية، في حين أن القانون بحكم مرونته يواكب المتغيرات، بينما القطب الأخلاقي يمارس تأويله ويبدي آراءه في كل ناحية.

- الجانب المالي والاقتصادي

وهو من المجالات الآخذة في التحول الدائم؛ فالعالم الرأسمالي القائم على الفكر المادي يشهد في كل مرة تحديث وسائله المعاملاتية في الأسواق التجارية والبنكية والمصرفية، ولا بد أن هذا التحول يلقي بظلاله على طبيعة التعامل بين الأفراد والمؤسسات المالية في البلدان المسلمة، خاصة مع ظهور أنواع جديدة من البنوك، مثل البنك الإسلامي، وما تمارسه من أنظمة كالمربحة، والمضاربة، تجاوزًا منها لأنظمة البنوك الربوية التي تلقى جدلاً واسعاً في المدونة الاجتهادية الإسلامية وما فيها من آراء بين العلماء، بين من قطع بمنع أي تعامل ربوي قطعاً جازماً، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، ومن أباحه لضرورة العصر، شرط أن يتم تقييم هذه الضرورة على يد أهل العلم ليفتوا في الجواز أو عدمه، أما القانون فوظيفته مقصورة على تنظيم العمل البنكي وفق ضوابط محددة من قبل الدولة، ومسيرة للأنظمة المالية العالمية، وتتساءل الأخلاق دومًا عن شرعية هذه المعاملات ومصداقيتها، حتى

ولو تعلق الأمر ببنوك إسلامية، مستحضرة العدالة وثنائية الحق والواجب، ويجد الفقه نفسه أمام مشكلة أخرى تتعلق بالعملات الرقمية وما يسمى بالبلوكشين التي تمنعها دول من الناحية القانونية وتجيزها دول أخرى، أما الفقه فيجد نفسه حائرًا حول وجود المقامرة فيها أو الغرر، أو أنها مال متقوم، فإذا أخذنا القروض البنكية فإن القانون يسمح بتقديمها بفوائد للمستفيدين عبر تعاقد موثق ومتفق عليه بين الطرفين (البنك والربون)، مع توفير حماية للبنك والمقترض معًا من قبل الدولة عبر قوانين مسنونة تضبط هذه المعاملة، بينما يعتبر الفقه الفوائد ربًا محرّمًا؛ لاعتبارات قائمة على غياب العدالة في المعاملات واستغلال حاجة المقترض، غير أن بعض الاجتهادات الفقهية المعاصرة عمدت إلى التفريق بين الربا في أصله الشرعي وطرق تعاملات الأنظمة البنكية الحديثة، مع طرح بدائل معاملاتية جديدة كالتشاركية والمرابحة.

أما الجانب الأخلاقي فينظر إلى الربا من زاوية قيمية تطرح أسئلة عن كرامة الإنسان وتحقيق العدالة واستغلال المحتاج. ومن زاوية براغماتية حينما يتحول القرض الربوي إلى وسيلة لتمويل مشاريع استثمارية أو تعليمية أو دفع تكاليف علاج مرض مكلف، ومن هنا تظهر جدلية الأقطاب الثلاثة من حيث عمل القانون على تنظيم عملية الاقتراض وفق ما تمليه البنود القانونية؛ حمايةً للبنك والمقترض، ودفعًا لسير العملية الاقتصادية وضمان استقرارها، واعتمد الفقه على النص المرجعي الشرعي مع تفاوت في الاجتهاد الفقهي الذي يحاول أن يوفق بين الواقع الاقتصادي والنص، وجانب أخلاقي يهتم بقيم العدالة والكرامة.

- الجانب التكنولوجي والرقمي

أرخت العولمة بظلالها على كل العالم، وكان المشهد الرقمي من أبرز مشاهدها التي صارت جزءًا - الآن - من حياة الإنسان المعاصر، وأمام التحول المتسارع للعالم الرقمي تفجرت ثورة ملأى بأشكال جديدة من المعاملات، تتعلق بالأمن السيبراني، والجريمة الإلكترونية، والبيانات والخصوصية، وهي قضايا تعامل معها النسق الفقهي من وجهة شرعية صارمة، معتبرًا أن القذف أو السرقة أو التشهير أو التجسس على بيانات الأشخاص، سواء من قبل أشخاص يخترقون النظام الرقمي أو من قبل شركات متخصصة، تعد جرائم مرفوضة شرعًا، وتستوجب العقاب، متوافقًا في ذلك مع الشق القانوني الذي جرّم هذه الأفعال عبر وضع قوانين خاصة بالشق المعلوماتي، وهو ما يؤكد النسق الأخلاقي الذي يرفض مثل هذه الممارسات اللاأخلاقية،

لذا فالنظر في مسألة البيانات الشخصية التي تستخدمها تطبيقات وشركات رقمية مثال حي يظهر لنا واحدًا من تجليات الجدلية بين الفقه الذي يحرم التجسس بنص القرآن، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: 12]، ويضمن حفظ خصوصيات الأفراد؛ لما فيها من ضمان تام لكرامته وعدم الاعتداء على عرضه، ويحرم سرقة البيانات الخاصة واختراق الحسابات الشخصية، أو استعمال الذكاء الاصطناعي في التضليل والابتزاز، ويظهر الشق القانوني الذي يضبط هذه الممارسة ويعدّها أمرًا مشروعًا بشروط ضابطة تتعلق بحماية البيانات وموافقة المستخدم، واستعمالها في نطاقات مقبولة لاعتبارات تتعلق بتطوير الاقتصاد الرقمي والتكنولوجيا، ما جعل القانون يعمل على تنظيمها.

أما الأخلاق فتتأمل للمسألة على أنها انتهاك للحرية واستغلال لأموال تجارية محضة، ما يتنافى مع الضمير الأخلاقي الذي يرفض التلاعب من هذا النوع، خاصة أن هناك اتجاهًا قويًا يرفض حلول الذكاء الاصطناعي في اتخاذ قرارات مصيرية بشأن الإنسان، ومن هنا فالجدلية بين الأقطاب الثلاثة تبدو شديدة التعقيد بحكم عدم حيادية الرقمية التي اقتحمت حرية الإنسان وخصوصياته، ما يستلزم إخضاعها لمنظار فقهي يواكب تحولاتها، وتنظيم قانوني يسيج طرائق التعامل في النظام الرقمي، ومنظار أخلاقي يتتبع كل تفاصيلها ليحكم عليها وفق ما يمليه الضمير الأخلاقي.

خاتمة

يظهر لنا بعد هذا الطرح والتحليل أن فقه الواقع ليس مجرد نشاط اجتهادي يتأطر داخل النصوص التقليدية، وإنما صار إطارًا تفاعليًا تتعانق فيها أقطاب ثلاثة، هي: القانون باعتباره منظومة الضبط العام، والأخلاق التي تمثل البعد القيمي، والفقه المستند إلى البعد التأويلي والمقاصدي، ما يستلزم إعادة النظر في العلاقات بين الفقه والقانون والأخلاق من زاوية التكامل والتناغم التي تجعل من فقه الواقع وسيلة منهجية قادرة على إعادة تركيب مختلف الأنساق المعيارية، دون إخلال بالتوازن بين النص الشرعي والواقع المستجد والمتغير؛ ما يكفل لفعل الاجتهاد مرونته وانفتاحه وقدرته على مواكبة كل المستجدات، وتكييف أحكامه وفق ضرورات العصر، تحكمه رؤية متكاملة تكفل له التعامل مع كل تحول في الواقع، رؤية تحفظ مرجعية النص الشرعي، وتصون البعد القيمي الأخلاقي، وتواكب تعقيدات الواقع، ما يعني أن معالجة الواقع



يجب بناء فقه مقاصدي أخلاقي جديد، يستطيع مواكبة تحولات العصر على المستوى التقني والطبي والمالي وغيرها

لا يمكن لها أن تتأتى عبر الاكتفاء بنسق واحد منفصل، وإنما عبر تضييق الأنساق المعيارية بمنظور شمولي، تتكامل وتتفاعل فيه وظائفها لتتجلى وحدة المرجعية القيمة في ظل تنوع أدوات الضبط التي يمارسها كل نسق من أجل تأطير الفعل الإنساني، وفق مقاصد الشريعة وبما يكفل

للاجتهاد أن يكون أداة توازن بين الثابت والمتغير، وتتجاوز ذلك النزاع الظاهري بين الفقه والقانون والأخلاق، في سبيل تحقيق جدلية تكاملية وظيفية بينها تنشُد تحقيق العدالة، والكرامة، وتجلب المصالح تحت مظلة الوحدة المرجعية القيمة للأنساق المعيارية.

النتائج

خلصت هذه الدراسة بعد مقارنتها للأنساق المعيارية ومحاولتها توحيد العلاقات بين الفقه والقانون والأخلاق، إلى عدد من النتائج التي تتجاوز مجرد التنظير والوصف والاستقراء إلى تفعيل العملي في واقع الحياة المعاصرة، وهي:

1- تكاملية الأدوار بين الأنساق الفقهية والقانونية والأخلاقية في المنظومة المجتمعية المسلمة، فالفقه بما يمتلكه من سلطة دينية تؤسسها مرجعيته الشرعية يتكامل ويتناغم مع النسق القانوني، الذي يسترشد منه بنوده وقواعده التنظيمية التي تأخذ صبغة الإلزام المؤسساتي، ويتكاملان بدورهما مع النسق الأخلاقي الذي يتميز بتحكيم الضمير، حيث يظهر توافقه الكلي مع النسقين السابقين في كل الأحكام.

2- تميز النسق الفقهي بطابعه المركب الذي يشمل الجانب القيمي والإلزامي، واتساع دائرة النسق الأخلاقي والزامية النسق القانوني.

3- فقه الواقع أصبح ضرورة لا محيد عنها بحكم تحولات العصر في شتى الميادين، تستلزم مواكبة مستجداته تكييفاً للأحكام مع مقاصد الشريعة والواقع، ما يجعل فقه الواقع موسوماً بالمرونة التي تستوعب داخل بنياته شتى صنوف المتغيرات.

4- ارتباط النسق الفقهي بالقانوني ارتباطاً تشريعياً في المجتمع المسلم، وارتباطهما بالأخلاق باعتبارها بعداً مقاصدياً للفقهاء الإسلامي، ما يعني إمكان تقنين الفقه مع منحه حيويته وديناميته المعهودة.

5- توجه القانون نحو الاستقلالية النسبية في منظومة الدولة الحديثة تحت إكراهات القانون الدولي والنظام العلمي الجديد.

التوصيات

1- إعادة بناء فقه مقاصدي أخلاقي جديد يستطيع مواكبة تحولات العصر على المستوى التقني والطبي والمالي وغيرها من المستويات التي تحتاج إلى تنزيل أحكام جديدة معاصرة.

2- إنتاج فكر مقاصدي أكثر حداثة يستجيب لخصوصيات العصر، ويوازن بكفاءة عالية بين النص الشرعي والواقع المتجدد مع مراعاة الأحوال والمكان والزمان وجلب المصالح ودرء المفاسد، كما أصّل لها الشاطبي في فكره المقاصدي.

3- إنشاء مؤسسات فقهية لاستصدار الأحكام وعدم الاكتصار على الحكم الفقهي الفردي، مع تجسير العلاقات مع أرباب الاختصاص في مجالات مختلفة من خبراء الذكاء الاصطناعي، والاقتصاد، وعلماء البيولوجيا، وغيرهم؛ لإدراك التفاصيل والجزئيات، ويعمق فهم السياقات؛ تحقيقاً لفهم صحيح ودقيق، يمكن من استصدار أحكام ملائمة وسليمة شرعاً وقانوناً وأخلاقاً.

4- وضع منهج نقدي مقارنة لفهم الفوارق ونقاط الالتقاء بين الفقه والقانون.

5- ضرورة تمركز العمل الفقهي على الجانب المستقبلي الاستشرافي، وذلك بتأسيس شبكة معيارية يرجع إليها في استصدار الأحكام كلما استجد شيء في الواقع، بعيداً عن منهج الانتظار والطرح الحنفي «دعها حتى تقع».

6- ردم الفجوة بين النسق القانوني في الدولة الحديثة والنسق الفقهي، بحيث يتفاعل النسقان بشكل مستمر عبر تجسير العلاقة بين الفقهاء وممارسي القانون.

7- ضرورة بناء نموذج معياري يسد أي فجوة بين الأنساق الثلاثة، ويقدر على تحقيق مقاصدية الشريعة الإسلامية في جانبها الأخلاقي والانضباطي والمعاملاتي.

- 8- بناء مؤسسات فقهية في إطار المجتمع المدني تعزز الوعي الجمعي بأهمية تطبيق القانون والتزام الأخلاق.
- 9- تبني مناهج تعليمية تستدمج فقه الواقع المعاصر في الممارسة التربوية التعليمية في السلك التأهيلي وفي المرحلة الجامعية.

المصادر والمراجع

- البخاري محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422هـ.
- بوقرة، نعمان. المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية. ط1، عمّان: دار الكتاب العالمي، 2009م.
- البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. ط1، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية (الدكتور/ عبد السند حسن يمامة)، 1432هـ-2011م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. سنن الترمذي. تحقيق: بشار عواد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.
- الثعالبي، محمد الحجوي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 1995م.
- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. تحقيق: د عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، 1607هـ/ 1987م.
- الحلبي، علي بن حسن بن عبد الحميد. فقه الواقع بين النظرية والتطبيق. ط1، شركة النور للطباعة والنشر والتوزيع، 1412هـ.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه. ط3، القاهرة: دار الحديث، 1433هـ/ 2003م.
- أبو ديب، كمال. الرؤية المقنعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
- السائيس، محمد. نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره. القاهرة. مجمع البحوث الإسلامية الأزهر، 1389هـ / 1970م.

- السبيكي، تاج الدين. جمع الجوامع بشرح المحلى وحاشية البيان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ / 2005م.
- السلمي، علي. تحليل النظم السلوكية. القاهرة: مكتبة غريب، د.ت.
- الشاطبي، موسى بن إبراهيم. الموافقات في أصول الشريعة. شرح وتصحيح: الشيخ عبد الله دراز، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م.
- الشنقيطي، محمد الأمين. نثر الورود على مراقبي السعود. تحقيق: علي بن محمد العمران، دار ابن حزم، دار عطاءات العلم، 1441هـ / 2019م.
- العز بن عبد السلام، عز الدين. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1994م.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1979م.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. ط1، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1946م.
- الفاسي، علال. مقاصد الشريعة ومكارمها. ط5، دار الغرب الإسلامي، 1993م.
- القرافي، أحمد بن إدريس. أنوار الفروق في أنواء البروق. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ / 1998م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.
- كانط، إيمانويل. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. أكاديمية برلين 1785، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ط2، بيروت: دار النهضة العربية، 1970م.
- كانط، إيمانويل. نقد العقل العملي. طبعة أكاديمية برلين 1788، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م.
- مالك بن أنس. الموطأ. رواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق بشار عواد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412 / 1992م.

- المختار، محمد. طرق معرفة مقاصد الشريعة وضوابط إعمالها في النظر الاجتهادي. ط1، الرابطة المحمدية للعلماء المملكة المغربية، 1441هـ / 2020م.
- مناصرة، عز الدين. علم التناص والتلاص. ط3، عمان: دار مجدلاوي، 2006م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط1، بيروت: دار صادر، 1990م.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. المجتبى من السنن. ط2، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ - 1986م.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مكامن الأخلاقية في خطاب علماء أصول الفقه: دراسة في التأصيل والتطبيق

د. عبد الحكيم درقاوي

● باحث بمختبر الدراسات الإسلامية والأنساق المعرفية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية / جامعة شعيب الدكالي الجديدة
المملكة المغربية

مقدمة

لما كانت العلوم الإسلامية مرتبطة بالنقل (القرآن والسنة)، لم تنفك عن الأخلاق والقيم. والمسلمون لم يدرسوا أو يتدارسوا العلوم من الناحية النظرية فحسب، بل اعتبروها وسيلة لتخليق الحياة، وهذا ما جعل علوم المسلمين ذات وظيفتين: الأولى معرفية، والثانية أخلاقية قيمة.

ولما كانت الأخلاق تمثل في المنظور الإسلامي صلباً للدين ومقصوداً من مقاصد بعثة النبي الصادق الأمين، لقوله ﷺ: (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق)⁽¹⁾، ولما كانت أيضاً المهيمن المحمود للفكر، والمصمود للمعارف، وجرت مجرى الأساس من عمارة العلوم، ارتأيت أن يركز موضوع هذا البحث بالأساس على تكامل تداخل علم أصول الفقه مع علم الأخلاق، والاستدلال على أن الأخلاق ناظمة لتأطير هذا التكامل، وتجليه سُهْمَة العلماء الذين أوتوا مَدْرَجَة في فَنِّ الأصول وسَعَة إطلاّع ومطاوعة قلمٍ، فاستحقوا بذلك التعريف والعرفان معاً.

يكتسي الربط بين الأخلاق وأصول الفقه أهمية كبرى في تأسيس الرؤية المعيارية في الفكر الإسلامي. والبحث في هذا التكامل المعرفي لم يخطُ بما يستحق من عناية بحثية مستقلة، رغم ما ينطوي عليه من إمكانات تفسيرية ومنهجية مهمة؛ إذ نجد كثيراً من الدراسات انصرف إلى معالجة كل حقل على حدة، دون استجلاء التداخل الحاصل بين علم الأخلاق وعلم الأصول. وإن صادفت بعض البحوث في المسألة فستجدها نَتَقاً في بعض المقالات التي خُصِّصَت للنظر المقاصدي في الأخلاق؛ طبعاً؛ إذا اعتبرنا مقاصد الشريعة باباً من أبواب أصول الفقه.

وتأسيساً على السابق، ولتنقيح مناطات هذا البحث، وجب البداية بإشكال البحث المتمثل في السؤال التالي:

هل يعتمد علم أصول الفقه في آلياته الاستدلالية على مرجعية أخلاقية ضمنية؟ أم أنه علم ذو قواعد إجرائية مستقل عن الاعتبارات القيمية؟

وتنبثق عن هذا الإشكال الأسئلة الفرعية الآتية:

- كيف يمكن لعلم الأخلاق التأثير في ماجريات علم الأصول؟

1 - أخرجه البخاري في الأدب المفرد، رقم الحديث: 273. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط2 (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1379هـ)، ص104.

292

وحتى لا يكون هذا المنهج عَرِيًّا عن الإنصاف جعلته لزيقًا بمنهج التأصيل ولصيقًا بمسلك الاستدلال، حتى تُسْتَغْلَظ الحجج والأدلة.

ونَضِدَت هذا البحث في مقدمة، ومدخل تمهيدي، ومبحثين، وخاتمة: المقدمة: في بيان أهداف اختيار الموضوع، وتحديد إشكاله، وترسُّم أهدافه، وبيان منهجه وخطته المتبعة.

المدخل التمهيدي: في التعريف بأصلاص المصطلحات المكونة لعنوان البحث، وبيان مرتبة علم الأخلاق وعلم الأصول الفقه ضمن صنافه العلوم، مع التعرّيج على سيرورة النظرية الأخلاقية بين الفكر الإنساني عمومًا، والفكر الإسلامي خصوصًا.

المبحث الأول: وُسِم بعنوان: «حدود التمايز والفصل وإمكانية التكامل والوصل بين الأخلاق وأصول الفقه». وتحتة مطلبان:

- المطلب الأول: في تتبع من قال بالقطيعة بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق.

- المطلب الثاني: في استقراء أقوال المدافعين عن الوصل بين العلمين.

المبحث الثاني: عُنون به: «المكامن الأخلاقية في الدرس الأصولي بالنظر إلى أدلة ومصادر الأحكام»، وتحتة ستة مطالب تواترت في بيان معاهد البعد الأخلاقي في النسق الأصولي، وتجلية مواقع التكامل بين العلمين بالنظر إلى أدلة: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع.

الخاتمة: في استخلاص أهم الخلاصات التي أفضى إليها البحث.

مدخل

المفاهيم الصلبة التصورية

لا غرو أن المصطلح لسان الشرع وحامل المعاني، وإيضاحه وسبر ماهيته يؤثران في مناطات البحث، ويؤجّهان نسق التأصيل. والخطأ في تعريف المصطلح خطأ في الفهم، وشذوذ في سياقه ومجرّاه. فلا بدع أن تُعنى الشريعة بإيقاع الأسماء على مسمياتها؛ لذا كان العلماء يقتنصون الحدود لعلمهم الجازم أن تصور المطلوب لا ينال إلا بصناعة الحدود، أو أن الحدّ يفيد العلم بالتصورات. إذا كان من العلم ما هو من صُلْبِه، وما هو من مُلْجِه، ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه،

فإن المصطلح هو سُلَامَى من سُلَامِيَات ذاك الصلْب؛ وعليه فلا تستوي البحوث على سوقها إلا بفتح أقفال مصطلحاتها.

إن المصطلحات الواردة في عنوان البحث - أصول الفقه، الأخلاق، علم الأخلاق، المكامن الأخلاقية - ليست من المصطلحات العارية، بل هي من أصلاب المصطلحات، فكل كلمة من العنوان هي فقرة من فقرات هيكل البحث، وعليه؛ ارتأيت البداءة بهذا المدخل التمهيدي ليكون عتبة نتسّم من خلالها ذرى البحث.

أولاً: التعريف بعلم أصول الفقه:

أ- في تحقيق المفهوم:

في تحقيق مفهوم أصول الفقه، جرت عادة العلماء على تعريف المتضايفين: معنى الفقه أولاً ثم معنى الأصول ثانياً. أما الفقه ففي اللغة: الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: 91]؛ أي: لا نفهم، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44]؛ أي: لا تفهمون.

وفي عرف المتشرعين: «الفقه مخصص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال»⁽¹⁾، وعند أبي الوليد الباجي (ت474هـ): «أصول الفقه ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية»⁽²⁾.

وعند أبي المظفر السمعاني (ت489هـ): «طريق الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية»⁽³⁾.

يتضح من التعريفين السابقين أن أصول الفقه غير الفقه؛ إذ لا يمكن للشيء أن يتأسس على ذاته، وإنما ينبغي على سواه مما يكون أصلاً له، وبناءً على هذا الأصل يُستنبط الفقه ويُستخرج، ليكون هو الثمرة المتوصل إليها عبر تلك القواعد والأصول.

وقد زاد فخر الدين الرازي (ت606هـ) التعريف رحابة فقال: «أصول الفقه عبارة عن مجموع

1 - سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (الرياض: مؤسسة النور، طبعة 1387هـ)، 6/1.

2 - أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول (مطبوع مع: الإشارة في أصول الفقه)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ص102.

3 - أبو المظفر منصور السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 21/1.

طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل»⁽¹⁾.

فقوله: «طرق الفقه» يتناول الأدلة التي يستنبط منها الحكم التكليفي. وقوله: «كيفية الاستدلال بها» أراد به الشروط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق. وقوله: «وكيفية حال المستدل»، أراد به المفتش عن حكم الله تعالى، سواء كان عامياً فوجب أن يستفتي أو كان عالماً فوجب عليه أن يجتهد.

وعند تتبع تعريفات الأصوليين الأقدمين لعلم أصول الفقه يلاحظ أنهم كانوا لا يهتمون كثيراً بمسألة الحدود والرسوم، ولعل أول من عرّف بهذا العلم تعريضاً لا تصريحاً هو الإمام أبو علي الشاشي (ت344هـ) في أصوله، حيث أكد أن المصادر التي يُستقى منها «الفقه أربعة: كتاب الله تعالى وسنة رسوله وإجماع الأمة والقياس»⁽²⁾، وإن «البحث في كل واحد من هذه الأقسام ليُعلم بذلك طريق تخرج الأحكام»⁽³⁾.

فهذا التقليل من التعريفات عند الأقدمين راجع لسببين:

الأول: مسيرتهم الشريعة في نفسها العملي وليس في نفسها النظري.

الثاني: قيام معاني الألفاظ في أذهانهم، وإن عرّفوها فمن باب تكميل الكامل وتحصيل الحاصل. وهذا دأب القلة من المتأخرين أيضاً، كالإمام الشاطبي أبي إسحاق (790هـ) الذي كان ينأى عن التعريف اللغوي والاصطلاحي، ويرفض نظرية الحد عند المناطق، مقتصرًا على تعريف سلسالٍ جلي منضبط بنبغة الفهم والإفهام اللانقيض بالملكفين حتى يمكن الامتثال (وتقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة)⁽⁴⁾. وهذا ما دفع الشاطبي إلى التّخليّ عن الاصطلاح المنطقي، والتّخليّ بالمعنى الجمهوري الذي يستوعبه الأميون كما يستوعبه غيرهم. «فالالتزام بالاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة مُبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك»⁽⁵⁾.

1 - فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م)، 80/1.

2 - نظام الدين الشاشي، أصول الشاشي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982م)، ص13.

3 - المصدر السابق، ص13.

4 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1 (القاهرة: دار ابن عفا، 1998م)، 418/5.

5 - المصدر السابق، (418/5).



الخلق ما فطرت عليه النفس وطبعت عليه سجيتها

ب- نسبة علم الأصول ورتبته بين العلوم:
كثير من العلماء من صنفوا في ترتيب العلوم، فأشاروا إلى مقام علم أصول الفقه ضمن صنفاء العلوم الشرعية؛ فهذا أبو الحسن العامري (ت381هـ) في كتابه «الإعلام

في مناقب الإسلام»⁽¹⁾ قسم العلوم إلى «علوم حكومية» ويقصد بها العلوم الفلسفية العقلية، و«علوم مليّة» وهي العلوم الدينية، وأدرج تحتها علم أصول الفقه.

وأبو حامد الغزالي (ت505هـ) في «المستصفى» قسم العلوم إلى «عقلية» كالطب والحساب والهندسة، و«دينية» كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن، وسوّى هذه العلوم الدينية بـ«العلوم الكلية»⁽²⁾.

أما فريد الأنصاري (ت2009م) في محاولته التأصيل المنهجي للعلوم الشرعية، فقد قسمها معيارياً، فمنها العلوم النظرية والتطبيقية، وأرجأ علم أصول الفقه إلى النظرية، فقال: (رُكبت - يقصد العلوم - تركيباً مزدوجاً يجمع بين جانبين: نظري وتطبيقي. فعلم الحديث مثلاً؛ منها علم الرواية، المتعلق بالنصوص الحديثية، وروايتها تحملاً وأداءً، وهو الجانب التطبيقي، ومنها علم الدراية، المسمى بعلم أصول الحديث والمتعلق بنقد الرواية سنداً ومتناً، ومنه يتشكل المنهج النقدي عند المحدثين، وإليه يرجع الفضل في تنقية الحديث النبوي وتصفيته بتمييز صحيحه من ضعيفه... ونفس الشيء كذلك بالنسبة لعلم الفقه الإسلامي الذي واكبه علم أصول الفقه ضبطاً وتقعيداً؛ إذ يعتبر هذا هو الإطار النظري الذي يؤسس مناهج الاستنباط الفقهي...)⁽³⁾.

ثانياً: التعريف بعلم الأخلاق:

أ- التعريف اللغوي:

نبحث عن أصول كلمة الأخلاق عند العرب، والوقوف عند دلالتها الاصطلاحية، مع التعرّيج على الاتجاهات الفلسفية الغربية التي تناولت موضوع الأخلاق، ومقارنتها مع حقيقة الأخلاق في التراث

1 - أبو الحسن العامري، الإعلام في مناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، ط1 (الرياض: دار الأمانة للثقافة والنشر والإعلام، 1988م).

2 - أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، ص6.

3 - فريد الأنصاري، أبعاد البحث في العلوم الشرعية، ط2 (المغرب: دار السلام، 2010م)، ص193-194.

الإسلامي، وعند رصد مفردة الأخلاق منذ بدايات استعمالها، نجدها تدل على المعاني التالية:
- أولها: الخُلُق: ما فطرت عليه النفس وطُبعت عليه سجيته، ومنه قول الأضبط بن قريع السعدي (100ق.هـ):

ألم ترها بانث بغير وصيفة ... إذا ما الغواني صاحبتهما الوصائف
ولكنها بانث شמוש بزيّة ... مُنعمّة الأخلاق حذاء شارف⁽¹⁾
وله شاهد عند البحري (ت229هـ) يمدح أبا محمد بن حميد الطوسي:
مُتَخَلِّق من حُسْن كل خليفة ... كَعُطَارِدٍ في طبعه المُمْتَرِج⁽²⁾

- ثانيها: يطلق الخَلَق على الخُلُق، ومنه قول غيلان بن سلمة الثقفي (23هـ):

يا رَبِّ مثلك في النساء غريرة⁽³⁾ ... بيضاء قد متّعتها بطلاق
لم تدر ما تحت الضلوع وغرّها ... مني تحمّل عسرتي وخلاقي⁽⁴⁾

- ثالثها: خالق الشخص أي عاشره بمحاسن الأخلاق، ومنه قوله r: (اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن)⁽⁵⁾.

- رابعها: التخليق والتخلق: التطيب بالخلوق. يقول الخليل الفراهيدي (ت175هـ): «والخلوق من الطيب، وفعله التخليق والتَّخَلُّق»⁽⁶⁾.

- خامسها: الخُلُق: الدِّين. يقول صاحب تاج العروس: «والخُلُق الدِّين، والجمع أخلاق»⁽⁷⁾.

فالمتمعن في دلالات لفظ الخلق في مساقاته اللغوية يجد أنه يدور على مكارم الأخلاق التي فطرت عليها النفوس وجبلت عليها الطباع، ودلالة فِطْرِيّة الأخلاق وقفت عليها العرب قبل الإسلام.

1 - عبد الحميد المعيني، شعر بني تميم في العصر الجاهلي (بريدة: منشورات نادي القصيم الأدبي، 1982م)، ص41.

2 - حسن كامل الصيرفي، ديوان البحري، ط1 (القاهرة: دار المعارف، 1963م)، 402/1.

3 - الغريرة: من الغرة أي المغفلة التي لم تدرب بعد أحوال النساء.

4 - أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، ط3 (بيروت: دار صادر، 2008م)، 142/13.

5 - مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار، حديث أبي ذر الغفاري، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995م)، 284/35، رقم الحديث: 21354.

6 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، دت)، 152/4.

7 - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد، 2001م)، 257/25.

التعريف الاصطلاحي:

بعد هذا البسط لحقيقة الأخلاق في اللغة، ننتقل إلى تحديد حقيقة علم الأخلاق، متسائلين عن مدى علميته، وموقعه ضمن منظومة المعارف وصنافة العلوم.

إن علم الأخلاق من العلوم التي تبحث في الأحكام القيمية للأفعال الإنسانية من حيث صلاحها أو فسادها، ومن ثم فعلم الأخلاق علم معياري ما دام يحكم على السلوك البشري بالصواب أو الخطأ.

وإذا أضفنا إلى التعريف السابق عبارة «على أساس شرعي» حصلنا على تعريف لعلم الأخلاق بمفهومه الإسلامي؛ وهو (علم يبحث في الأحكام القيمية للأفعال الإنسانية من حيث حسنها أو قبحها على أساس شرعي).

وعرف محمد حسين الطباطبائي (ت1981م) علم الأخلاق بأنه: «فن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه الحيوانية والإنسانية، وتمييز الفضائل منها من الرذائل ليستكمل الإنسان بالتحلي والاتصاف بها سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني»⁽¹⁾.

فقد أشار المصنف من خلال تعريفه إلى أمور، منها:

- أولاً: علم الأخلاق من حيث حده: علم الأخلاق باعتبار المعنى اللّغوي هو فن من الفنون والعلوم البحثية، وباعتبار المعنى الإضافي فتعريفه: معرفة الأخلاق الحميدة والذميمة.

- ثانياً: علم الأخلاق من حيث موضوعه: الأخلاق الإنسانية حسننها وطالحها.

- ثالثاً: علم الأخلاق من حيث ضرورته: إذا كانت الأخلاق ضرورية لتحقيق السعادة الدنيوية والأبدية، فهي بذلك مناط الثواب للمتّحلي بها، والعقاب لمن حاد عنها ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 13-14]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: 117].

والعلم بالأخلاق الإسلامية ضرورة للحاجة إليه في علاقاتنا مع الله تعالى ثم مع عموم الناس وأنفسنا وخلق الله أجمعين، «فلا يوجد علم أكثر اتصالاً بنا من الأخلاق، وذلك بأنه هو الذي

1 - السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط1 (بيروت: مؤسسة الأعلي للمطبوعات، 1998م)، 1/385.



يعلّمنا واجباتنا نحو الله والأهل وجميع ما يحيط بنا بصفة عامة، كما يعلّمنا الطريق الذي يجب سلوكه لنكون سعداء سعادة خالدة، ولهذا فكل الناس في حاجة ماسة لتعلّمه»⁽¹⁾.

وعلى الإجمال؛ فالأخلاق (Moral) هي التطبيق العملي للمعاني التي قَعَدَ لها علم

الأخلاق (Ethics) بصفة نظرية، ووضع لها معايير بموجبها يحكم على الخُلُق بكونه مقبولاً أو مرفوضاً.

ج- نسبة علم الأخلاق ورتبته بين العلوم:

نختار من العلماء الذين كتبوا في تصنيف العلوم، عالماً من القرن العاشر وهو طاش كبري زاده (ت968هـ) الذي أحدث طفرة نوعية في صوغ الرؤية الإسلامية لتقسيم العلوم، فكتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم»⁽²⁾ خصصه لسبع دوحات علمية، فالدوحات الثلاث؛ الأولى خصصها زاده لعلوم الوسائل أو ما يمكن تسميته بـ «العلوم الآلية»، وخصص الدوحات الأربع الأخيرة لـ «علوم المقاصد»، ولا يقصد بالمقاصد هنا معرفة قصد الشارع من الأحكام فقط، بل المقصود العلوم المليّة المشهورة. وأدرج -رحمه الله- علم الأخلاق في الدوحة الخامسة في العلوم الحكمية العملية، وتحتها شعبة الأخلاق وتدير المنزل والسياسة. فالملمح المهم أن علماء الإسلام لم يصنفوا علم الأخلاق ضمن صنافة مستقلة كما فعل طاش كبري زاده، والحكمة من ذلك أن الأخلاق عندهم تتخلل كل مفاصل العلوم ومواصله، وهي الأصل في توجيه كل علم، وتقييم مخرجاته ونواتجه، لذلك رتبته زاده تحت «العلوم الحكمية العملية».

ثالثاً: سيرورة النظرية الأخلاقية بين الفكر الإنساني عموماً والفكر الإسلامي خصوصاً:

موضوع الأخلاق من الموضوعات التي تقاطبتها كل المرجعيات عبر التاريخ، فكانت من أهم مسوغات الفلسفة التي انشغلت بها مختلف التقاليد شرقاً وغرباً؛ سعيّاً إلى تحديد معايير

1 - محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق في الإسلام، ط1 (مصر: مطبعة الرسالة، 1945م)، ص237.

2 - أحمد بن مصطفى طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م).

الخير والشر، وضبطاً للسلوك الإنساني وفق رؤى متباينة. والفلسفة الغربية تضع الأخلاق ضمن نسق يجمع الإبيستمولوجي/ المعرفي، والأنطولوجي/ الوجودي؛ ففي الحقبة اليونانية ارتكز موقف سقراط على وصل المعرفة بالفضيلة، معتبراً أن الفضيلة تُتعلم لكونها مجرد معرفة، لذا فـ«الإنسان الخَيْر» - عند سقراط - هو «رجل عارف حكيم». أما أفلاطون فقد اتفق مع أستاذه على القول بمعيارية الأخلاق، وأن لها تأثيراً في الحياة العملية للإنسان، وأن من شأن المعرفة أن تحررها من عقال الشر ولذات الجسد.

إذا كانت الفلسفة الأخلاقية لحكماء اليونان الأوائل فلسفة مثالية، فإن أرسطو - تلميذ أفلاطون - أنزل الأخلاق من «سما المثالية الأفلاطونية» إلى «أرض الواقعية»، فنحى بالأخلاق نحو البراغماتية/ النفعية، حيث لم تعد الأخلاق غاية في حد ذاتها بقدر ما أصبحت ممارسة ترتبط بتحقيق الغايات الإنسانية، فربط الأخلاق بمفهوم السعادة، وقرنها أبيقور بفلسفة اللذة التي عدّها بمثابة المعيار الأوحد لقياس الخير والشر. وكان أغلب فلاسفة العصر الوسيط⁽¹⁾ عيالاً على أبيقور، فاتفقوا على أن الفعل الخلقي يُحكم بخَيْرِيَّتِهِ أو شره بالنظر إلى نتائجه ومآلاته لا بالنظر إلى طبيعة الفعل نفسه. وإذا كانت نظرية اللذة نظرية غائية (Teleological) تُمغيّر الفعل الخلقي بالنظر إلى نتائجه وآثاره، فإن نظرية الواجب (Deontoloigical) مع إيمانويل كانط (ت1804م) أسهمت في «علمنة الإلزام الأخلاقي» فحكمت على الفعل في ذاته لا في مخرجاته، وارتكزت على عنصر الإلزام أو القانون كدعامة للأخلاق، فكان لزاماً أن يشتغل بعض الفلاسفة بدراسة ماهية «التكليف» أو «القانون الخلقي»⁽²⁾. ومن الاتجاهات البارزة في العصر الحديث نجد الاتجاه الاجتماعي مع إميل دوركايم (ت1917م) الذي اعتبر الأخلاق مجرد إنتاج اجتماعي، وأن لكل شعب أو قبيلة أخلاقه المناسبة لظروفه وزمانه ومكانه وعاداته وتقاليده... حتى وصل الحال بإميل إلى (تأليه المجتمع)، فيقول: «المجتمع أشبه بالإله الذي يغار... ومن جهة هو الإله الذي يضحي المؤمن لأجله وهو فرح»⁽³⁾. وإذا كانت المدرسة الاجتماعية حصرت التخلق بقواعد الجماعة، فإن الفلسفة الوجودية

1 - نذكر منهم: الفيلسوفين الإنجليزيين بنثام (ت1832م) وجون ستوارت (ت1873م).

2 - راجع:

I Kant, *Fondament de la Metaphisique des Moeurs*, (Paris Franc, P P. Hatier), p19-20.

وزكريا إبراهيم، *المشكلة الخلقية*، (القاهرة: مكتبة مصر، دت)، ص170.

3 - إميل دوركايم، *التربية الأخلاقية*، ترجمة: السيد محمد بدوي، ط1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015م)، ص78.

اعترضت بصرامة على هذه الصيغة المقنعة بالحتمية التي تجعل من الإنسان يعيش تحت رقبة مصير مسطر سلفاً، وذلك بالاندماج تحت نظام الواجب (= كانط) أو خضوع للمجتمع (= دوركهايم).

فالفيلسوف الوجودي يُعد هذه المذاهب الأخلاقية ضرباً من ضروب العبودية، لذا كانت الوجودية وفلاسفتها ينادون بالأخلاق المجردة عن كل عقل جمعي قانوني. فهذا لوك فيري الذي أقام الإنسانية مقام الإله ليجعل الأمر هو الإنسان، فقدم أطروحة «الأخلاق الناسوتية»⁽¹⁾ المرادفة لـ (موت الإله) عند نيته. فأخلاق الناسوتية تكفر بـ «الإله المُشَرِّع» لتبتدع مكانه «إلهها مُقَوِّمًا» (God Evaluator)⁽²⁾، منتجة بذلك إلحاداً حاداً متحرراً من كل شرع وقيمة. يقول جون بول سارتر: «إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناهٍ، يعقل ذلك الخير، وبهذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجود الصدق والنزاهة قولاً لا معنى له»⁽³⁾.

ندلف - في هذه المقدمة - بعد هذا التشاكس الفلسفي للفكر الغربي حول موضوع الأخلاق، إلى بيان ما تَزَيَّلَ به البناء الأخلاقي المتميز للتراث الإسلامي الذي يستقي مرجعيته من النص الشرعي المؤسَّس، مع إعمال النظر العقلي المسدد بالوحي في فهم مقاصد واستنباط أحكامه. فقد أصَلَ علماء الإسلام للقيم، وقَعَدُوا لعلم الأخلاق باعتباره علماً يُغْنِي بتزكية النفس ودرء تَدَسِّيَّتِهَا ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 10]، وربطوا بين سلوك الباطن والظاهر، وبين النية والعمل، مع مراعاة فقه المآلات في إطار غائي يتغيا تحصيل السعادتَيْن في الدنيا والآخرة. ويبرز هذا التصور في كتابات جُلِّ علماء الشريعة الإسلامية، ككتابات الراغب الأصفهاني (ت502هـ) التي تدور على رَحَى قُطْبِهَا أن «الإنسان باكتسابه للمَكْرُمَات والأخلاق يستحق أن يوصف بكونه خليفة الله المعني بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]»، فبالجمع بين أحكام الشرع ومكارمه علماً، وإبرازهما عملاً يكتسب الغلا، ويتم

1 - ينظر:

Luc FERRY, La révolution de l'amour : pour une spiritualité laïque, (Paris, Plon, 2012) p : 188-189.

2 - راجع:

Luc FERRY, L'homme-Dieu ou le sens de la vie, (Paris Édition Grasquell, 1996), p : 173.

3 - ينظر:

H P Sarter, L'existentialisme est un humanisme, (Paris, Gallimard, 1996), p : 45.



الملح الجلي أن الكثير ممن صنفوا في الأخلاق في التراث الإسلامي جعلوا من الأخلاق مكوناً أفقياً يتقاطع مع جميع الموضوعات والحقول المعرفية

التقوى، ويبلغ إلى جنة المأوى»⁽¹⁾، حتى يكون (مستصلحاً للدارين)⁽²⁾. ونجد أيضاً كتابات أبي حامد الغزالي (ت505هـ) الذي ركز فيها على البعد الروحي والتزكوي للأخلاق. وقبلهما ابن مسكويه (ت421هـ) الذي قدم معالجة فلسفية لتهديب الأخلاق وتطهير الأعراق.

ونثب للحقبة المعاصرة؛ فللعامة محمد عبد الله دراز (ت1958م) بصمة محمودة في معالجة موضوع علم الأخلاق في رسالته «دستور الأخلاق في القرآن» التي ناقشها

باللغة الفرنسية أمام لجنة من المستشرقين بالسوربون عام 1947م، وتعد من أهم الدراسات التي تتبعت الموارد الأخلاقية في القرآن الكريم ومظاهرها في السنة النبوية، ووقفت على صور التمايز بين الأخلاق الإسلامية وغيرها من الفلسفات الأخلاقية.

وذكر دراز أن ما كتبه علماء الغرب عن علم الأخلاق دليل على قصورهم في تناول والطرح، وأن جُل الكتابات هي تعبير عن الأخلاق الوثنية الإغريقية، واليهودية، والمسيحية، ثم الأخلاق في العصور الحديثة في أوروبا، متغافلة كل ما له علاقة بالدستور الأخلاقي القرآني.

ومن الإشارات التي جاء بها كتاب دراز - رحمه الله - أن المكتبة الإسلامية لم تعرف سوى نوعين من التعاليم الأخلاقية، الأول: نصائح عملية لتقويم أخلاق الشباب، والنوع الثاني: وصف طبيعة النفس البشرية، مع التعريف بمدارج الفضائل، وكثير من المؤلفين من يكتب في النوعين معاً.

بعد مقدمة الكتاب، أكد دراز في الفصل الأول قاعدة «الإلزام» التي يدور عليها كل نظام أخلاقي، ثم بيّن مصادر هذا الإلزام في الإسلام، وهي: القرآن، السنة، الإجماع، والقياس. أما الفصل الثاني فتطرّق لفكرة «المسؤولية» التابعة لفكرة «الإلزام»، وبين شروطها الأخلاقية

1 - الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العججي (القاهرة: دار السلام، 2008م)، ص 59-60.

2 - الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983م)، ص 37.

والدينية، وهي: الطابع الأخلاقي، والأساس القانوني، والعنصر الجوهري في العمل، والحرية. أما الفصل الثالث فخصصه دراز لفكرة «الجزاء» وفرّق بين «الجزاء الأخلاقي» المتمثل في الحدود والتعزيرات، ثم «الجزاء القانوني الوضعي». وفي الفصل الرابع انتقل إلى الحديث عن النوايا والدوافع، وطرح جملة من الإشكالات من قبيل: ماذا يحدث عند غياب النية كلياً أو جزئياً؟ وكيف يمكن أن تُغيّر النيات طبيعة العمل؟ وهل الغلبة للفعل الأخلاقي للنية أم للعمل الناتج عنها؟ وختم دراز كتابه بفصل تطبيقي استعرض فيه أهم القيم والأخلاق الإسلامية.

فالملمح الجلي أن الكثير ممن صنفوا في الأخلاق في التراث الإسلامي جعلوا من الأخلاق مكوناً أفقياً يتقاطع مع جميع الموضوعات والحقول المعرفية، ففعلوا بين «الأخلاق والتصوف»، وبين «الأخلاق وعلم الكلام»، وبين «الأخلاق والسياسة»، وبين «الأخلاق والفلسفة»، وتميز هذا التجسير بخصوصية منهجية واضحة تأسست في إطار مرجعية الإسلام.

وما انماز به علم الأخلاق الإسلامي بمقارنته بالمذاهب الأخرى، أن هذه الأخيرة متباينة متشعبة؛ فمذهب يدعو إلى المنفعة، ومذهب يدعو إلى اللذة، وآخر يلغيهما بدعوى أن ربط الأخلاق بالغايات نفاق، وبالتالي وجب أداء الأخلاق لذاتها، بينما الأخلاق في الإسلام ميزتها الواقعية والحرية والشمولية والصلاحية لكل زمان ومكان، فكان الوحي مرشداً في بناء تصوراتها، ولم يكن هذا التوجيه الوحيّ لاغياً لدور العقل، بل كان ضابطاً لمساراته ومسداً له في استنباط دلالات النصوص بما يحقق التوازن بين الهداية الربانية والنظر لعقلي.

رابعاً: التعريف بمكان الأخلاقية في الخطاب الأصولي:

يمكن تعريف مكان الأخلاقية عند علماء الأصول بأنها: القواعد والمعاني القيمية الظاهرة؛ أو المتوارية أحياناً؛ في مباحث أصول الفقه، والتي تسهم في ترسم مسار واضح للفقيه لاستنباط الأحكام، وتمنع التناقض والاضطراب في الفتاوى والتشريعات، لربط الفروع الفقهية بالغايات الكلية للشريعة، حتى تتلاءم الأحكام مع الواقع المتغير للناس.

فلا يمكن أن يكون الدرس الأصولي مجرد بناء تقني لإنتاج الأحكام، بل كان مستوعباً للقيم ومقاصد الحاكمة لعلاقة النص بالواقع، والمؤطرة لتفاعل المكلف مع الحكم الشرعي، والضابطة لتنزيل الاجتهاد على مقتضيات المصلحة.

المبحث الأول: حدود التمايز والفصل وإمكانية التكامل والوصل بين الأخلاق وأصول الفقه:

يعدُّ التكامل بين «المنهج المعياري» و«المنظومة القيمية» في الفكر الإسلامي أحد أدقّ الحقول المعرفية التي تتشابه فيها علوم الشريعة مع لطائف السلوك، وتتجلى هذه العلاقة عند الكشف عن خطوط الاتصال وترسيم حدود الانفصال بين علم أصول الفقه - باعتباره آلية الاستدلال التشريعي - وعلم الأخلاق - باعتباره المرشاد الروحي والوجداني المعني بارتقاء النفس البشرية نحو الكمال الإنساني.

فالمبحث في «الوصل والفصل» بين هذين العلمين ليس ترفاً فكرياً، بل هو إجابة عن تساؤل جوهرى: هل الشريعة مجرد نصوص جافة وأحكام قانونية، وبالتالي وجب الفصل التام؟ أم أنها منظومة متكاملة تتحرك الأحكام في فلكها تقصيلاً وتعليلاً فوجب الوصل التام؟

فلا غرو أن الفصل والوصل معاً هما من مقتضيات النظر المعرفي السديد؛ إذ تتباين الحاجة إليهما بتباين طبائع القضايا المبحوث فيها، وبحسب المقاصد العلمية؛ وعليه فالفصل والتمييز بين العلوم إنما كان منشؤهما لتمييز موضوعات كل علم، وسبك مصطلحاته، وضبط مناهجه، حتى تحفظ لكل علم هويته.

بيد أن هذا الفصل إذا تحوّل إلى العزلة طفق عقوقاً معرفياً؛ فكثير من النوازل والقضايا لا يمكن فهمه داخل أسيجة علم واحد، فتحتاج إلى الفقه والأصول والأخلاق والطب والاجتماع معاً، من هنا كانت الحاجة ملحة لتبني منهجية «التكامل المعرفي» كأداة للوصل بين العلوم لفهم الواقع وتحليل ظواهره المركبة.

تأسيساً على ذلك؛ بالنسبة للعقل الأصولي لم ينظر إلى الأخلاق بوصفها قسيماً معزولاً عن الأحكام، بل جعلها مكوّناً يسري في عمق تلك الأحكام. من هنا، تأسست معالم الوصل للتأكيد على أن الأصول تمد الفقيه بآليات الوصول إلى «الحكم»، وكانت الأخلاق تمد المكلف بـ«القيمي» المتمثل في «الحكمة من ذلك الحكم».

وعند قراءة كتب أصول الفقه قد يظن البعض أن بينه وبين علم الأخلاق هوةً متنائية، وأنه مجرد علم منطقي جاف، وربما كان سبب هذا الانطباع هو غلبة الطابع المنهجي لعلم الأصول، فتراه «يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه والعلاقة بينهما هي علاقة النظرية بالتطبيق،



العقل الأصولي لم ينظر إلى الأخلاق بوصفها قسيماً معزولاً عن الأحكام، بل جعلها مكوناً يسري في عمق تلك الأحكام

فإذا كان علم المنطق يدرس عملية التفكير مهما كان مجالها، ويحدد النظام العام الذي يجب أن تتبعه لكي يكون التفكير سليماً، فإن علم أصول الفقه يعلمنا كيف ننهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً، وكيف نستنبط الأحكام من مصادرها⁽¹⁾.

ومن الأهمية الإشارة إلى التيار المؤصل

لهذه الفرقة، وإلى التيار الآخر الذي انبرى لإثبات التلاحم ودحض دعاوى الانفصال.

المطلب الأول: القائلون بالفصل بين العلمين:

- ابن خلدون (ت808هـ):

جعل ابن خلدون علم أصول الفقه متبوعاً لعلمي الخلاف والجدل، وهما علمان صلتها بعلم المنطق واضحة، وبعبارة أخرى كان ينظر إليه كآلة منهجية أكثر من كونه علماً قيمياً. فعند تعريفه لعلم الأصول يربطه بالنظر العقلي، حيث يقول: «وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب... ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»⁽²⁾.

إذا كان ابن خلدون يرى - في كلامه السابق - أن علم الأصول هو أداة منطقية جدالية، فإنه في الفصل التاسع الذي وسمه بـ «أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات»، وانصرف إلى أن أصول الفقه علم وسيلي للوصول للأحكام التكليفية والأخلاقية، فقال: «اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرًا وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف. وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبيّنة له...»⁽³⁾.

1 - فهبي محمد علوان، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، ط1 (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م)، ص8.

2 - عبد الرحمن بن خلدون، العيّر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة سهيل زكار، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1981م)، 578-579/1.

3 - المصدر السابق، 573/2.

- طاش كبري زاده (ت968هـ):

ما ذهب إليه ابن خلدون أكده طاش كبري زاده، فرأى أن علم أصول الفقه أربعة فروع: «علم النظر: وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة: وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل، وعلم الخلاف»⁽¹⁾. ونظرا لأن آداب المناظر والمجادل مكنم أخلاقي أصولي تطبيقي، سترجى المناقشة والرد على هذه الجزئية إلى المبحث الموالي.

- محمد عابد الجابري (ت2010م):

ذهب المرحوم عابد الجابري إلى أن القرآن والسنة قَرَرَا كثيرًا من القيم التي كانت على الدوام دليلاً للمسلم في الحياة، ومع ذلك فالقيم والأخلاق التي نَوَّه بها الوحي ودعا لها شيء، والتأليف العلمي في الأخلاق والقيم الإسلامية - خاصة في علم أصول الفقه - شيء آخر شكلي، ورأى أن الاهتمام بالأخلاق من قبل الفقهاء كان في الغالب مستعارًا، فكانوا في النهاية يضيفون ملاحق في نهاية كتبهم في الآداب الشرعية، وهذه المادة - في رأيه - كانت مأخوذة من آداب المتصوفة. يقول الجابري: «صحيح أن الفقهاء قد اهتموا بمسائل تدخل في نطاق علم الأخلاق»؛ إذ خصص معظمهم في كتبهم ملحقاتًا سُمي بـ(الجامع) منذ موطأ الإمام مالك ذكروا فيه من جملة ما ذكروا أمورًا تتعلق بما سمي فيما بعد بـ(الآداب الشرعية)، غير أن الاهتمام بهذا الجانب كان شكليًا. كما أن ما أدرج فيه ظل فقيرًا في مضمونه الأخلاقي إلى أن انتشر التأليف في آداب السلوك لدى المتصوفة، فحينئذ، وحينئذ فقط، أخذت الآداب الشرعية التي يكتبها الفقهاء تغتنى بما تستقيه من آداب الصوفية»⁽²⁾.

فما ذهب إليه المرحوم الجابري من أن الآداب الشرعية كان الفقهاء يستقونها من الآداب الصوفية، كلام غير مُطَرَّد، لاعتبارين:

الأول: أن علم الفقه علم مخدوم من علم الأصول، فالفقيه يستند إلى القواعد التي يضعها الأصولي لاستنباط الحكم الشرعي، وبالتالي من باب الأولى أن يأخذ الآداب الشرعية من خادمه المباشر.

1 - طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، 425-426.

2 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م)، ص 536.

الاعتبار الثاني: أورده الجابري نفسه، لما رأى أن الآداب الصوفية والآداب الشرعية بينهما هُوة عميقة، فالمتصوفة اعتنوا بفقه البواطن، بينما اشتغل الفقهاء بفقه الظواهر، وهذا التمايز نتج عنه صراع واختلاف عقيم مستمر إلى اليوم. يقول الجابري: «المتصوفة الذين أَلَّفُوا في التصوف العملي أو ما أسموه بـ(علم المعاملة)، والذين حفروا خندقاً بين علمهم هذا وعلم الفقه، باعتبار أنهم يعنون بـ(فقه الباطن)، فقه الآخرة، في حين ينشغل فقه الفقهاء بـ(فقه الظاهر)، فقه الدنيا وأهلها، كان لظهور مؤلفات من هذا النوع أن خرج إلى العلن ذلك (الصراع) الذي لم تخب ناره إلا لِنَشْتَد من جديد، الصراع بين من أطلقوا على أنفسهم (أهل الحقيقة) وسموا خصومهم الفقهاء بـ(أصحاب الرسوم)»⁽¹⁾.

- أحمد محمود صبحي (ت2004م):

كتب الدكتور صبحي كتاباً وسمه بـ«الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي»⁽²⁾ أجاب فيه عن إشكالات وتساؤلات من قبيل: كيف تكون الأخلاق أقرب إلى الدين ولا تشغل بال مفكري الإسلام؟ ومن ناحية أخرى كيف شغل المتكلمون بدراسات متعلقة بالإنسان دون الأخلاق؟ للإجابة عن هذه التساؤلات قسم صبحي عمله إلى ثلاثة أبواب: عنوان الباب الأول «مدخل إلى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي»، وجاءت فصوله لبيان أن الفلسفة الأخلاقية لم تنل حظها من البحث والتأليف والتصنيف، حيث حاول الدكتور صبحي أن يبرر قلة التأليف في موضوع الأخلاق باستغناء المسلمين بالكتاب والحديث عن كل نظر فلسفي في الأخلاق، وحتى لو وجدت فتعوزها الأصالة والابتكار لتأثرها بالفلسفة اليونانية.

وما يُعقَّب به على هذه الدراسة الجادة أن عنوانها جاء عاماً؛ فالناظر للعنوان «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» يشعر بأن الكاتب سيتطرق إلى مختلف الفنون والعلوم الإسلامية من علم الأصول، وعلم الكلام، والتصوف، وغيرها، بيد أن الدراسة أفردت الحديث عن الأخلاق عند المتكلمين، خصوصاً المعتزلة، قاطعاً الصلة بين علمي الأخلاق وأصول الفقه.

أما بخصوص الإشكال الذي طرحه في المقدمة كون الفكر الإسلامي اشتغل بكثير من الدراسات المتعلقة بالإنسان وليس من بينها الأخلاق، فهذا أمر جانب فيه صبحي الصواب،

1 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 539-538.

2 - راجع: أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (مصر: دار المعارف، 1983م).



الوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي مُلَزَمٌ ومراقبٌ مراقبة معنوية عن طريق الوازع الداخلي النفسي

ودراسته هذه دليل على خلاف ما ذهب إليه، بل لو شغل صبحي نفسه بالتنقيب في فكر الأمة واستقراء تراثها الأخلاقي لوجده غنيًا بالدراسات الأخلاقية للأقدمين والمحدثين من علماء الإسلام في مختلف التخصصات، وقد بينّا بعضها في مقدمة هذا البحث.

المطلب الثاني: القائلون بالوصل بين العلمين :

عند تتبع أغلب كتب علماء أصول الفقه على مختلف مذاهبها، سنجدها تصل وصلًا وثيقًا بين مكارم الأخلاق والخطاب الأصولي، وما يشدُّ المنتبه أن وطاء الوصل بين العلمين عند أغلب الأصوليين هو وُصلة المصالح والمقاصد.

- إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478هـ):

قسم الأصوليون المصالح إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وأنزل إمام الحرمين الجويني الأخلاق تحت ضرب التحسينيات، فقال: «وهو ما لا يُنسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة وغايته الاستحاث على مكارم الأخلاق»⁽¹⁾.

وفي «غياث الأمم في التياث الظلم»، أعرب الجويني عن معمود كتابه ومقصوده، وأفصح عن منتهاه ومصموده، فقال: «أقسام الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، في مباغي الشرع ومقاصده»⁽²⁾.

وإمام الحرمين وضع قيدًا للأخلاق التي عدها من التحسينيات وهي «المكارم»؛ إذ يرى - رحمه الله - أن من الأخلاق ما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني، والذي يدخل تحت التحسيني منها هو من مكارمها، لا من أصولها وقواعدها.

قد يتبادر لمتصفح كتاب «الغياثي» أنه في السياسة الشرعية كما جرى في كتب مراتب العلوم، والحقيقة أنه في الفقه وأصوله. وانتباط الكتاب بالولاية والأئمة وقادة الأمة، وارتباطه بالمكلفين،

1 - أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 84/2.
2 - أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: د عبد العظيم محمود الديب، ط5 (بيروت: دار المنهاج، 2023م)، ص210.

ما هو إلا أن صلاح حال هؤلاء جميعاً مناط لإمضاء شرع الله في الأرض وتطبيقه، وغيث للأمم والرعية، والتياث للظلم والبغي فيما بينهم، ولا يدرك ذلك ولا يحاز إلا بمكارم الأخلاق.

وعليه؛ فقد ربط الجويني الأخلاق بالأحكام، وأنط رعايتها بالراعي، فعنون الباب الثامن «فيما يناط بالأئمة والولاة من أحكام الإسلام»، حيث قال: «ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية: أن مضمونها دعاءً إلى مكارم الأخلاق ندباً واستحباباً، وحثماً وإيجاباً، والزجر عن الفواحش وما يخالف المعالي، تحريماً وحظراً، وكراهية تبين عيافة وحجراً، وإباحةً تغني عن الفواحش، كإباحة النكاح المغني عن السفاح، أو تعيين على الطاعة، وتعضد أسباب القوة والاستطاعة»⁽¹⁾.

- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ):

عند استقصاء الكتب الأصولية للإمام الغزالي - رحمه الله - نجده يصرح بأن الشرع يستحب مكارم الأخلاق، وأن جملة ما ينطوي عليه - الشرع - ينقسم إلى استحثاث على مكارم الأخلاق وزجر عن الفواحش⁽²⁾.

وسيراً على نهج شيخه الجويني، قدّر الغزالي مكارم الأخلاق مقصوداً من جهة الشرع، ورتبها في المرتبة الثالثة من مراتب المقاصد. فقال في «شفاء الغليل» عند حديثه عن المسلك الرابع من مسالك العلة: (المرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة؛ ولكن يقع موقع التحسين والتزيين، والتوسعة والتيسير؛ للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات)⁽³⁾.

إن ترتيب الأخلاق في المرتبة الثالثة من سلم المقاصد قد يحصل معه التباس عند البعض، فيتوهم أن التحسينيات لا ترقى في الأهمية مرقى الحاجيات والضروريات، وهذا الوهم مرده إلى النظرة التجزيئية للهَرَم المقاصدي، فهذا الهرم قمته الضروريات، ووسطه الحاجيات، وقاعدته التحسينيات، ولو حصل التَّجَاغ واضطراب في القاعدة وقع ارتجاج واختلال فيما بُني عليها. يقول الدكتور فؤاد بلمودن: «إن البناء الأخلاقي للأحكام الشرعية بناء تكاملي، فلو اختل

1 - المصدر السابق، ص 326.

2 - أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، ط 3 (بيروت: دار الفكر المعاصر، سورية: دار الفكر)، 1998م) ص 493، وص 613.

3 - أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: د حمد الكبيسي، ط 1 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971م)، ص 169.

فيه الجانب التحسيني أو الحاجي لكان إخلالاً بالضروريات؛ لأن التداخل حاصل بين مراتب المصالح، بحيث لا يمكن الفصل بينهما»⁽¹⁾.

- أبو الوليد، ابن رشد الحفيد (ت595هـ):

ابن رشد - رحمه الله تعالى - بدوره يوضح الأصرة الوثيقة بين الأحكام الشرعية والأخلاق، ويربط بشكل مباشر وعملي بين الأحكام الفقهية والفضائل النفسانية، فيقول في آخر كتابه الرصين «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»: «إن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية: فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية. ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة، وهذه صنفان: السنن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان. وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات؛ لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل. ومنها السنن الواردة في الأعراض، ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء، وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل. والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه، وتدخل أيضاً في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهي المعبر عنها بالرياسة، ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين. ومن السنة المهمة في حين الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، وهي المحبة والبغضة (أي: الدينية) التي تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن، وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة. وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التي هي فضيلة العفة، وفضيلة العدل، وفضيلة الشجاعة، وفضيلة السخاء. والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل»⁽²⁾.

بعد هذا الإطار النظري يدلف بنا إلى السؤال عن أثر هذه العلاقة في أدوات الأصوليين ومصادر التشريع.

1 - فؤاد بلمودن، أثر الأخلاق في الفقه الإسلامي نماذج من التعليل والترجيح الفقهي للأحكام الشرعية بالأخلاق، عمل جماعي: سؤال الأخلاق في العلوم الإسلامية مشكلات وقضايا، بتنسيق: د عبد العزيز رحموني، ود أحمد الفراك، ط1 (تطوان المغرب: مطبعة الخليج العربي، 2021م)، ص263.
2 - محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: دار الحديث، 2004م)، 4/258.



المبحث الثاني: المكانم الأخلاقية
في الدرس الأصولي بالنظر إلى أدلة
الأحكام ومصادرها

قبل الشروع في مسائل هذا المطلب،
يستحسن الابتداء بملاحظة أرجأناها لهذا
المبحث، متعلقة بأداب المناظر والمجادل
بوصفها مَكْمَنًا أخلاقيًا أصوليًا تطبيقيًا،

فما ذهب إليه القائلون بأن علم أصول الفقه يغلب عليه الطابع الجدالي التناظري، فهذا الكلام
عليهم لا لهم، فجداال الأصوليين هو خُلق في ذاته؛ إذ كان بدوره - أي الجداال - مُحَلَّى بالأدب،
ومُدَّنِّرًا بالأخلاق، وقد خصَّ بعض علماء أصول الفقه أبوابًا وسَمَوْها بـ«ما يتأدب به المناظر»،
تقوم على نفس الأدوات النقدية التي استخدمها القائلون بالفصل لوصف العلم بالجفاف،
وهو طغيان المناظرة عليه، فهذه المناظرة في الحقيقة هي نفسها الدليل الأكبر على طبيعة علم
الأصول الأخلاقية، فالجدل والمناظرة في التراث الإسلامي عمومًا لم يكونا دون قواعد ناظمة، بل
كانا محكومين بمنظومة أخلاقية صارمة جدًا.

فهذا البايجي أبو الوليد (ت474هـ) في «كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج»، اشترط في المناظر
أخلاقًا، ذكر -رحمه الله- منها:

- «إخلاص النية لله، وطلب الحق، ولا يقصد المباهاة والمفاخرة فيذهب المقصود.
- الوقار في الجلوس، والتوسط في الكلام حتى لا يشق على نفسه، أو يضجر منه.
- الإقبال على الخصم بحسن الأدب والاستماع.
- الجداال بالعلم والدليل.

- عدم مناظرة من عادته التسفه والتفضيع، فمن كان هذا حاله أعرض عنه»⁽¹⁾.

وهذا إمام الحرمين الجويني (ت478هـ) يقول في كتابه «الكافية في الجدل»: «إن أحسن شيء
في الجداال المحافظة من كل واحد من المجادلين على أدب الجدل؛ فإن الأدب في كل شيء جليته.

1 - أبو الوليد البايجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط3 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000م)، ص10.

فالأدب في الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه»⁽¹⁾.

وفي كتابه «الواضح في أصول الفقه» خصص أبو الوفاء ابن عقيل (ت513هـ) فصلاً سماه «من آداب الجدل»، وقال: «وآداب الجدل تزين صاحبها، وترك الأدب يشينه، وليس ينبغي أن ينظر إلى ما يتفق لبعض من تركه من الخطوة في الدنيا، فإنه إن كان رفيعاً عند الجهال، فإنه ساقط عند ذوي الألباب»⁽²⁾.

وعليه؛ فإن الأخلاق عند الأصوليين ليست مجرد قواعد إجرائية، بل هي شروطٌ أخلاقيةٌ في صميم الممارسة الجدلية، قبل أن تكون أفراداً بالتصنيف، وما الجدل الأصولي بما يتغيا من الوصول إلى الحق، إلا جملة من أدب المناظر فيه، تَضْمَنُ له ابتغاء هذا المقصد الأسى.

لا غرو أن الأدلة الأصلية اشتملت على مكارم الأخلاق، فدعا القرآن الكريم إليها جملة وتفصيلاً، واستوعبت السنة المنيفة بيانها قولاً وفعلًا، فكان رسول الله ﷺ مبلغًا لأخلاق القرآن، وترجماناً لها (إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق)⁽³⁾.

نسير بعدها إلى بيان المعالم الأخلاقية في بعض الأدلة التشريعية الأخرى، كالقرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والاستحسان، وغيرها.

المطلب الأول: حضور الأخلاق ضمن دليل القرآن الكريم:

القرآن الكريم الأول والأوّل للاستدلال به على حضور الأخلاق، فالخطاب الإلهي يدمج القيمة الأخلاقية في صلب الأحكام التشريعية، لتصبح الأخلاق هي الروح المحركة والمقصد الأسى للتكليف الإلهي في أبعاده النظرية والعملية. وتأسيساً على هذا التلازم بين التشريع القرآني والأخلاق، فإن هذا الدمج البنيوي بين القيمة والتشريع القرآني تجلّى في مجموعة من الخصائص الفريدة التي طبعت التكليف الأخلاقي وجعلت منه منهجاً عملياً قابلاً للتطبيق، والتي يمكن رصد أبرزها في النقاط التالية:

- الخصيصة الأولى: تأسيس الخطاب الأخلاقي على المسوغ الإيماني:

1 - أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقيّة حسين محمود (القاهرة: مطبعة عيسى الحليب وشركاؤه، 1979م)، ص538.

2 - أبو الوفاء بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م)، 516/1.

3 - أخرجه البخاري في الأدب المفرد، رقم الحديث: 273، وموطأ الإمام مالك، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق: رقم الحديث: 1885.

إن الأخلاق الفاضلة هي انعكاس للإيمان، ودليل على صدقه، والتوحيد مطية للتخلق؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177].

فالأخلاق تنوَكاً على الإيمان وتعكز عليه، والعقيدة هي المعيار الذي توزن به الأعمال في الدنيا والآخرة. وقد أعلن القرآن الكريم في مظان كثيرة ضرورة الوصل بين الإيمان وصالح العمل، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 82]، وقوله سبحانه: ﴿الْمَلِكُ يُومِنُ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [الحج: 56]، وقوله أيضاً: ﴿وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الشورى: 26]، وتعداد الآيات التي ربطت بين الإيمان وصالح العمل قارب ستين آية.

في ضوء ما سبق، يجد الإنسان نفسه أسير وعي توحيدي، يرى من خلاله كل شيء في الوجود له غاية وهي تحقيق الخير العميم، وإعمار الأرض بالصالحات، وامتلاء الوجود بالقيم المثلى وفق توفيق الله ﷻ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: 88].

- الخصيصة الثانية: الخطاب الأخلاقي تكليف رباني للإنسانية عامة:

المسلم ملزم بتكاليف الشارع الحكيم الأخلاقية بداهة، لكن تفرض علينا هذه الخصيصة التطرق لاختلاف الأصوليين في خطاب غير المسلمين بالأحكام الأخلاقية، فما دام التكليف الأخلاقي جزءاً لا يتجزأ من التكليف الشرعية، يجدر بنا طرح السؤال التالي: هل غير المسلمين مخاطبون بالأخلاق الإسلامية؟

ابتداءً نقول إن الأمة أجمعت على أن غير المسلمين مكلفون بالإيمان، واختلفوا في خطابهم بفروع الشريعة، ويمكن إجمال هذا الاختلاف في قولين:

القول الأول: غير المسلم يتناول له الأمر والنهي في أصول الشريعة وفروعها؛ لأن عمومات النصوص تتناولهم، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ



الأدلة الأصلية اشتملت على مكارم الأخلاق، فدعا القرآن الكریم إليها جملة وتفصيلاً، واستوعبت السنة المنیفة بیانها قولاً وفعلًا

الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ
ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿الفرقان: 68﴾، فقلوه تعالى:
﴿وَمَنْ يَفْعَلْ﴾ تناول جميع ما تقدم، فالقتل
والزنا يوجبان العقوبة كما توجب دعوى
إله آخر مع الله تعالى، فالخطاب منظم
على التوحيد وهو أصل، وعلى تحريم القتل
والزنا وهما من فروع الأصل (الإيمان).

القول الثاني: وهو القول الذي ذهب إليه

الإمام شهاب الدين القرافي (ت684هـ) وإليه الرجحان، (فالكافر مكلف بإزالة الكفر ثم إيقاع
الفروع، لا لأنه مكلف بإيقاع الفروع في زمن الكفر، فزمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف
به). وليتضح المقال، ضرب القرافي المثال التالي: «المحدث مأمور بالصلاة إجماعاً، ومعناه: أن زمن
الحدث ظرف للخطاب للصلاة والتكليف بها لا لإيقاع الصلاة، فلا نقول له صل وأنت محدث،
بل يجب عليك أن تزيل الحدث وتصلي، وأنت الآن مكلف بذلك، كذلك نقول للكافر أنت الآن
مكلف بإزالة الكفر ثم إيقاع الفروع»⁽¹⁾.

ومبْلَغ هذه الخصیصة أن الأخلاق خصلة إنسانية وجیلة بشریة، بغض النظر عن مشروعيتها
من الناحية الدينية، فالإنسانية جمعاء مكلفة بأصول الأخلاق التي أجمعت الشرائع عليها، والقائمة
على المحافظة على الدماء والأعراض والأنساب والأموال والعقول، يقول ابن خلدون (ت808هـ): «إذا
فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة»⁽²⁾.

- الخصیصة الثالثة: مراعاة الشارع لسُننية التدرج في التشريع:

إذا كان التكليف الأخلاقي إلزامياً للبشرية جمعاء، فإن هذا الإلزام يقتضي التدرج في التشريع
واليسر في التنزيل، فالطبع البشري طبع متمرد على كل جديد، ولتَقَبُّل النظام الأخلاقي القائم،
سلك الشارع الحكيم مراحل للتهيئة النفسية لدى المكلف، حتى يتقبل التشريع الأخلاقي بقبول
حسن، ويدعن إليه إذهاناً طوعياً.

1 - شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، ص171.

2 - تاريخ ابن خلدون، 1/468.

- الخصيصة الرابعة: الخطاب الأخلاقي إلزام للمُكَلَّف بالمُطابق:

إذا كان الإسلام قد حدد أن الأخلاق إلزام رباني وواجب شرعي انبثقت من المصادر الرافدة للآمرية الخلقية، فإن هذا الإلزام راعى تكليف الناس ما وسعت قدراتهم. وقد جاءت جملة من النصوص القرآنية تنفي كل تكليف لا يمكن لقوى الإنسان تحمله؛ فمن هذه النصوص ما ورد بنفي جعلية الحرج في الدين، ومنها ما جاء بياناً من الله ﷻ للتوسعة على العباد، ومنها ما ليس للإنسان مُكَنَّة به فيسره عنهم.

آيات التيسير:

- يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

هذه الآية من سورة البقرة قاطعة بوقوع العسر أصلاً، ودالة على نفيه في الأحكام لا محالة، فنَظُمُ الآية يتألف من إثبات ونفي، وجملة الإثبات أرادها الله تعالى ابتداءً، وجملة النفي وردت من باب تأكيد الإثبات، والجملتان تقصدان رفع الإعنت على الناس.

ومن محاسن التعريفات لليسر والعسر ما أورده محمد الحلاق القاسمي (ت1332هـ) - نقلاً عن أبي الحسن الحراني (ت637هـ) - إذ يقول: (اليسر عمل لا يجهد النفس ولا يثقل الجسم، والعسر ما يجهد النفس ويضّر الجسم)⁽¹⁾.

وما ذهب إليه ابن حزم في الإحكام من أن «الحرج هو ما لا يستطيع أما ما استطيع فهو يسر»⁽²⁾، ليس دقيقاً؛ لأن عدم الاستطاعة ليست بوزن يوزن به العسر؛ لأن من المعسورات ما يستطيع المكلف عملها رغم مشقتها، وكلام الزمخشري (ت583هـ) في كشّافه تضمن أمثلة تُزكي هذا الطرح، حيث يقول: «الوسع: ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه؛ أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر عليه دون مدى الطاقة والمجهود. وهذا إخبار عن عدله ورحمته كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾؛ لأنه كان في إمكان الإنسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس، ويصوم أكثر من الشهر، ويحج أكثر من حجة»⁽³⁾.

1 - محمد الحلاق القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، 27/2.

2 - أبو محمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الأفاق الجديدة، دت)، 94/4.

3 - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبطه وصححه ورّبه: مصطفى حسين أحمد، ط3 (القاهرة: دار الريان للتراث، بيروت: دار الكتاب العربي 1987م)، 332/1.

- يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28].

الخالق أعلم بحال المخلوق، فناسب التخفيف لضعف نفسه ونقص همته، ففي الآية مقصد كلي من مقاصد الشرع الحكيم، وبُغية من مباغي الدين الحنيف، هي الإرشاد إلى التسيير والنهي عن التعسير.

وفعل ﴿يُرِيدُ﴾ مضارع أريد به الماضي المتضمن للاستقبال والديمومة، فصفة الإرادة ذاتية لله تعالى، متحققة له دائماً سبحانه.

وفعل ﴿يُخَفِّفَ﴾ فعل مطرد لكل التكاليف والأحكام الشرعية، وإن كان حكم الآية ورد بعد الترخيص في نكاح الإماء عند عدم بلوغ الحرائر، لذا وصف الله تعالى الإنسان بالضعف.

- يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: 77-78].

هذه الكلمات من خواتم سورة الحج تضمنت ثلاثة محددات:

الأول: تحديد المأمور: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ والمراد: المؤمنون فقط لصراحة اللفظ، وقد خصهم الله تعالى بهذا الخطاب ليكون ذلك كالتحريض لهم على المواظبة على قبوله، وكالتشريف لهم في ذلك الإقرار والتخصيص⁽¹⁾.

الثاني: تعيين المأمورات بها: وهي أربعة: أولها الصلاة في قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾، وثانيها كافة العبادات ﴿وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾، وثالثها مكارم الأخلاق ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ورابعها الجهاد بأنواعه ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾.

ومن لطائف ما أشار إليه الرازي في هذا الترتيب قوله: «إن الصلاة نوع من أنواع العبادات، والعبادة نوع من أنواع فعل الخير؛ لأن فعل الخير ينقسم إلى خدمة المعبود الذي هو عبارة عن التعظيم لأمر الله، وإلى الإحسان الذي هو عبارة عن الشفقة على خلق الله، ويدخل فيه البر والمعروف والصدقة على الفقراء وحسن القول للناس، فكأنه سبحانه قال كلفتكم بالصلاة، بل كلفتكم بما هو أعم منها وهو العبادات، بل كلفتكم بما هو أعم من العبادات وهو فعل الخيرات⁽²⁾».

1 - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 254/23.

2 - المصدر السابق، 254/23.



إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة

المحدد الثالث: ما يجب على المكلف عند الائتمار بالمأمورات: فبعدما أمر الله تعالى المكلف بالمأمورات الأربعة، فرضها عليه مصطحبة بمبدأ الترخيص فقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. ورفع الحرج بالترخيص في العبادات

وسائر المأمورات هو تكليف أيضاً، لقول

ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»⁽¹⁾.

- يقول تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: 5-6].

كان من عادة العرب إذا ساقوا اسماً محلاً بـ(أل) ثم كرروه، فمعناه نفسه، وإذا نكروه مع التكرار فمعناه غيره.

واليسر في الآية أبعث على الصبر، قال رسول الله ﷺ: (أبشروا قد جاءكم اليسر، لن يغلب عسر يسرين وإن الله يقول في كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 200])⁽²⁾. أي: «إن مع العسر في الدنيا للمؤمن يسراً في الآخرة، فربما اجتمع له اليسر في الدنيا وهو ما ذكره في الآية الأولى، ويسر الآخرة، وهو ما ذكره في الآية الثانية، فقله ﷺ: (لن يغلب عسر يسرين) أي: لن يغلب عسر الدنيا اليسر الذي وعده للمؤمنين في الدنيا واليسر الذي وعدهم في الآخرة، وإنما يغلب أحدهما هو يسر الدنيا، وأما يسر الآخرة فدائم غير زائل أي لا يجمعهما في الغلبة»⁽³⁾.

والآية وإن سقت للتنفيس عن الرسول ﷺ، وتسليته لما خامره من الهم والغم، فإنها تشمل المؤمنين جميعاً.

1 - أبو بكر بن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: سعد الشثري، ط1 (الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، 2015م)، 463/14. كتاب الأدب، باب في الأخذ بالرخص، رقم الأثر: 28168.

2 - موطأ مالك رواية يحيى الليثي، كتاب الجهاد، باب الترغيب في الجهاد، رقم الحديث: 1621.

3 - أبو محمد بن الفراء البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1420م)، 672/5.

وجيء بلفظ ﴿مَعَ﴾ للمقاربة وعدم تطاول زمن العسر، بيد أن هذه المقاربة حملت معها تغييراً في تعظيم اليسر بتنكيهره، وتحقير العسر بتعريفه.

فهذه الآيات فيها ترخيص لحالات استثنائية لها ضرورتها الخاصة، فيباح لها ما لا يباح لغيرها، فالقاعدة الأخلاقية التي سجلها القرآن تحت هذه الخصيصة هي التوفيق بين الوسائل والغايات، فقد رخص التلفظ بالكفر لمن اطمأن قلبه بالإيمان، لتغني المحافظة على النفس، والتمسك بالرخصة في موطنها فضيلة عظيمة، سيما عند القوى القاهرة الغالبة، وهذه هي الضرورة المبيحة للمحذور التي حدّها الإمام الشاطبي بحديث جامع مانع عند تفريقه بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة فقال: «إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه، في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد»⁽¹⁾.

- الخصيصة الخامسة: ارتباط الخطاب الأخلاقي بنية المكلف:

لخصيصة النية هنا دور أي دور، لكونها العمل القلبي المؤثر في الأعمال، ولكونها مساوقة للإلزام والمسؤولية والجزاء الأخلاقي. وهنا لا بد من إضاءة مصطلحية تحت هذه الخصيصة. فالنية عند الغزالي (ت505هـ) يعرفها بقوله: «إن معنى النية الانبعاث للسبب الباعث والانتهاض لإجابة الداعية»⁽²⁾.

ومن خيرة من أجاد سبك تعريف للنية ناصر الدين البيضاوي (ت685هـ) في كتابه تحفة الأبرار، حيث قال: «والنية: عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر، حالاً أو مآلاً»⁽³⁾.

وعرفها أبو الحسن العدوي المالكي (ت1189هـ) في حاشيته بقوله: «والنية قصد المكلف الشيء المأمور به فمحلها القلب»⁽⁴⁾.

معلوم أن أغلب من عرف النية كانوا من الفقهاء، لارتباط مادتها بالحكم التكليفي. وقد

1 - الشاطبي، الموافقات، 2/214.

2 - الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/249.

3 - ناصر الدين البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، تحقيق: لجنة بإشراف نور الدين طالب، ط1 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 2012م)، 1/20.

4 - أبو الحسن العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1994م)، 1/203.

أجمعت جل التعريفات على أن النية محلها القلب ولا تنعقد إلا به، ولا يتلفظ بها، وإن تلفظ بها وخالف ما في القلب كان المعول على قصده القلبي.

فنخيلة التعريفات في ضبط النية أنها: القصد المتوجه نحو الفعل للإذعان لأحكام الله، وابتغاء رضوانه سبحانه.

وقد تضافت الأدلة الشرعية على أن النيات والقُصود هي روح الأحكام والعبادات والأخلاق، ومُصححة الأعمال ومبطلتها، فالنية تؤثر في صحة العمل وفساده وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك كما قال ابن القيم (ت751هـ): «هي أنها تؤثر في الفعل... تحليلًا وتحريمًا فيصير حلالًا تارة وحرماً تارة باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحاً تارة وفاسداً تارة باختلافها»⁽¹⁾.

وما دامت النية مرتبطة بالأخلاق والأعمال وسائر العبادات فهي عبادة أيضاً، وبالتالي جاز طرح الإشكال التالي: «هل تحتاج النية إلى نية؟».

حقيقة إن هذا الإشكال استشكله سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت660هـ) تحت قاعدة بيان متعلقات الأحكام، فأجاب عنه بجواب أسيل أثيل رأى فيه أن النية لو احتاجت إلى نية لأدى ذلك إلى التسلسل، و«انصرافها بصورتها إلى الرب سبحانه مميز لها فلا تحتاج إلى مميز، ولأن النية لا رتب لها في نفسها»⁽²⁾.

فجامع الكلام في عزم الأنام على كسبه بنية التقرب إلى المولى تعالى هو قوله سبحانه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: 5]، وقوله r: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)⁽³⁾.

فكلمة ﴿مُخْلِصِينَ﴾ في سورة البينة منصوبة على الحالية للتنبيه على مصاحبة الإخلاص للعمل، والمخلص من يأتي بالفعل لوجه الله من غرته إلى منتهاه.

والنبي r في الحديث قال جملتين خفيفتين في المبني ثقيلتين في المعنى، فبين في شقها الأول

1 - محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، ص89-90/3.

2 - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، 210/1.

3 - صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله r، رقم الحديث: 1، وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، بقوله: بقوله r: (إنما الأعمال بالنية، رقم الحديث: 1907).



والنية: عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر، حالاً أو مآلاً

- (إنما الأعمال بالنيات) - أن العمل لا يكون عملاً إلا بنية، ثم يبين في شقها الثاني - (وإنما لكل امرئ ما نوى) - أن العامل ليس له جزاء من عمله إلا ما قصد، «فالمقدمة الأولى معلومة بالوجدان، والثانية معلومة بالنص»⁽¹⁾.

المطلب الثاني: حضور الأخلاق ضمن دليل السنة النبوية:

إن العلماء في تبويهم لمباحث علم الأصول، وترتيبهم لمصادر التشريع الإسلامي جعلوا السنة مصدراً تابعاً للقرآن الكريم مستقلاً عنه؛ بيد أن إمام الحرمين الجويني (ت478هـ) لم يُفرد السُّنة عن القرآن الكريم، بل ضمهما معاً في الكتاب الأول من البرهان تحت عنوان: «القول في البيان»، وجعل الكتاب الثاني للإجماع والثالث للقياس، والرابع لباقي الأدلة، وسار على هذا النحو الإمام أبو الوليد الباجي (ت484هـ) الذي عدّ القرآن والسنة والإجماع ضرباً واحداً فقال: «أدلة الشرع على ثلاثة أضرب: أصل: ومعقول أصل، واستصحاب حال. فأما الأصل: فهو الكتاب والسُّنة وإجماع الأمة...»⁽²⁾.

وعليه؛ فالوحي قرآن وسنة، فالسنة النبوية إما أن تأتي مؤكدة لما جاء في القرآن الكريم من تشريعات أخلاقية، أو مفسرة له، أو مؤسسة لأحكام لم ترد فيه.

وسيتم معالجة المطلب من خلال استقراء بعض الأحاديث النبوية، والوقوف على أمثلة دالة على مَشجّ الأحكام الفقهية بالقيم الأخلاقية. ونكتفي برافد من الروافد الكثيرة، وهو تعليل بعض الأحكام بالأخلاق.

- رافد تعليل الحكم بالأخلاق:

- جواز قرض الخبز.

هذا المثال في تعليل الأحكام بالأخلاق تابع لإعارة المتاع، وقد عقد له ابن قدامة المقدسي

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 91/3.

2 - الباجي، الإشارة في أصول الفقه، ص54.



(ت620هـ) في «المغني» الفصل التاسع تحت باب القرض، وذهب إلى حكمين: جواز القرض، أو المسامحة⁽¹⁾. واستدل للجواز بما روت عائشة رضي الله عنها، قالت: قلت: يا رسول الله، إن الجيران يستقرضون الخبز والخمير، ويردون زيادة ونقصاً. فقال: (لا بأس، إن ذلك من مرافق الناس، لا يراد به الفضل). واستدل للمسامحة بحديث معاذ بن جبل ؓ، أنه سئل عن استقراض الخبز والخمير، فقال: «سبحان الله، إنما هذا من مكارم الأخلاق، فخذ الكبير وأعط الصغير، وخذ الصغير وأعط الكبير، «خيركم أحسنكم قضاء»⁽²⁾.

- استحباب غرز خشبة في جدار الجار.

يستحب لمن سأل جاره أن يغرز خشبة في جدار بيته أن يجيبه ولا يمنعه، قال القاضي عبد الوهاب (ت422هـ): «وإنما استحبابنا له لقوله ﷺ: (لا يمنعن أحدكم أخاه أن يضع خشبة على جداره)⁽³⁾، ولأن في ذلك رفقا بالجار ومعونة له وهو من مكارم الأخلاق ومعالي الأمور مع الوصية بالجار وحسن المجاور»⁽⁴⁾.

- البيوع المنهي عنها.

نهى الفقهاء عن مجموعة من البيوع الفاسدة، وتعليقهم في ذلك منافاتها لمكارم الأخلاق، ولأنها ذريعة لأكل أموال الناس بالباطل.

وعدد للرخي هذه البيوع في قوله: «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر»⁽⁵⁾، وعن الملامسة والمنابذة⁽⁶⁾.

1 - موفق الدين بن قدامة، المغني، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط3 (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م)، 435/6.

2 - علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الكتاب الثاني: كتاب الدين والسلم من قسم الأقوال، الباب الأول: في ترغيب الإقراض والإنظار وصدق نية المستدين، الفصل الثالث: في نية المستدين وحسن القضاء، رقم الحديث: 15458. ضبطه وفسر غريبه: الشيخ بكرى حياني، ط5، 1985م.

3 - صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب لا يمنع جاره أن يغرز خشبه في جدار، رقم الحديث: 2331.

4 - القاضي عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، تحقيق: حميش عبد الحق (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، دت)، 1198/2.

5 - صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر، رقم الحديث: 1513. بيع الغرر: بيع ما جهل ولم يعلم، أو ما لا يقدر على تسليمه.

6 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المنابذة، رقم الحديث: 2039. الملامسة: كأن يقول البائع: أي سلعة لمستها فهي لك بكذا. والمنابذة: المطارحة: كأن يطرح كلا المتبايعين سلعتهما وينبذانهما فيما بينهما.

وبيع حبل الحيلة⁽¹⁾، والملاقيح والمضامين⁽²⁾، وبيع الحصاة⁽³⁾، وبيع الثنيا⁽⁴⁾، وبيع العربان⁽⁵⁾، وعن شرطين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك⁽⁶⁾، وعن بيع الثمار قبل بدو صلاحها⁽⁷⁾، وعن بيع السنبل حتى يبيض⁽⁸⁾، وعن بيع المزبنة والمحاكلة، والمخابرة والمعاومة⁽⁹⁾. وجميع هذه البياعات المنهي عنها لحق الله تعالى، لما تضمنت من الغرر، وداخله في قول الله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]. وعن بيع الرطب بالتمر⁽¹⁰⁾، والكرم بالزبيب، والنهي عن هذين البيعين لما تضمناه من الغرر والمزبنة والربا، وداخل في قوله سبحانه: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، وكذلك البيع والسلف هو من الربا، وعن بيع ما لم يضمن⁽¹¹⁾، وبيع الطعام قبل أن يستوفي⁽¹²⁾، وعن بيع الخمر والميتة والخنزير وشحوم الميتة⁽¹³⁾، وثمان الدم⁽¹⁴⁾ والأصنام، وجاء القرآن بالنهي عن البيع عند النداء للجمعة. ونهيه ﷺ أن يبيع حاضر لباد⁽¹⁵⁾، وعن تلقي

- 1 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الغرر وحبل الحيلة، رقم الحديث: 2036. بيع حبل الحيلة: بيع ولد الناقة لم يولد بعد، بثمن مؤجل.
- 2 - موطأ الإمام مالك، كتاب البيوع، في ما لا يجوز من بيع الحيوان، رقم الحديث: 133. بيع الملاقيح المضامين: بيع ما في أصلاب الذكور، وما في أرحام الإناث.
- 3 - صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، رقم الحديث: 1513. بيع الحصاة: ومن صورته أن يُرْمى بحصاة، ويبيع المسافة التي وصلها الحصا.
- 4 - صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزبنة وعن المخابرة وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها، رقم الحديث: 1536. بيع الثنيا: بيع يشترط فيه البائع على المشتري رد المبيع عند إعادة الثمن.
- 5 - موطأ الإمام مالك، كتاب البيوع، في ما جاء في بيع العربان، رقم الحديث: 1271. بيع العربان: دفع قسط من ثمن السلعة لتأكيد البيع.
- 6 - سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم الحديث: 3504.
- 7 - صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها بغير شرط القطع، رقم الحديث: 1534.
- 8 - صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها بغير شرط القطع، رقم الحديث: 1535.
- 9 - صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزبنة وعن المخابرة وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها، رقم الحديث: 1536. المزبنة: وصورته: بيع الرطب في النخل بالتمر بين اليد. والمحاكلة: وصورته بيع الثمر في شجره بمقابل طعام. والمخابرة: وصورته أن يعطي المالك الأرض لشخص يزرعها، ويأخذ بعض ما يخرج منها. والمعاومة: بيع الثمر لمدة عامين وأكثر.
- 10 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المزبنة وهي بيع الثمر بالتمر وبيع الزبيب بالكرم وبيع العرايا، رقم الحديث: 2072.
- 11 - سنن الترمذي، كتاب البيوع، في باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث: 1234.
- 12 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب الكيل على البائع والمعطي، رقم الحديث: 2019.
- 13 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، رقم الحديث: 2121.
- 14 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، رقم الحديث: 1980.
- 15 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه، رقم الحديث: 2033.



فَرَّقَ العلماء بين من أنكر الإجماع في أصل، ومن جحد حكم الإجماع

السلع⁽¹⁾، وعن النجش⁽²⁾، وتصرية الإبل
والغنم⁽³⁾، ... ونهيه عن عسيب الفحل⁽⁴⁾
وبيع نقع الماء، وبيع فضل الماء، وبيع الكلاء،
فهذا حضُّ منه r على مكارم الأخلاق⁽⁵⁾.

- المنع من التناجي:

قال ﷺ: (إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى
اثنانِ دُونَ الآخرِ حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ، أَجْلٌ أَنْ يُحْزِنَهُ)⁽⁶⁾؛ يستنبط منه حظر كل سلوك يؤدي
إلى كسر قلوب المسلمين أو إثارة الضغينة في المعاملات.

المطلب الثالث: حضور الأخلاق ضمن دليل الإجماع:

يعد الإجماع من الأدلة ذات الصلة بالقيم والأخلاق، كقيمة جمع الكلمة والعصمة. وهذا
الدليل اكتسب أهمية في ترتيب مصفوفة مصادر التشريع بعد وفاة الرسول ﷺ، خاصة
عند ظهور نوازل لا قِبَل للصحابة الكرام بها. فالإجماع هو: «اتفاق علماء العصر على حكم
الحادثة»⁽⁷⁾. وعَدَّ تقي الدين الفتوحي الشهير بابن النجار (ت972هـ) الإجماع مقدِّماً على باقي
الأدلة، وبرَّر ذلك بقوله: «وأدلة الشرع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس ونحوه. فيقدم من
جميع ذلك «إجماع» على باقي الأدلة لوجهين: أحدهما: كونه قاطعاً معصوماً من الخطأ. الوجه
الثاني: كونه آمناً من النسخ والتأويل بخلاف باقي الأدلة»⁽⁸⁾.

وعُرِفَ الإجماع عند شهاب الدين القرافي (ت684هـ) - رحمه الله - بأنه: «هو اتفاق أهل الحل

1 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النبي عن تلقي الركبان، رقم الحديث: 2057.

2 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النجش ومن قال لا يجوز ذلك البيع، رقم الحديث: 2035.

النجش: مدح السلعة بما ليس فيها لزيادة الثمن.

3 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النبي للبايع أن لا يحفل بالإبل والبقر والغنم، رقم الحديث: 2041.

تصرية الإبل والغنم: حبس اللبن في ضرعها للتدليس على المشتري بزيادة الثمن.

4 - صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب عسيب الفعل، رقم الحديث: 2164.

5 - أبو الحسن اللخمي، التبصرة، 4275/9.

6 - صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب: إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمسارة والمناجاة، رقم الحديث: 5932.

7 - أبو المعالي الجويني، الورقات في أصول الفقه، ط2 (مصر: دار الكتب المصرية، 2016م)، ص64.

8 - تقي الدين الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، المختبر المبتكر شرح مختصر تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول للقاضي علاء الدين

المرادوي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2 (الرياض: المكتبة العبيكان، 1997م)، 600/4.

والعقد في هذه الأمة في أمر من الأمور، ونعني بالاتفاق الاشتراك إما في القول وإما الفعل وإما الاعتقاد، وبأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية، وبأمر من الأمور: الشرعيات والعقليات والعرفيات»⁽¹⁾. ويكاد يجمع أهل الأصول على التعريف نفسه⁽²⁾.

وهو عند جمهور الأصوليين حجة، خلافاً للخوارج والشيعة والنظام من العدلية. والدليل على حجيته من جهة السمع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 115]. ووجه الدلالة في الآية على حجة الإجماع كون ترتيب الوعيد على مخالفة الرسول الكريم وجماعة المسلمين يدل على وجوب المتابعة لهم وصحة إجماعهم.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]. وذهب أبو بكر الرازي الجصاص (ت370هـ) إلى أن هذه الآية «دالة على حجة الإجماع من وجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ والوسط: العدل في اللغة. يعني: هم عدول. فلما وصف الله تعالى الأمة بالعدالة اقتضى ذلك: قبول قولها، وصحة مذهبها. والوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، فجعلهم شهداء على من بعدهم، كما جعل الرسول شهيداً عليهم، ولا يستحقون هذه الصفة إلا وقولهم حجة، وشهادتهم مقبولة... فثبت: أنها إذا قالت قولاً في الشريعة لزم من بعدها، ولم يجز لأحد مخالفتها⁽³⁾.

قد يعترض على كلام الجصاص بالقول إن من الأمة من ليس بعدل، فيقال إن الله تعالى لم يحكم بالعدالة على وجه التعيين؛ بل حكم سبحانه بها على وجه التعميم للأمة قاطبة. ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 110]. ووجه الأخذ به وصف الله تعالى الأمة بالخيرية، والأمة التي هذا حالها لا تجتمع على خطأ وجب اتباعها.

1 - الفرافي، شرح تنقيح الفصول، ص311.

2 - الجويني، البرهان، 1/259، الغزالي، المستصفى، 1/173، الغزالي، المنخول، ص399.

3 - أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، ط2 (الكويت: وزارة الأوقاف، 1994م)، 3/258.

أما من جهة السنة فيدل على حجية الإجماع، قوله r: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)⁽¹⁾. وأصح منه قوله r: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين، حتى يأتهم أمر الله وهم ظاهرون)⁽²⁾. فضميمة هذه النصوص إلى بعضها تشهد بالعصمة للأمة من الخطأ، وإصابتها في بيان أحكام الشارع، ودالة على صحة إجماع أهل سائر الأعصار.

ونقل أبو بكر الجصاص إجماع فقهاء أهل السنة على حجية الإجماع، فقال: «مذهب أصحابنا³ وعامة الفقهاء أن إجماع أهل الأعصار حجة، (وكذلك كان يقول شيخنا) أبو الحسن⁴»، وذكر هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن أنه قال: الفقه على أربعة أوجه (ما في القرآن) وما جاءت به السنة (متواتر) عن رسول الله (مشهور)، وما أشبهها، وما أجمع عليه الصحابة، وما اختلفوا فيه، وما أشبهه، وما رآه المسلمون حسناً، وما أشبهه⁽⁵⁾.

أ- العدالة / العصمة وأهلية الإجماع:

توافق علماء الأصول على قطعية الإجماع وقد استتبعه عائداً إلى «عصمة الأمة وعدالتها»، لذلك نجد بعضهم يضمن تعريفه للإجماع مصطلح «العدالة». فهذا أبو زيد الدبوسي (ت430هـ) يحدّد الإجماع بقوله: «إجماع علماء العصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم»⁽⁶⁾. وبهذه العدالة تتحقق العصمة للأمة.

والمراد بعصمة الأمة: عدم تمسكها بالبدعة والهوى. وقد يُعترض على التعريف بالقول: إن من الأمة من هو مبتدع متبع للهوى، فيقال: إن الكلام عن مطلق الأمة، لا عن أفرادها. ووصف أبو العلاء البخاري الأمة المعصومة بـ«المتابعة» «دون أمة البدعة وأهل الأهواء منكري الإجماع

1 - يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، باب معرفة أصول العلم وحقيقته وما الذي يقع عليه اسم الفقه والعلم مطلقاً، رقم الحديث: 1404، 759/1. قال الإمام النووي: (وأما حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» فضعيف والله أعلم). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 67/13.

2 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق). وهم أهل العلم، رقم الحديث: 6881.

3 - يقصد السادة الأحناف.

4 - يقصد أبا الحسن الكرخي (ت340هـ).

5 - الجصاص، الفصول في الأصول، 271/3.

6 - أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، ص28.



ما هي التبريرات والتعليقات التي قدمها علماء الأصول في إقصاء علماء الفروع والعوام من الإجماع؟

وأمة الدعوة كالكفار»⁽¹⁾.

ويرى البزدوي أن ثبوت الإجماع يحصل بـ«الكرامة» التي ترادف عنده «العدالة»، لقوله r: (عليكم بالسواد الأعظم)⁽²⁾، ويوضح - رحمه الله - حقيقة الكرامة بقوله: «أهلية الإجماع إنما تثبت بأهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق، أما الفسق

فيورث التهمة ويسقط العدالة، وبأهلية أداء الشهادة وصفة الأمر بالمعروف ثبت هذا الحكم، وأما الهوى فإن كان صاحبه يدعو الناس إليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسَّفَه، وكذلك إن مجن به، وكذلك إن غلا حتى كُفِّر به»⁽³⁾.

فهذه العصمة حاصلة في سلف الأمة وخَلَفِها، وهي التي خولت للمجتهدين منها تحكيم الإجماع كدليل للاستدلال به في أصول الدين وفروعه.

إن مصدريّة الإجماع في التشريع تجربنا للتساؤل: ما حُكم من خرق الإجماع وأنكر حجّيته؟

أجاب الفقهاء عن هذا الإشكال من وجهين:

الوجه الأول: إنكار الإجماع ابتداءً، فمن أنكر الإجماع ابتداءً وطعن في حجّيته لا يكفر، وهذا اختيار الجويني والقرافي⁽⁴⁾.

الوجه الثاني: الإقرار بالإجماع ابتداءً وجحد حكمه بعد إقراره، بيد أن من أقر بالإجماع ابتداءً، ثم أنكر ما أجمع عليه المجمعون في النقل كان ذلك تكذيباً للشارع يوجب التكفير⁽⁵⁾.

فمُدرك التكفير عند العلماء ليس لمن قال بعدم حجّية الإجماع، بل لمن صار عنده الإجماع

1 - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط1 (إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، 1890م)، 3/246.

2 - سنن ابن ماجه، أبواب الفتن، باب ما يكون من الفتن، رقم الحديث: 3950. قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده ضعيف جداً للضعف معان بن رفاعة السلمي، وشيخه أبو خلف الأعلى متروك ورماه ابن معين بالكذب)، 5/96.

3 - حسام الدين بن حجاج السُّنْغافِي، الكافي شرح البزدوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، ط1 (الرياض: مكتبة الرشد، 2001م)، 4/1607.

4 - راجع: الجويني، البرهان في أصول الفقه، 280/1. وشهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط1 (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، 6/2769.

5 - راجع: الجويني، البرهان في أصول الفقه، 280/1، والقرافي: نفائس الأصول، 6/2770.

حجة فكانت أحكامه ضرورية فأنكرها.

وعليه، فقد فرق العلماء بين من أنكر الإجماع في أصل، وبين من جحد حكم الإجماع. لذلك ذهب القرافي إلى تكفير «من جحد الحكم، وعدم تكفير جاحد الإجماع، فإن جاحد الإجماع رادٌّ على الخلق، وطاعنٌ عليهم، وجاحد الحكم رادٌّ على الله تعالى»⁽¹⁾.

ب- العوام، وعلماء الفروع وأهلية الإجماع:

من القيم التي يؤول إليها الإجماع كدليل من أدلة الاستنباط قيمة جمع كلمة المسلمين، ولمُ شتات آرائهم وتحكيماتهم، لكن مفهوم الإجماع بهذا المأل نحاً نحو تضيق عدد المجمعين، فبعدما كان الحديث عن إجماع الأمة صار الحديث عن إجماع الخاصة، وبالتالي أدى هذا التضيق إلى إقصاء غير العلماء ممّن يسمون بالعوام.

وقد كان هذا الإقصاء من الإشكالات التي طرحها أصحاب التيارين السابقين. إلا أنه يجب التنبيه إلى فكرة مهمة في المسألة أن هذا الإشكال ليس مثار التيارات النهضوية، بل هو قديم تطرق إليه علماء أصول الفقه من السابقين والمتقدمين، وأثير هذا الإشكال بين أهل الصنعة بداية من منتصف القرن الرابع ففصلوا فيه تفصيلاً كافياً، وبينوا البغية من إقصاء العوام بياناً شافياً. فهذا نظام الدين الشاشي (ت344هـ) يرى أن الإجماع المعتبر هو «إجماع أهل الرأي والاجتهاد فلا يعتبر بقول العوام والمتكلم والمُحدّث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه»⁽²⁾.

الملاحظ من كلام الشاشي أنه ضيق حتى على المختصين في بعض علوم الشريعة كالمحدثين وعلماء الكلام، وهذا الرأي هو اختيار البزدوي وعبد العزيز البخاري أيضاً، حيث قال البخاري: «ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من أهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام، والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد، والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس، والنحوي الذي لا علم له بالأدلة الشرعية في الأحكام؛ لأن هؤلاء باعتبار نقصان آلائهم في درك الأحكام بمنزلة العوام»⁽³⁾.

وهنا يمكن طرح السؤال التالي: ما التبريرات والتعليقات التي قدمها علماء الأصول في إقصاء

1 - القرافي، نفائس الأصول، 2770/6.

2 - الشاشي، أصول الشاشي، ص291.

3 - البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 240/3.

علماء الفروع والعوام من الإجماع؟

أما ما يتعلق بعلماء الفروع فلم يُدرجوا ضمن المُجمّعين لعدم امتلاكهم آلة الأصول المدركة للأحكام، وهذا اختيار أبي العلاء البخاري، حيث قال: «فلا يعتبر فيه إلا أهل الرأي والاجتهاد... فالمتكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام، والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد، والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس، والنحوي الذي لا علم له بالأدلة الشرعية في الأحكام... - ووضعهم - منزلة العوام»⁽¹⁾.

وخير من ذلك ما ذهب إليه أبو المظفر السمعاني (ت489هـ) قبل البخاري، حيث حفظ مقام العلماء، وبين حدود اشتغال كل تخصص، فجعل سبر المناطات والاجتهاد والإجماع من نصيب من جَمَعَ علم الفروع والأصول، أما العالم الفروعي فاجتهاده مقصور على التعليل وتقسيم المناطات. يقول السمعاني: «وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها مشرفاً على الأصول في ترتيبها ولوازمها عارفاً شهباً وأدلتها وعللها، فهذا أكمل الفقهاء علماً وأصحهم فيه اجتهاداً، وهذه الطبقة هم الذين يُرْجَع إليهم في الإجماع والاختلاف. وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها غير عارف بالأصول وترتيبها ولوازمها فيصح اجتهاده فيما يقتضيه التعليل والسنة ولا يصح اجتهاده فيما يقتضيه دلائل الأصول فيما يصح اجتهاده فيه ويقع الإجماع بخلاف ما لا يصح اجتهاده لم يرتفع الإجماع بخلافه»⁽²⁾.

ونفس الطرح ذهب إليه الغزالي لما استدلل بمثال وضّح من خلاله عدم الاعتداد بقول الفقيه الفروعي غير المدرك للأحكام، فقال: «وآية أنه لا يُعْتَبَر حفظ الفروع أن العباس، والزبير، وطلحة، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبا عبيدة بن الجراح وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه للفتوى، ولم يتظاهر بها تظاهراً للعبادة، وتظاهراً علي وزيد بن ثابت ومعاذ؛ كانوا يعتدون بخلافهم لو خالفوا، وكيف لا وكانوا صالحين للإمامة العظمى ولا سيما لكون أكثرهم في الشورى. وما كانوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعاً بعد، لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلاً لفهمهما. والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي

1 - نفس المصدر والصفحة.

2 - أبو المظفر منصور السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 1/481-482.



لو كلف جميع العوام بالاجتهاد، لكلفوا بالتفقه، وذلك يقطعهم عن عمارة الأرض، وملابسة المعاش والتجائر

أن يعتد بخلاف الأصولي وبخلاف الفقيه
المبرز؛ لأنهما ذوا آلة على الجملة يقولان ما
يقولان عن دليل»⁽¹⁾.

أما صد العوام عن الاجتهاد والإجماع
فيمكن ترتيب تبريرات العلماء على
الشكل التالي:

أولاً: عدم علمهم بالأدلة؛ لأن الإجماع
يحتاج إلى أهلية النظر، والعامي ليس

أهلاً له. وعدم العلم بالدليل خطأ مقطوع به، ولا إصابتة للحق بغير دليل، وهذا مذهب
أغلب العلماء⁽²⁾. يقول سيف الدين الآمدي (ت631هـ): «إن الأمة إنما عصمت عن الخطأ في
استدلالها؛ لأن إثبات الأحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطأ، والعامي ليس هو من
أهل الاستدلال، فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال في حقه»⁽³⁾.

ثانياً: بناء العوام الدين على التشبي؛ وهذا التعليل يعود للغزالي في «شفاء الغليل»، حيث يرى
أن العوام يختارون ما يصلح لشهواتهم، فلا يبرحون على موقف، يقول الغزالي: «إن العوام والمقلدة
يبنون الدين على المصلحة، فيتلبدون بها مختارين، وينتزعون عنها كذلك، وهم في كلا حالتهم
يعتقدون التحول من دين إلى دين. وكذلك يعتقدون الالتزام باللسان مع القهر تركاً للدين»⁽⁴⁾.

فالمصلحة بهذا الطرح لا يقصد بها الغزالي المصلحة بمفهومها المقاصدي عند العلماء، وإنما
مراده المصلحة المبنية على التشبي والهوى المجرد.

أما أبو الوفاء بن عقيل (ت513هـ) فقدم تعليلين لعدم إشراك العوام في الإجماع، وهما:
التعليل الأول: ولو دخل العوام مع العلماء لم يبق تابع ولم يتحقق لنا متبوع أيضاً؛ لأن
المتبوع من له تابع، «لأنه من باب المتضايقات فلا بد للمتبوع من تابع، فإذا كان العامي والعالم

1 - الغزالي، المستصفى، ص144.

2 - راجع: الشاشي، أصول الشاشي، ص291، والجويني، البرهان، 2/176، والسمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 2/363، والغزالي، المستصفى،
ص47، والرازي، المحصول، 4/230، والقرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 1/130.

3 - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 1/226.

4 - الغزالي، شفاء الغليل، ص223.

متبوعين فأين التابع؟ وإذا لم يكن تابع فأين حقيقة المتبوع»⁽¹⁾.

التعلييل الثاني: أن تكليف العوام باستخراج الأدلة يقطعهم عن الأشغال والمعاش، «وبهذه العلة جاز التقليد للعوام في فروع الدين، فلو كلف جميع العوام بالاجتهاد، لكلفوا بالتفقه، وذلك يقطعهم عن عمارة الأرض، وملابسة المعاش والتجائر»⁽²⁾.

أعتقد أن الرأي الأعلّم في المسألة ما اختاره الغزالي وغيره، وهو تقسيم مدركات الشرع إلى قسمين: قسم أجمع عليه العوام والخواص مما علّم من الدين بالضرورة، وقسم يختص إدراكه بالخواص كتفاصيل الشرع ونوازلها، فما أجمع عليه الخواص فالعوام تابعون غير مخالفين فيه⁽³⁾.

أما تقسيم أبي بكر الجصاص (ت370هـ) فكان أعلّم وأحكم حينما قسم الإجماع إلى قسمين⁽⁴⁾: الأول: يكون الإجماع عن توقيف، والثاني: يكون الإجماع عن استخراج فهم معنى التوقيف.

القسم الأول: الإجماع الذي يكون عن توقيف: قسمه الجصاص بدوره إلى ثلاثة:

1- ما ورد من التوقيف عن الله تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23]، وقد اجتمعت الأمة على ما ذكر في الآية، وإنما صدر إجماعهم عن التوقيف المذكور فيها. وكذلك سائر الآي المحكمة التي اتفق الناس على حكمها.

2- ومنه ما هو عن توقيف من النبي ﷺ من طريق التواتر، نحو قوله: (لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها)⁽⁵⁾، ومنه قوله: (الذهب بالذهب، مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل)⁽⁶⁾. وقد اجتمعت الأمة عليه، وقد كان ابن عباس خالف فيه، ثم رجع إلى قول الجماعة. ونظائر ذلك من الأخبار.

3- ومنه ما ورد من التوقيف من طريق الأفراد واجتمعت الأمة على معناه، كما روي عن النبي

1 - ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 115/5.

2 - المصدر السابق، 500/5.

3 - راجع: الغزالي، المستصفى، ص143.

4 - راجع: الجصاص، الفصول في الأصول، 3/ من ص277 إلى ص281، بتصرف.

5 - مسند الإمام أحمد، مسند عثمان بن عفان رضي الله عنه من أخبار عثمان بن عفان، رقم الحديث: 3530، والحديث موقوف عن ابن عباس: أن نبي الله ﷺ نهى أن تنكح المرأة على عمتها، أو على خالتها). قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم)، 468/5.

6 - مسند الإمام أحمد، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، حديث أبي رمة رقم الحديث: 11635، قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين)، 179/18.

r أنه قال: (في إحدى اليدين نصف الدية، وفي إحدى الرجلين نصف الدية، في إحدى العينين نصف الدية، وفي الأنف الدية، وأن الدية مائة من الإبل)⁽¹⁾ (ومن ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه)⁽²⁾، واجتمعت الأمة على ما وردت به هذه الأخبار.

القسم الثاني: الإجماع عن استخراج فهم معنى التوقيف:

يريد الجصاص بهذا القسم الاجتهاد في شيء قد ورد فيه التوقيف، فيتحرى فيه معنى التوقيف، ويجتهد العلماء في نوازل فرعية مشابهة لما جاء في النص الشرعي. ولا غرو أن استنباط أحكام مثل هذه النوازل لا قبل للعوام بها، وكيف يشاركون الخواص وبضاعتهم مزجاة لا يملكون الآلة التي تمكنهم من شرف الانتساب لأهل الإجماع والاجتهاد.

واجتهاد السلف في حد الخمر من هذا القبيل؛ وذلك لأنه قد ثبت عن النبي r أنه (ضرب في حد الخمر بالجريد والنعال)⁽³⁾. واجتهادهم موافقة أمر النبي ﷺ، فجعلوه ثمانين من هذا الوجه، ونقلوا ضربه بالنعال والجريد إلى السوط، كما يجتهد الجلاد في الضرب، وكما يختار السوط الذي يصلح للجلد اجتهداً، فالاجتهاد من هذا الوجه شائع فيما وصفنا.

فما كان من القسم الأول يشترك في إدراكه الخواص والعوام، وما كان من القسم الثاني لا يدركه إلا الخواص، والعوام متفقون فيه معهم بلا خلاف.

إجمالاً؛ إن حظر العامي أو غير المتخصص ليس حظراً مؤبداً، ولا منعاً مطلقاً، فمتى سلك طريق الطلب، وتمكن من استيفاء شروط الأهلية والاجتهاد، دخل في زمرة أهل الإجماع.

ورغم الأصوات المنددة كون عدِّ الإجماع من المصادر التشريعية، فإنه ينظر إليه أنه «أعظم أصول الدين»⁽⁴⁾؛ حسب قول الغزالي؛ أو بتعبير ابن العربي المعافري (ت543هـ) هو «من أهم ضمانات الشريعة»⁽⁵⁾، أو هو «صيانة أصل الدين»⁽⁶⁾ كما قال أبو العلاء عبد العزيز البخاري

1 - مسند الإمام أحمد، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، رقم الحديث: 7092. قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده حسن)، 663/11.

2 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، رقم الحديث: 2026. صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، رقم الحديث: 1525.

3 - صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، رقم الحديث: 6394.

4 - الغزالي، المستصفى، ص139.

5 - أبو بكر بن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: سعيد فودة، ط1 (عمان: دار البيارق، 1999م)، ص116.

6 - البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 261/3.



الاستحسان المستساغ ما رعى مصلحة شرعية فجلب اليسر ودفع العسر

(ت730هـ) في شرحه لأصول فخر الإسلام
الجزدوي (ت482هـ) - رحم الله الجميع.
المطلب الرابع: حضور الأخلاق ضمن
دليل الاستحسان:

الاستحسان دليل من الأدلة الموهومة التي
لم يُجمع على اعتبارها، ويمكن أن نستشف

المضمون الأخلاقي في هذا الدليل انطلاقاً من بعض التعريفات، والتي نختار منها ما يلي:

عرف المالكية الاستحسان بأنه: «هو العمل بأقوى الدليلين، أو ترك الدليل لإجماع أهل
المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق»⁽¹⁾.

وأما عند الحنفية فقد عرفه أبو الحسن الكرخي (ت340هـ) بأنه: «هو أن يعدل الإنسان عن أن
يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»⁽²⁾.

وانتصر الشيخ محمد أبو زهرة (ت1394هـ) لتعريف الكرخي فقال: «وإنما رأينا ذلك التعريف
أبين التعريفات لتحقيق الاستحسان؛ لأنه يشمل كل أنواعه، ويبين أساسه ولبه؛ إذ أساسه
أن يجيء الحكم مخالفاً قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من
الاستحسان بالقاعدة، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالاً في المسألة من القاعدة»⁽³⁾.

فالملاحظ أن الاستحسان تكتنفه معانٍ كثيرة، يبقى القاسم بينها هو العدول عن دليل لدليل
أقوى منه تيسيراً على المكلفين.

وحضور الأخلاق نلمسه أكثر في تعريف أبي بكر السرخسي (ت483هـ) للاستحسان، حيث
يقول: «طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به». وقد ابتنى السرخسي هذا الاصطلاح على
معنى الاستحسان في اللغة: «وهو وجود الشيء حسناً، يقول الرجل: استحسنت كذا أي:
اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح»⁽⁴⁾.

1 - الرازي، المحصول في أصول الفقه، ص131.

2 - الجصاص، الفصول في الأصول، 234/4.

3 - محمد أبو زهرة، أصول الفقه (القاهرة: دار الفكر العربي، دت)، ص262.

4 - أبو بكر السرخسي، تمهيد الفصول في الأصول، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني (حيدر آباد بالهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، دت)، 200/2.

والمناسبة الجامعة بين التعريفين الاصطلاحي واللغوي عند السرخسي أن الاستحسان هو حمل الإنسان على فعل كل ما هو جميل مَرْضِي، وترك كل ما هو مستقبح مستقذر. واعتمد السرخسي في هذا الابتناء على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: 18]. وكل من يقول بحجية الاستحسان يستدل بالآية نفسها.

وقد رد أبو الحسن علي بن الحبيب الماوردي (ت450هـ) في «أدب القاضي» على من احتج بالآية - خصوصاً الأحناف منهم - من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه أمر باتباع الأحسن دون المستحسن، والأحسن ما كان في نفسه حسناً، والمستحسن ما استحسنه الغير وإن لم يكن حسناً، فافترقا ولزم اتباع الأحسن دون المستحسن.

والثاني: أنه وارد فيما جاء به الكتاب من ثواب الطاعات وعقاب المعاصي فيتبعون الأحسن من فعل الطاعة واجتناب المعصية.

الثالث: أنه محمول على ما جعل له من استيفاء الحق، وندب إليه من العفو، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 178]. فجعل له القصاص وندب فيه إلى العفو فكان العفو أحسن من القصاص⁽¹⁾.

ما يهمننا من إيرادات الماوردي في رده على القائلين بالاستحسان هو الوجه الثالث الذي رأى فيه أن خلق العفو هو ضرب من ضروب الاستحسان.

ومن النصوص المستدل بها في حجية الاستحسان ما روي عن الرسول r: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)⁽²⁾. فلا خلاف أن مكارم الأخلاق تندرج ضمن ما يراه المسلمون حسناً.

وقد رفض المانعون الاحتجاج بهذا الحديث لأمرين:

1 - أبو الحسن علي بن الحبيب الماوردي، أدب القاضي، تحقيق: محيى هلال السرحان (بغداد: مطبعة الرشاد، 1971م)، 1/656-655.
2 - قال شمس الدين السخاوي (ت902هـ): حديث (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)، رواه أحمد في كتاب السنة، ووههم من عزاه للمسند، من حديث أبي وائل عن ابن مسعود قال: (إن الله نظر في قلوب العباد فاختر محمدًا r، فبعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد فاختر له أصحاباً، فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح)، وهو موقوف حسن، وكذا أخرجه البزار والطبراني وأبو نعيم في ترجمة ابن مسعود من الحلية، بل هو عند البيهقي في الاعتقاد من وجه آخر عن ابن مسعود... شمس الدين أبو الخير السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م)، ص581.

الأول: لأنه موقوف على ابن مسعود فلم يكن حجة.

الأمر الثاني: لأن قوله ﷺ: (ما رآه المسلمون) لا يخلو أن يكون إجماعاً.

واعترض الإمام الشاطبي (ت790هـ) على الاحتجاج بالحديث؛ لأنه يسوغ الرأي بالعقول، (والألو كان حسنه الدليل الشرعي لم يكن من حسن ما يرون؛ إذ لا مجال للعقول في التشريع...) (1)؛ لأن (الأدلة اقتضت ذلك فلا فائدة لتسميته استحساناً... وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن) (2). وحديث الشاطبي عن الاستحسان في الموافقات حديث لَدِين هادئ مقارنة مع حديثه عنه في الاعتصام، ومرد هذا التفاوت في الخطاب أن كتاب الاعتصام كُتِبَ عن البدعة، فحذر فيه من الاستحسان كوطء لاتباع الهوى وشهوة النفس، بينما اعتبره في الموافقات دليلاً معتبراً إذا أفضى إلى مصلحة شرعية، (فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة) (3).

فالاستحسان المستساغ ما رعى مصلحة شرعية فجلب اليسر ودفع العسر، فهذا المقصد هو الذي تغياه الشاطبي وغيره من القائلين بالاستحسان. وبإمكاننا أن نلمس هذا البعد الأخلاقي في كثير من الأمثلة التي ابتغت درء المشقة عن المكلفين، نختار من ذلك مثال «قطع أطراف السارق عند العود». وقد أجمع الفقهاء على قطع يد السارق، وهذا أمر نصي توقيفي، بيد أنه وقع بينهم الخلاف في الحد في حالة العود المتكرر، هل تقطع أطرافه الأربعة أم لا؟

ونقل علاء الدين أبو بكر الكاساني الحنفي (ت587هـ) خلاف الفقهاء في محل إقامة هذا الحكم، فذهب بعض الفقهاء إلى أن الأطراف الأربعة محل القطع على الترتيب. ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه، أنه أتى بسارق فقطع يده، ثم أتى به الثانية وقد سرق فقطع رجله، ثم أتى به الثالثة وقد سرق فقال: (لا أقطعه إن قطعت يده فبأي شيء يأكل بأي شيء يتمسح، وإن قطعت رجله بأي شيء يمشي إني لأستحي من الله فضربه بخشبة، وحبس) (4).

فالقاعدة العامة تقتضي الاستمرار في العقوبة، وما اختاره عليّ t هو استحسان ورحمة

1 - أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: أحمد عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 370/2.

2 - المصدر السابق، 369/2.

3 - الشاطبي، الموافقات، 194/5.

4 - علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط1 (مصر: مطبعة الجمالية، 1328هـ)، 86/7.



إنسانية عميقة، لعدم تفويت منفعة من منافع النفس، فلو تم قطع كل الأطراف في حالة العود لفاتت على المحدود منافع كثيرة، فتصير النفس في حق هذه المنافع المفقودة هالكة.

إن اجتهاد علي t، وعُدوله عن قاعدة عامة لتحقيق قيمة أخلاقية أسى وهي حفظ الحد الأدنى من الكرامة الإنسانية، كان مرجعهما استحساناً أخلاقياً؛ رحمة بالرجل؛ وهذا الخيار لا يتنافى مع القاعدة الأصولية (الفتوى تتغير بتغير الزمان

**لما كان المبلغى الأساسي
للشريعة الإسلامية هو إقامة
المصالح ودفع المفسد،
فكل ما يؤدي إلى ذلك من
ذرائع وأسباب يكون له حكم
ذلك المقصد الأصل وهذا
مقصد أخلاقي في الأصل**

والمكان والعوائد والأحوال)⁽¹⁾.

فهل يمكن للقاضي الاعتماد على الاستحسان بشكل دائم في البت في القضايا الحديّة؟
الجواب: «لا»، لذا وضع الأصوليون ضوابط صارمة حتى لا تتغلب المشاعر للقضاة؛ ومن ذلك:

- لا يمكن أن يبني الاستحسان على مجرد الهوى أو شعور شخصي.

- لا بد من الاستناد إلى دليل أقوى كالمصلحة العامة أو رفع حرج شديد، أو العرف.

إجمالاً؛ فالاستحسان ليس تعطيلاً لنص أو قاعدة، بل هو انتقال من النص إلى روح النص، أو إلى قاعدة أكثر ملاءمة للحالة الخاصة بغية تحقيق قيمة أخلاقية عُلّيا.

المطلب الخامس: حضور الأخلاق ضمن دليل العرف:

من الأدلة المرعية عند استنباط الأحكام دليل العرف الموافق للأصول، والمطابق للمنقول، «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 4/157.

وأبدانهم»⁽¹⁾. فتقدير أعراف الناس وعوائدهم أمر واجب لكل من تصدر الإفتاء.

وعرّف أبو المظفر السمعاني العرف بأنه: «ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة»⁽²⁾. فالعرف بهذا المعنى قيدٌ خرجت منه العبادات لتوقفها على النقل، إلا أنه أدخل كل المعاملات، ولا شك أن الأنظمة الحاكمة لهذه المعاملات هي «الأخلاق».

ويشهد لما سبق ما ذهب إليه المفسرون في تأويل قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199] لما فسروا العرف ببعض المكارم والأخلاق، فالطبري - رحمه الله تعالى - قال: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله أمر نبيه ﷺ أن يأمر الناس بالعرف، وهو المعروف في كلام العرب... فإذا كان معنى العرف ذلك، فمن المعروف صلة رحم من قطع، وإعطاء من حرم، والعفو عمن ظلم، وكل ما أمر الله به من الأعمال أو ندب إليه فهو من العرف»⁽³⁾.

وإلى مثله ذهب ابن العربي حيث حصر الأقوال في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ في أربعة: الأول: العرف: المعروف، الثاني: قول لا إله إلا الله، أما الثالث: ما يعرف أنه من الدين، والرابع: ما لا ينكره الناس من المحاسن التي اتفقت عليها الشرائع⁽⁴⁾.

ومن أمثلة تغليب العرف في تقرير الأحكام الأخلاقية ما استنبطه العلماء من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَهْزُهُمَا﴾ [الإسراء: 23]. فالآية سقت لقصد مقطوع به، وهو: الحث على إعظام الوالدين واحترامهما، وتحريم التأفيف ونهرهما. وقد احتدّ الخلاف بين الأصوليين في تحريم الضرب بتحريم التأفيف، هل يحصل بالقياس أم لا؟ فنقل الغزالي في «شفاء الغليل» الأقاويل المحتملة بين قائل بالقياس، وقائل إن مفهوم التحريم من نفس لفظ التأفيف، وقائل إن المفهوم من فحوى اللفظ، وقائل: مفهوم من سياق الآية.

وبعد مناقشة الغزالي هذه الاستدلالات وردّها، رجح العرف كدليل لتحريم الضرب؛ لأن صيغة «أف» في العرف «موضوعة مستعملة للنهي عن الإيذاء، فكأنه قال: لا تؤذ والدك ولا

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 66/3.

2 - السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 29/1.

3 - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر (مكة: دار التربية والتراث، د.ت)، 644/10 بتصرف طفيف.

4 - أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، علق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 359/2.

تستخف بهما؛ ولو قال ذلك لكان تحريم الضرب مأخوذاً من اللفظ؛ لأنه يندرج تحت عموم الإيذاء لا من القياس، فإن التأفيف أقل درجات الإيذاء... فالنهي عنه بصيغته يدل على تحريم الإيذاء في جنسه من حيث العرف... لا بطريق اللغة والتعليل»⁽¹⁾.

فرفع الإيذاء بمختلف أشكاله حكم أخلاقي بامتياز مستمد من ضمير المجتمع.

المطلب السادس: حضور الأخلاق ضمن دليل سد الذرائع:

سد الذرائع دليل آخر من الأدلة التي رعت البعد الأخلاقي في الدرس الأصولي، وسمى ابن حزم هذا الدليل «قطع الذرائع»، وعرفه بقوله: «تحريم أشياء من طريق الاحتياط، وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحث»⁽²⁾.

ويقوم هذا الدليل على أساس أن الشارع الحكيم ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت الأحكام تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له ويؤتوسل بها إلى خلاف مقاصدها، فإن الشرع لا يُقرُّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده. لذلك حُسمت مادة وسائل الفساد؛ «فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلةً للمفسدة مُنِعَ من ذلك الفعل»⁽³⁾.

فعمد الذريعة أنها كل مسألة ظاهرها الإباحة، يتوصل بها إلى فعل محظور، فكل وسيلة إذا أفضت إلى مفسدة كانت فاسدة؛ فوجب قطعها لما ينجم عنها من مفسد، والوسائل إذا كانت مؤدية إلى مصلحة كانت صالحة؛ فتكون الذريعة عندئذٍ غير ممنوعة. قال القرافي: «الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة»⁽⁴⁾.

فحسب الإمام القرافي، فإن الأمور ليست بحسب مآل نية الفاعل، وإنما بحسب مآل الفعل، وهذا ما أقرّه أبو زهرة، فقال: «إن أصل سد الذرائع لا يعتبر النية فيه على أنها الأمر الجوهري في الإذن أو المنع، وإنما النظر به إلى النتائج والثمرات»⁽⁵⁾.

1 - الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص 55.

2 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 2/6.

3 - شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: خليل المنصور، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 32/2.

4 - شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م)، ص 449.

5 - محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره وأراؤه الفقهية، ط2 (عابدين: دار الفكر العربي، 1952م)، ص 435.

فلما كان المبنى الأساسي للشريعة الإسلامية هو إقامة المصالح ودفع المفسد، كان كل ما يؤدي إلى ذلك من ذرائع وأسباب له حكم ذلك المقصد الأصل وهذا مقصد أخلاقي في الأصل. والذرائع لا يكون الواجب سدها دائماً، بل سدها وفتحها تابع لمقاصدها، وقد أشار صاحب المراقي إلى ذلك بقوله:

«سد الذرائع إلى المحرم ... حتمٌ كفتحها إلى المنحتم»⁽¹⁾

ولنتأمل بعض الأمثلة الفقهية التي استندت إلى سد الذرائع، حتى يتبين لنا حضور المأل الأخلاقي في هذا العمل بهذا الدليل:

المثال الأول: النهي عن سب آلهة المشركين إعظاماً لله تعالى:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 108]. فقد حرّم الله تعالى سب آلهة المشركين - مع كون السب حمية لله وإهانة لآلهتهم - لكونه ذريعة إلى سب الله تعالى، فكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أولى من مصلحة سب آلهتهم، وجاء التصريح على المنع لئلا يكون سبباً في فعل الحرام.

المثال الثاني: التفريق بين الأولاد في المضاجع:

قال ﷺ: (مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع)⁽²⁾. وأمر ﷺ أن يفرّق بين الأولاد في المضاجع فلا ينام الذكر مع الأنثى في فراش واحد؛ لأن ذلك قد يكون باباً من تلبيس إبليس عليهما فيتحد الفراش.

المثال الثالث: سد الذرائع والوسائل المشروعة المفضية إلى البدعة:

هذا القسم أشار إليه الإمام الشاطبي في الاعتصام بقوله: «قد يكون أصل العمل مشروعاً، لكنه يصير جاريّاً مجرى البدعة من باب الذرائع»⁽³⁾، وضرب - رحمه الله - أمثلة لذلك، منها:

1- أن يكون للمكلف طريقان في سلوكه للأخرة: أحدهما سهل والآخر صعب، فيأخذ بالطريق

1 - عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي، نظم مراقي السعود لمبتغى الرقي والصعود، ط1 (جدة: دار المنارة، 1995م)، ص104.

2 - مسند الإمام أحمد، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما، رقم الحديث: 6756. قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح) 295/6.

3 - الشاطبي، الاعتصام، ص253.



الصعب ويترك السهل بناءً على التشديد على النفس: كالذي يجد للطهارة بالماء الساخن والبارد، فيتحرى البارد الشاق استعماله، بدليل إسباغ الوضوء على المكاره؛ فهذا لم يعط النفس حقها، وخالف دليل رفع الحرج: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29].

2- الاختصار على الشيع في المأكّل والخشن في الملبس من غير ضرورة.

3- أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقطع الشجرة التي بوع تحتها النبي r؛ لأن الناس كانوا يذهبون إليها فيصلون تحتها، فخاف عليهم الفتنة.

«فهذه الأمور جائزة أو مندوب إليها، ولكن العلماء كرهوا فعلها خوفاً من البدعة؛ لأن اتخاذها سنة إنما هو بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها، وهذا شأن السنة، وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك»⁽¹⁾.

المثال الرابع: بيع السلاح في الفتن:

لم يجز العلماء بيع الأسلحة في الفتنة سداً لذريعة الإعانة على الإثم والعدوان⁽²⁾. وفي هذا المثال يخالف الشافعي فيقول: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع، وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يقتل به ظلماً؛ لأنه قد لا يقتل به ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمراً ولا أفسد البيع إذا باعه إياه؛ لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن ألا يجعله خمراً أبداً، وفي صاحب السيف ألا يقتل به أحداً أبداً»⁽³⁾.

فالشافعي - رحمه الله - ينظر إلى صحة إمضاء العقد في الظاهر، ولا عبرة عنده بما يؤول إليه في الخارج، فيرى أن العقد صحيح، لذلك كان لا يرى فسخ عقد البيع إذا تباع المأموران بالجمعة في الوقت المنهي فيه؛ لأن ذلك الوقت إنما هو لإتيان الصلاة لا أن البيع يحرم بنفسه⁽⁴⁾، بينما ذهب المانعون إلى أن تحريم أمثال هذه العقود سببه أمر خارجي عارض على ماهية العقد.

1 - المصدر السابق، ص 256.

2 - راجع: ابن القيم، إعلام الموقعين، 90/3. والشاطبي، الموافقات، 395/6.

3 - أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1983 م)، 75/3.

4 - المصدر السابق، 225/1.

فأخلاقيات العقود هي التي نصبت الخلاف بين الشافعية والمالكية؛ فالشافعية ينظرون إلى صورة العقد ويحملون الأمر على ظاهره، والعبرة عندهم بمباني العقود وألفاظها، لا بالحكم عليها بالمآلات المظنونة المتهمة، والشرع أبطل الأحكام بالظنون. بينما المالكية جمعوا بين الأمرين؛ يبطلون العقود إذا اختل أحد مبانيها وأركانها، ويحرمونها إذا آلت إلى مقصد خالف مراد الشارع الحكيم.

المثال الخامس: تحريم الحيلة سداً للذريعة:

كتب ابن القيم فصلاً مهماً في هذا المثال، وبَيَّن فيه الأهمية القصوى لتحريم الحيل خشية الوقوع في الحرام، وعرفها بقوله: «هي نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة؛ فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة، وسواء كان المقصود أمراً جائزاً أو محرماً، وأخص من هذا استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً أو عقلاً أو عادة، فهذا هو الغالب عليها في عرف الناس»⁽¹⁾.

فمدار التعريف أن الحيلة هي كل عمل يتوصل به إلى استحلال الحرام، وتحريم الحلال، وتعطيل الحقوق والواجبات، أما إذا كانت الحيلة موصلة إلى مقاصد محمودة، مخرجة من المضايق، فلا بأس بها، ويشهد لهذا ما قصه الله تعالى عن يوسف عليه السلام أنه جعل الصواع في رحل أخيه الصغير حيلةً لأخذه من إخوته ولإبقائه معه ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنْ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ [يوسف: 70].

ولما كانت الحيل تجري على الأذهان بمعناها القدحي، اختير لها اسم «فتح الذرائع» الجالبة للمصالح والدافعة للمفاسد، لذا نجد العلماء قسموها إلى قسمين: محمود، ومذموم⁽²⁾، وبالتالي دورانها على الأحكام الخمسة أمراً ونهيًا.

فالحيل المذمومة الفاتحة للذرائع والردائل المحرمة. فمنها ما هو كفر، ومنها ما هو كبيرة، ومنها ما هو صغيرة.

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين، 188/3.

2 - المصدر السابق، 189/3.

1- فمن أمثلة الحيل المكفرة الحيل التي تقلب الإسلام ظهراً لبطن، وتنقض عراه عروة عروة، من ذلك ما نقله ابن القيم عن أحمد بن زهير بن مروان: «كانت امرأة هاهنا بمزوء أرادت أن تختلع من زوجها، فأبى زوجها عليها، ف قيل لها: لو ارتددت عن الإسلام لبنت منه، ففعلت، فذكرت ذلك لعبد الله بن المبارك، فقال: من وضع هذا الكتاب فهو كافر، ومن سمع به ورضي به فهو كافر، ومن حمله من كورة إلى كورة⁽¹⁾ فهو كافر، ومن كان عنده فرضي به فهو كافر»⁽²⁾. فمثل هذه الفتاوى وما جرى مجراها هي التي جعلت العلماء يحرمون الحيل، معتبرين كتاب الحيل كتاب فجور.

2- أما الحيل التي تُعد من الكبائر فهي حيلة إسقاط الزكاة، وذلك ببيع ما في اليد من النِّصاب قبل حلول الحول، ثم استرداده بعد ذلك، وهذه حيلة محرمة باطلة.

3- أما النوع الثالث وهي الحيل الصغيرة للوصول إلى الحق بطريق مباحة لكنها لم يُنص عليها شرعاً ولا قانوناً، وغالباً ما تقع في العقود، فهي كعقود الإيجار والبيع والخدمات. ونختار من أمثلة ذلك:

- طلب بعض المصحات الطبية من المرضى المأمنين ضماناً (تقديم شيك) إلى أن تُصرف لهم الجهة المؤمنة مستحقاتهم.

- اشتراط بعض شركات الاتصال مرور سنة كاملة أو أكثر لفسخ عقد الاشتراك.

- كتابة شروط في بعض الإشهارات والإعلانات ببند رقيق خفية لا يفتن لها، تكون في صالح المعلن أكثر من المستهلك.

- التحايل ببعض الأخلاق المهنية (الإتيكيت المهني) لجلب الزبائن؛ فتخلق التاجر والمستخدم لاستقبال الزبائن أمر مطلوب مَرُضي، بل من شيم التاجر المبرور، لكن أن تُستخدم القيم والأخلاق المصطنعة - أحياناً - كذريعة لاستمالة الزبائن ورفع الأثمان، فهذا تسليع لهذه القيم أيضاً للتأثير في سيكولوجية المستهلك، حتى يظهر له الفضل فيكسد في رأس المال.

إجمالاً؛ فالاستحسان، وسد أو فتح الذرائع، وتحريم الحيل، تحليلنا على أصول أخرى متممة هي اعتبار المآل، ومراعاة الخلاف، وفقه الموازنات... وكل ذلك يصب لمراعاة مصلحة

1 - كورة: كلمة جرت على لسان أعلام الفقهاء، ومقصدهم نقل الشيء من إقليم إلى آخر.

2 - ابن القيم، إعلام الموقعين، 140/3.

العباد؛ هذه المصلحة التي أقرها الشارع الحكيم، وحث على جلبها، ودفع ما يفسدها. فالمصلحة هي قطب الرعي للشرعة الإسلامية سواء توصل إليها بطرق القطع أو الظن. وهذا مبحث تفرد به علم المقاصد.

الخاتمة

أولاً: نتائج البحث:

بعد هذا التطواف الرعي في آفاق علم أصول الفقه، وبيان تكامله وتداخله عبر مسارب الأخلاق ومشارب القيم، نهتدي إلى استشفاف الخلاصات والملاحظ الآتية:

1- ولج علماء أصول الفقه إلى الدرس الأخلاقي من أبواب عدة:

الباب الأول: من مصدري تشريع الأحكام؛ القرآن الكريم والسنة النبوية.

الباب الثاني: من الإجماع؛ إذ تجلت الأخلاق من خلال قيمة اجتماع الأمة على الخير، وهذا الاجتماع لا يحصل إلا بأوصاف استأثر بها المسلمون كالعدالة والعصمة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، والشهادة على الخلق ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143]، والخيرية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 110]، والله تعالى لم يحكم بالعدالة على وجه التعيين؛ بل حكم سبحانه بها على وجه التعميم للأمة قاطبة.

الباب الثالث: من الأدلة الموهومة؛ فحضور الأخلاق نلمسه في الاستحسان بما هو طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به، ومن محاسن المطلوبات الأخلاق. أما العرف فلا يُغلب إلا في تقرير ما كان حكماً خلقياً. وسد الذرائع وتحريم الحيل دليلان من الأدلة التي رعت البعد الأخلاقي في الدرس الأصولي.

2- الترابط بين الأخلاق وعلم أصول الفقه ظهر في مقصود خروج المكلف عن دائرة هواه، ودخوله تحت دائرة التكليف الرباني - بعبارة الشاطبي -، وهذا المقصود ما هو إلا خلق صرف، يظهر من خلاله كساء المقاصد بدثار الأخلاق.

3- أبان علماء الأصول عن الأصرة المتينة والرباط الوثيق بين المقاصد والأخلاق، فعُدَّ العلماء الأخلاق ضرباً من ضروب التحسينيات ليس لبيان ترتيبها وأهميتها ضمن درج المقاصد الثلاثة -

الضرورات والحاجيات والتحسينيات -، وإنما لبيان وجه الجمال فيها وما تضيفه من زينة على الأحكام الشرعية، وهذا ما قصده الشاطبي حين قال: «وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّرَ، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهودًا عندهم على الجملة».

ثانيًا: توصيات البحث:

قبل نفض اليد من هذا البحث، يحسن التوصية بأمور:

إتمام فكرة هذا البحث، والتفكير في تأليف موسوعة عن تكامل جل/كل العلوم الإسلامية - (علوم القرآن، علم التفسير، علم العمران، علم النفس...) - عبر ناظمة الأخلاق. وعلى الله قصد السبيل، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

لائحة المصادر والمراجع

● القرآن الكريم برواية حفص.

● كتب السنن:

● البخاري، محمد بن إسماعيل. الأدب المفرد. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1379هـ.

● البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. مصطفى ديب البغا، ط5، دمشق: دار ابن كثير، 1993م.

● ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد. مسند الإمام أحمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - وآخرون، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.

● ابن أبي شيبة، أبو بكر. المصنف. تحقيق: سعد الشثري، ط1، الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع الرياض، 2015م.

● ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللّطيف حرز الله، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م.

● مالك بن أنس. موطأ الإمام مالك، رواية يحيى الليثي. ط1، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 2004م.

● مسلم بن الحجاج، أبو الحسن. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار التراث العربي، د.ت.

● المصادر والمراجع باللغة العربية:

● الأصفهاني، أبو الفرج. كتاب الأغاني. تحقيق: إحسان عباس، ط3، بيروت: دار صادر، 2008م.

● الأصفهاني، الراغب. النريعة إلى مكارم الشريعة. تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، القاهرة: دار السلام، 2008م.

● الأصفهاني، الراغب. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983م.

- الأمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الرياض: مؤسسة النور، طبعة 1387هـ.
- الأنصاري، فريد. أبجديات البحث في العلوم الشرعية. ط2، المغرب: دار السلام، 2010م.
- الباجي، أبو الوليد. الإشارة في أصول الفقه. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
- الباجي، أبو الوليد. الحدود في الأصول. (مطبوع مع: الإشارة في أصول الفقه)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
- الباجي، أبو الوليد. المنهاج في ترتيب الحجاج. تحقيق: عبد المجيد تركي، ط3، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000م.
- البخاري، عبد العزيز. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ط1، إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، 1890م.
- البغدادي، القاضي عبد الوهاب. المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس». تحقيق: حميش عبد الحق، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، د.ت.
- البغوي، أبو محمد بن الفراء. معالم التنزيل في تفسير القرآن. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420م.
- بلمودن، فؤاد. أثر الأخلاق في الفقه الإسلامي نماذج من التعليل والترجيح الفقهي للأحكام الشرعية بالأخلاق. عمل جماعي: سؤال الأخلاق في العلوم الإسلامية مشكلات وقضايا، بتنسيق: د عبد العزيز رحموني، ود أحمد الفراك، ط1، تطوان المغرب: مطبعة الخليج العربي، 2021م.
- البيضاوي، ناصر الدين. تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة. تحقيق: لجنة بإشراف نور الدين طالب، ط1، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2012م.
- الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي. ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م.
- الجصاص، أبو بكر الرازي. الفصول في الأصول. ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م.
- الجويني، أبو المعالي. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1،

بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

● الجويني، أبو المعالي. الكافية في الجدل. تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: مطبعة عيسى الحليب وشركاؤه، 1979م.

● الجويني، أبو المعالي. الورقات في أصول الفقه. ط2، مصر: دار الكتب المصرية، 2016م.

● الجويني، أبو المعالي. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: د عبد العظيم محمود الديب، ط5، بيروت: دار المنهاج، 2023م.

● ابن حزم، أبو محمد. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

● ابن خلدون، عبد الرحمن. العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. مراجعة سهيل زكار، ط1، بيروت: دار الفكر، 1981م.

● الدبوسي، أبو زيد. تقويم الأدلة في أصول الفقه. تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.

● دوركهايم، إميل. التربية الأخلاقية. ترجمة: السيد محمد بدوي، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015م.

● الرازي، فخر الدين. المحصول. تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م.

● الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب. ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

● ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004م.

● الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: وزارة الإرشاد، 2001م.

● الزمخشري، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. ضبطه وصححه ورتبه: مصطفى حسين أحمد، ط3، القاهرة: دار الريان للتراث - بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م.

● أبو زهرة، محمد. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

- أبو زهرة، محمد. مالك حياته وعصره وآراؤه الفقهية. ط2، عابدين: دار الفكر العربي، 1952م.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م.
- السرخسي، أبو بكر. تمهيد الفصول في الأصول. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد بالهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، بدون تاريخ.
- السُّغْنَانِي، حسام الدين بن حجاج. الكافي شرح البزدوي. تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 2001م.
- السمعاني، أبو المظفر منصور. قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.
- السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط1 (بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1998م).
- الشاشي، نظام الدين. أصول الشاشي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1982م.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الاعتصام. تحقيق: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكب العلمية، د.ت.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات. تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، القاهرة: دار ابن عفان، 1998م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الأم. ط2، بيروت: دار الفكر، 1983م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق: أحمد بن إدريس الشافعي، ط1، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1935م.
- الشنقيطي، عبد الله بن الحاج إبراهيم. نظم مراقي السعود لمبتغى الرقي والصعود. ط1، جدة: دار المنارة، 1995م.
- صبيحي، أحمد محمود. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. مصر: دار المعارف، 1983م.
- الصيرفي، حسن كامل. ديوان البحثري. ط1، القاهرة: دار المعارف، 1963م.
- طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات

- العلوم. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر، مكة: دار التربية والتراث، د.ت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م.
- العامري، أبو الحسن. الإعلام في مناقب الإسلام. تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، ط1، الرياض: دار الأضالة للثقافة والنشر والإعلام 1988م.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. جامع بيان العلم وفضله. باب معرفة أصول العلم وحقيقته وما الذي يقع عليه اسم الفقه والعلم مطلقاً.
- العدوي، أبو الحسن. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. تحقيق: يوسف محمد البقاعي، بيروت: دار الفكر، 1994م.
- ابن العربي، أبو بكر. أحكام القرآن. علق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
- ابن العربي، القاضي أبو بكر. المحصول في أصول الفقه. تحقيق: سعيد فودة، ط1، عمان: دار البيارق، 1999م.
- ابن عقيل، أبو الوفاء. الواضح في أصول الفقه. تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م.
- علوان، فهمي محمد. القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي. ط1، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م.
- الغزالي، أبو حامد. المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.
- الغزالي، أبو حامد. المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، ط3، بيروت: دار الفكر المعاصر، سورية: دار الفكر، 1998م.
- الغزالي، أبو حامد. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: د حمد

- الكبيسي، ط1، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- القاسمي، محمد الحلاق. محاسن التأويل. تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.
- ابن قدامة، موفق الدين. المغني. تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط3، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م.
- القرافي، شهاب الدين. أنوار البروق في أنواء الفروق. تحقيق: خليل المنصور، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- القرافي، شهاب الدين. شرح تنقيح الفصول. تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م.
- القرافي، شهاب الدين. نفائس الأصول في شرح المحصول. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط1، مصر، مطبعة الجمالية، 1328هـ.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن الحبيب. أدب القاضي. تحقيق: محيي هلال السرحان، بغداد: مطبعة الرشاد، 1971م.
- مجلة المنار، المجلد التاسع، مارس 1891م.
- المرداوي، القاضي علاء الدين. المختبر المبتكر شرح مختصر تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول. تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، الرياض: المكتبة العبيكان، 1997م.
- المعيني، عبد الحميد. شعر بني تميم في العصر الجاهلي. بريدة: منشورات نادي القصيم الأدبي، 1982م.

● موسى، محمد يوسف. تاريخ الأخلاق في الإسلام. ط1، مصر: مطبعة الرسالة، 1945م.

● المراجع باللغة الأجنبية:

- H P Sarter, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Gallimard, 1996.
- Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris: Édition Grasquelle, 1996.
- Luc FERRY, *La révolution de l'amour: pour une spiritualité laïque*, Paris: Plon, 2012.

الفتوى في سياق فقه العصر بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي

أ.د. هشام العربي

● أستاذ الفقه المقارن بجامعة نجران سابقاً
وعميد كلية العلوم الإسلامية بجامعة أكاديميون العالمية
جمهورية مصر العربية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فإن الفتوى إحدى أهم آليات تنزيل أحكام الشريعة على واقع الناس وحياتهم، ومن خلالها تُترجم نصوص الشريعة وأحكامها وأخلاقها وأدابها؛ إذ لا تقف وظيفة الفتوى عند حدود البيان المجرد للحكم الشرعي، بل تتجاوز ذلك إلى الإسهام في توجيه السلوك الإنساني، وبناء الوعي القيمي الذي يضبط حركة الفرد والمجتمع في إطار الهداية الربانية.

وقد ازدادت الحاجة في سياق فقه العصر إلى استحضار هذا البعد المزدوج وتلك الوظيفة المركبة للفتوى، في ظل ما يشهده الواقع من تسارع في التغيرات، وتعمُّد في القضايا، وتداخل في المرجعيات؛ مما يجعل الاقتصار على بيان الحكم الشرعي في صورته الإجرائية قاصرًا عن تحقيق مقاصد الشريعة في إصلاح الإنسان وبناء وعيه وتحقيق خلافته وعمارته للأرض.

ومن هنا تبرز أهمية النظر في الفتوى بوصفها خطابًا مركبًا، يجمع بين دقة البيان للحكم الشرعي، وعمق التوجيه القيمي، بما يحقق التوازن بين ضبط الأفعال وتزكية النفوس، ويعيد للفتوى دورها في بناء الإنسان وتشكيل وعيه، لا مجرد إجابته عما يقع منه من أفعال وتصرفات. ولذلك جاءت هذه الدراسة.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية الموضوع من خلال النقاط التالية:

- تسليط الضوء على وظيفة الفتوى في سياق فقه العصر، التي تجمع بين بيان الحكم الشرعي، وبناء الوعي القيمي.
- معالجة إشكالية إغفال الفتوى للأبعاد القيمية والتربوية، وتعزيز دورها في بناء الوعي القيمي.
- إبراز البعد القيمي في الخطاب الإفتائي، وبيان دوره في ترسيخ منظومة الأخلاق الإسلامية في واقع الأفراد والمجتمعات.



**لا تقف وظيفة الفتوى
عند حدود البيان المجرد
للحكم الشرعي، بل تتجاوز
ذلك إلى الإسهام في توجيه
السلوك الإنساني، وبناء
الوعي القيمي الذي يضبط
حركة الفرد والمجتمع في
إطار الهداية الربانية.**

- الإسهام في تجديد الخطاب الإفتائي المعاصر، عبر تقديم تصور منهجي يوازن بين دقة الحكم الشرعي وعمق التوجيه القيمي.
- دعم بناء الوعي المجتمعي الرشيد، من خلال توظيف الفتوى باعتبارها أداة إصلاحية تسهم في ضبط السلوك العام وتعزيز المسؤولية الأخلاقية.
مشكلة البحث:

تنبع إشكالية البحث مما يلاحظ من قصور في توظيف الفتوى في بناء الوعي القيمي بالقدر الذي نحتاج إليه في سياق فقه العصر

المليء بالتحديات، مع اختزال وظيفتها في مجرد بيان الحكم الشرعي والحلال والحرام في صورته التجريدية، دون استحضار كافٍ لأثر ذلك في بناء الوعي القيمي؛ بما ينعكس سلبيًا على تعظيم الشريعة في النفوس، وعلى تشكيل الذوق العام والسلوك المجتمعي.

ومن هنا تتحدد إشكالية البحث في السؤال الرئيسي الآتي:

كيف يمكن صياغة فتوى رشيدة تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي؟
ويتفرع عن هذا السؤال عدد من التساؤلات الفرعية:

- ما طبيعة الفتوى والوظائف التي تؤديها؟
- ما المراد بالوعي القيمي؟ وما مكوناته؟ وما العلاقة بينه وبين الذوق العام؟
- ما دور الفتوى في بناء الوعي القيمي وتشكيل الذوق العام؟
- كيف يؤثر إغفال الفتوى للبعد القيمي في بناء الوعي؟ وكيف يمكن تجاوز ذلك؟
- ما ضوابط الفتوى الرشيدة التي تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي؟

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، هي:

- بيان مفهوم الفتوى وطبيعتها.
- تعريف الوعي القيمي وبيان مكوناته والعلاقة بينه وبين الذوق العام.
- إبراز دور الفتوى في بناء الوعي القيمي وتشكيل الذوق العام.
- بيان الآثار السلبية لإغفال الفتوى للبعد القيمي، وكيفية تجاوزها.
- وضع ضوابط منهجية للفتوى الرشيدة التي تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي.
- الإسهام في تجديد الخطاب الإفتائي المعاصر، بما يُعيد للفتوى دورها في بناء الإنسان، وترسيخ القيم، وتحقيق مقاصد الشريعة في الواقع المعاصر.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات كثيرة تعرضت للفتوى والإفتاء من العديد من الزوايا والنواحي، بيد أنه لا توجد - بحسب ما وقفْتُ عليه بعد البحث - دراسات تناولت دور الفتوى في بناء الوعي القيمي مع المزاوجة بين وظيفتي الفتوى في بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي، وإن كان هناك دراسات لها صلة بشيء من ذلك، وأهمها:

أبحاث المؤتمر الدولي التاسع للأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم بالقاهرة، الذي عقدته تحت عنوان «الفتوى والبناء الأخلاقي في عالم متسارع»، في الفترة (23-24) المحرم 1446هـ، الموافق لـ (29-30) يوليو 2024م؛ حيث قُدمت فيه بعض البحوث ذات الصلة بموضوع البحث بوجه ما، وهي:

- أسس البناء الأخلاقي في الإسلام وأثرها في الفقه والفتوى، للدكتور/ هشام يسري العربي.

جاء في تمهيد عن أن الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاق، وثلاثة مباحث، تناول في الأول منها أسس البناء الأخلاقي في الإسلام، وفي الثاني أثر البناء الأخلاقي في الفقه الإسلامي من خلال حكم الاحتكار، وفي الثالث أثر البناء الأخلاقي في الفتوى من خلال فتاوى الاحتكار.

ولذلك فهو بعيد عن نطاق هذه الدراسة.

- المعايير الحاكمة لتفعيل الأخلاقيات الإسلامية في الفتوى والإفتاء، للدكتور/ رضوان السيد.

تحدث فيه عن الكليات الخمس والمقاصد، ثم ذكر عدة معايير لتفعيل الأخلاقيات في الفتوى والإفتاء، أولها ما يرتبط بزمان صيرورة الضروريات مقاصدياً، وثانيها يتعلق بالحاجيات والتحسينيات، والثالث النظر في المآلات، والرابع الموازنة بين الاختيارات الأخلاقية والمصالح. وهو كذلك بعيد عما اختطته لدراستي، وإن تكلم عن بعض الضوابط كالمآلات والموازنات.

- المعايير الحاكمة لتفعيل الأخلاقيات الإسلامية في الفتوى والإفتاء، للباحث/ وائل محمد عبده.

تناول في تمهيده بيان أصالة الأخلاقيات الإسلامية في الفتوى، وأهمية الفتوى والإفتاء في دعم الأخلاقيات الإسلامية، ثم تحدث في مبحثه الأول عن الأخلاقيات الإسلامية الواجبة في الفتوى والإفتاء، كالإخلاص، والحلم والوقار، والرفق وحسن التعامل، وحفظ أسرار المستفتين، والعمل على الإصلاح بين المتنازعين، وفي المبحث الثاني تناول المعايير الضامنة لتفعيل تلك الأخلاقيات في العصر الحاضر، كاشتراط العدالة في المفتي، والتزامه بالحق، والرقابة الحازمة على المتصدين للفتوى.

وواضح أنه يتحدث عن عملية الإفتاء في ذاتها وما تتطلبه. وهو بعيد عن نطاق دراستي.

- المعايير الحاكمة لتفعيل الأخلاقيات الإسلامية في الفتوى، للباحث/ هشام ربيع إبراهيم. تحدث فيه في ثلاثة مباحث عن الأخلاق: المعنى والأهمية، ومعيار المسؤولية، ومعيار الوسطية.

وهو مجرد خطرات غير مستوعبة، وبعيدة كذلك عما أنا بصده.

- نحو إثراء الإنسانية بروح الدين الصحيح من خلال دور المفتي في نشر الفتاوى الأخلاقية، للدكتور/ مصطفى إبراهيم تيسيرتش.

تناول فيه دور المفتي في أزمة الإنسانية التي تحتاج إلى إثرائها بالروحانيات الدينية والأخلاق، مشيراً إلى أن دور المفتي يأتي قبل دور القاضي؛ حيث إن له دوراً في تربية الإنسان على الأخلاق



دور المفتي يأتي قبل دور القاضي؛ حيث إن له دورًا في تربية الإنسان على الأخلاق الحميدة والمبادئ الكريمة.

الحميدة والمبادئ الكريمة.
وهو مقال توعوي أكثر منه مقالًا علميًا منهجيًا، وإن عرض لدور المفتي في الجانب التربوي والأخلاقي.
- الفتوى والبناء الأخلاقي في عالم متسرع «نموذج سنغافورة» للدكتور/ نظير الدين ناصر.

تحدث فيه عن دور القادة الدينيين في تعزيز الأخلاق الكريمة، ثم ذكر مكونات البناء الأخلاقي في الإسلام التي تتمثل - كما ذكرها - في كليات الشريعة من القواعد الفقهية الكلية ومقاصد الشريعة والمبادئ العامة، وتحدث عن أهمية دور المؤسسات الإفتائية في تزويد المجتمع بالمبادئ والاعتبارات الأخلاقية، وتحدث أخيرًا عن منهج مؤسسة الإفتاء بسنغافورة نموذجًا.
وهو بعيد كذلك عن نطاق بحثي، وإن لفت إلى دور القادة الدينيين بصفة عامة، والمؤسسات الإفتائية في الجانب الأخلاقي.

- وهناك بحث بعنوان: دور الفتوى في بناء الإنسان «فتاوى دار الإفتاء المصرية نموذجًا» للدكتور/ مصطفى حسن الأقفهي، منشور بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمهور - جامعة الأزهر، في العدد العاشر، الإصدار الثاني، يونيو 2025م.
تناول فيه دور فتاوى دار الإفتاء المصرية في التكوين المعرفي للإنسان، ودورها في التكوين الأخلاقي له، على مستوى الفرد، وعلى مستوى الأسرة والمجتمع.
وهو بعيد عن نطاق دراستي كما هو واضح.

تلك هي الدراسات التي وقفت عليها مما تعرض للحديث عن الفتوى والجانب الأخلاقي، بيد أنها بعيدة كلها عن نطاق دراستي، كما تبين، وكما سيتضح جليًا من خلال خطة البحث.

خطة البحث:

قسّمتُ البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، ثم ثَبَّتَ بمراجع البحث، وذلك على النحو التالي:

المقدمة، بينتُ فيها أهمية الموضوع، وذكرتُ مشكلته وأهدافه، وعرضتُ لما وقفتُ عليه من الدراسات السابقة مبيِّناً مضمون كلِّ منها، ثم ذكرتُ خطة البحث، ومنهجَه وإجراءاته التي اتبعتها.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الفتوى وطبيعتها.

المطلب الثاني: مفهوم الوعي القيمي ومكوّناته.

المبحث الثاني: الفتوى بوصفها بياناً للحكم الشرعي.

المبحث الثالث: الفتوى ودورها في بناء الوعي القيمي.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الفتوى بوصفها خطاباً تربوياً.

المطلب الثاني: أثر الفتوى في تشكيل الذوق العام.

المطلب الثالث: إغفال الفتوى للبعد القيمي ومقترحات لتعزيزه.

المبحث الرابع: نحو فتوى رشيدة تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي.

ويشتمل على ضوابط الفتوى الرشيدة التي تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي

القيمي، وهي:

أولاً: مراعاة المقاصد الشرعية.

ثانياً: مراعاة الواقع واعتبار الأعراف والذوق العام.

ثالثاً: اعتبار المآلات.

رابعاً: مراعاة التيسير ورفع الحرج.

خامساً: الموازنة بين المصالح والمفاسد ورعاية الأولويات.

سادساً: مراعاة أن يكون الإفتاء مؤسسياً أو جماعياً.

سابعاً: حسن عرض الفتوى ومخاطبة المستفتي.

الخاتمة، وفيها نتائج البحث، وبعض التوصيات.

مراجع البحث.

منهج البحث وإجراءاته:

اعتمدتُ في بحثي على عدة مناهج لتحقيق أهدافه، كالمنهج الوصفي لبيان الإطار المفاهيمي للبحث، مع المنهج التحليلي، والمنهج الاستقرائي، والاستنباطي؛ لمحاولة الإلمام بجوانب الموضوع، وبيان الضوابط المنهجية للفتوى الرشيدة.

وحاولتُ الرجوع للمصادر الأصلية والإفادة من الدراسات المعاصرة مما استطعتُ الوقوف عليه، مع التزامي بعزو النقول لمصادرها، ونسبة الأقوال لقائلها، وعزو الآيات القرآنية إلى سورها ومواضعها، وتخريج الأحاديث النبوية من مظانها، مكتفياً بالصحيحين إذا كان الحديث فيهما أو في أحدهما، وإلا خَرَجْتُه من كتب السنن ومسنند أحمد ودواوين السنة المشهورة.

وبعد، فهذا البحث محاولة للإسهام في تجديد الخطاب الإفتائي، والسعي نحو فتوى رشيدة تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي وتشكيل الذوق العام في سياق فقه العصر، بما يساهم في استعادة المجتمع لقيمه وأخلاقياته؛ فإن حَقَّقَ أهدافه فبتوفيق الله سبحانه، وإن أخفق في شيء من ذلك فحسبي شرف المحاولة والاجتهاد، والله المسؤول أن ينفع به؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم الفتوى وطبيعتها:

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الفتوى:

الْفَتْوَى في اللغة مأخوذة من فَتَوَ، وقيل: فَتَى، يقال: أفتى الرجلُ في المسألة، واستفتيتهُ فيها فأفتاني إفتاءً وفُتِيَ وفُتُوً، يعني أجابني. والفتوى اسم، ويقال أيضاً: فُتِيَ وفُتُوً. وتعني تبیین المشكل من الأحكام. وأصلها من الفَتَى، وهو الشابُ الحَدَثُ الذي شبَّ وقَوِيَ، فكانه يُقَوِّي ما أشكل ببيانه فيشبُّ ويصير فتياً قوياً. والفُتْيَا والْفُتُوَى والفُتُوَى: ما أفتى به الفقيه. وتجمع على فُتَاوَى وفُتَاوٍ والاستفتاء: طلب الفتوى أو الجواب عن الأمر المشكل⁽¹⁾.

ومنه قول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيماً﴾ [سورة النساء: 127]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [سورة الكهف: 22].

والإفتاء: مصدر، ويعني التبیین والإظهار.

واصطلاحاً هو: الإخبار بحكم شرعي في واقعة عن دليل لمن سأل عنه من غير إلزام⁽²⁾.

1 - انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط1 (بيروت: دار صادر، د.ت)، (15/ 147-148) مادة (فتا)، وأحمد بن محمد الفيومي،

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، (2/ 462) مادة (فتي).

2 - الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم: المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية، بتقديم د/ شوقي علام، (القاهرة، 1442هـ/ 2021م)، (1/

43)، وراجع في تعريفاته: أحمد بن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، وأحمد بن إدريس القرافي، الفروق (بيروت: عالم الكتب، د.ت)،

(4/ 89)، ومنصور بن يونس الجهوتي، شرح منتهى الإرادات، ط1 (بيروت: عالم الكتب، 1414هـ/ 1993م)، (3/ 483).

الفرع الثاني: الفرق بين الفتوى والقضاء والتعليم:

من خلال تعريف الفتوى السابق يظهر الفرق بينها وبين القضاء من جهة، والفرق بينها وبين التعليم من جهة أخرى؛ فالفتوى إخبار بحكم شرعي، وهذا الإخبار متعلق بواقعة ونازلة، ويكون عن دليل من الأدلة الشرعية، ويكون ذلك للسائل عن الحكم، وهو المستفتي، وليس فيها إلزام، وهي بهذا تخالف القضاء⁽¹⁾؛ لأنه ملزم؛ فالقضاء - كما ورد في بعض تعريفاته - هو «الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام»⁽²⁾. ويكون من ذي ولاية للفصل بين الخصومات⁽³⁾.

والعلاقة بين الإفتاء والقضاء علاقة وثقى لا تكاد تنفك، حتى إنه قد يحل أحدهما محل الآخر في بعض الأحوال، حتى قيل: «القضاء فتوى في الحقيقة إلا أنه ملزم»⁽⁴⁾. كما أن الفتوى قد تكون ملزمة في بعض الأحيان، والقاضي قد يقوم بالإفتاء. وكل من المفتي والقاضي يصدر فيما يقوم به عن الفقه مع تنزيله على الواقع المعين، فكل منهما تطبيق عملي للفقه وأحكامه، مع اختصاص كل منهما بخصائص⁽⁵⁾.

أما التعليم فهو بيان ونقل للمعرفة لبناء الملكة العلمية لدى المتعلم على وجه كلي منضبط، دون ارتباط بواقعة جزئية معينة. وهو يقوم على التأصيل والتفصيل، ويستهدف الفهم وبناء الملكة، ويتجه إلى الكليات قبل الجزئيات، ويعتمد على التجريد والتنظير، ويتسم بالترتيب والتنظيم المنهجي.

فيختلف عن الفتوى في كونها توجيهاً للسلوك في واقعة معينة، أما التعليم فيبني الوعي والمعرفة على المدى الطويل، كما أن الفتوى جزئية وتطبيقية، وليست كلية ولا نظرية كالتعليم،

1 - محمد المختار السلامي، الفتاوى الشاذة وخطرها على المجتمع، بحث بمؤتمر «الفتوى وضوابطها» الذي نظمه المجمع الفقهي الإسلامي، 1430هـ/2009م، ص(6).

2 - انظر: علاء الدين الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص(7)، وإبراهيم بن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط1 (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ/1986م)، (1/11)، ومحمد بن محمد الخطاب، مواهب الجليل، ط3 (بيروت: دار الفكر، 1412هـ/1992م)، (6/86).

3 - انظر: علاء الدين الحصكفي، الدر المختار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/1992م)، (5/352)، وعبدالله بن سليمان العجلان، القضاء بالقرائن المعاصرة، ط1 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1427هـ/2006م)، ص(61).

4 - شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1409هـ/1989م)، (16/86).

5 - راجع: تقي الدين السبكي، فتاوى السبكي (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، (2/122-123)، وراجع كذلك: الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم: المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية، (31/142-148).

وهي تتعلق بالمستفتي خاصةً، خلافاً للتعليم الذي يكون موجهاً لعموم المتعلمين. فالفقهاء توجّه، والقضاء يُلزم، والتعليم يُكَوّن، وتتكامل ثلاثتها في بناء الوعي.

الفرع الثالث: الفتوى توقيع عن الله:

لا شك أن الفتوى ذات شأن عظيم في الإسلام؛ فإنها لا تقف عند حدود بيان الحكم الشرعي، بل إنها تُعدّ توقيعاً عن الله تعالى؛ فإن المفتي مخبر عن مراد الله ومبلّغ لحكمه؛ مما يحمله مسؤولية علمية وشرعية جسيمة.

قال النووي: «اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل؛ لأن المفتي وارث الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - وقائم بفرض الكفاية، ولكنه معرض للخطأ؛ ولهذا قالوا: المفتي موقع عن الله تعالى»⁽¹⁾.

وقال ابن القيم: «وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيّة؛ فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟! فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعدّ له عدته وأن يتأهب له أهبتة، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدق به؛ فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب؛ فقال تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [سورة النساء: 127]، وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة؛ إذ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [سورة النساء: 176]، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسؤول غداً وموقوف بين يدي الله»⁽²⁾.

ولأجل ذلك فإن على المفتي أن يستحضر تلك المسؤولية، ويستفرغ وسعه قبل أن يصدر فتواه، فيتحقق من الأدلة، ويستحضر مقاصد الشريعة، ويراعى مآلات الأفعال، ويوازن بين المصالح والمفاسد، ويدرك الواقع، ويراعي حال المستفتي وما يحيط به، ويحرص على ألا تكون فتواه جافة مجردة عن التوجيه الرشيد الذي يسهم في بناء الوعي؛ فالفتوى ليست مجرد نشاط علمي نظري، بل هي وظيفة شرعية لها أثرها في توجيه الفرد وبناء الوعي القيمي في المجتمع.

1 - يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (جدة: مكتبة الإرشاد، د.ت)، (72/1).

2 - محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م)، (9/1).

المطلب الثاني: مفهوم الوعي القيمي
ومكوناته:

الفرع الأول: تعريف الوعي القيمي:
الوعي في اللغة: حفظ القلب الشيء،
يقال: وعى الشيء والحديث يعيه وعياً،
وأوعاه: حفظه وفهمه وقبله، فهو واعٍ،
وفلان أوعى من فلان، أي: أحفظ وأفهم.
وفي الحديث: (نصّر الله أمراً سمع مقالتي
فوعاها وحفظها وبلغها)⁽¹⁾. ووعي الشيء في

**والعلاقة بين الإفتاء والقضاء
علاقة وثقى لا تكاد تنفك،
حتى إنه قد يحل أحدهما
محل الآخر في بعض الأحوال،
حتى قيل: «القضاء فتوى
في الحقيقة إلا أنه ملزم»**

الوعاء وأوعاه: جمعه فيه⁽²⁾.

والقيمي: نسبة إلى القيم، وتعني: «الفضائل الدينية والخُلقية والاجتماعية التي تقوم عليها
حياة المجتمع الإنساني»⁽³⁾.

أما الوعي القيمي فقد عرّفه بعض الباحثين بأنه «وعي الشخصية الإنسانية بذاتها وبشرط
وجودها وبتطلعها إلى ما تبتغي أن تكون»⁽⁴⁾. وهو تعريف فيه عموم وتجريد، لم يلاحظ معنى
القيم. كما أن فيه دَوْرًا.

واعتبر البعض أن الوعي القيمي هو وعي الإنسان لنفسه بوصفه كائنًا عاقلًا حرًا مريدًا،
قادراً أن يجسد في سلوكه وعلاقاته منظومة من القيم الحضارية العليا، القادرة بدورها على
إنشاء مجتمع صالح ودولة حضارية.

1 - رواه أبو داود في سننه، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، د.ت)، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم (3660)،
والترمذي في سننه، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، ط 1 (مصر: مصطفى البابي الحلبي
وأولاده، 1382هـ/ 1962م)، كتاب العلم، باب ما جاء في البحث على تبليغ السماع، رقم (2656-2658) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه في
مقدمة سننه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1373هـ/ 1954م)، باب من بلغ علماً، رقم (230، 231، 232،
236)، وفي المناسك، باب الخطبة يوم النحر، رقم (3056)، وأحمد في مسنده (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت)، (5/ 183) من حديث ابن
مسعود، وزيد بن ثابت، وجبير بن مطعم، وأنس بن مالك، واللفظ للترمذي من حديث ابن مسعود.

2 - انظر: ابن منظور، لسان العرب، (15/ 396-397) مادة (وعي).

3 - أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط 1 (القاهرة: علم الكتب، 1429هـ/ 2008م)، (3/ 1878) مادة (قوم).

4 - عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط 1 (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986م)، ص (701).



الفتوى ليست مجرد نشاط علمي نظري، بل هي وظيفة شرعية لها أثرها في توجيه الفرد وبناء الوعي القيمي في المجتمع

معتبراً أن الوعي القيمي ينطوي على معرفة وإرادة وتطلع إلى المستقبل؛ باعتبار أن المعرفة هي منظومة القيم العليا الحاقّة بالمركب الحضاري، والتي تشكل إطاراً عاماً لسلوك الإنسان مع نفسه ومع الآخرين بما فيهم الدولة والمجتمع والطبيعة، وأن الإرادة هي الأداة التنفيذية التي يتم بواسطتها تجسيد

القيم في عمل يراه الناس، وأن التطلع إلى المستقبل هو جوهر ما تحرص منظومة القيم العليا على تحقيقه، وهو ربط الإنسان بمستقبل أفضل باعتبار القيم تعبيراً عما ينبغي أن يكون⁽¹⁾. وهو أشبه بشرح التعريف، وليس تعريفاً، كما أنه لم يخل من الدور أيضاً.

وذهب بعض الكتّاب إلى أن الوعي القيمي هو «البنية التحتية الأخلاقية التي يسير عليها الإنسان في تعامله مع العالم، وهو مرآة الداخل حين يُحاصر الخارج، وهو صوت الضمير حين تصمت الألسن، إنه ليس مجرد تعرّف على القيم، بل معاشة لها، تُترجم في المواقف، وتنبض في القرارات»⁽²⁾. وفيه طول أيضاً.

والذي يبدو لي أن الوعي القيمي هو: إدراك داخلي لمنظومة الفضائل الدينية والخُلقية والاجتماعية، يتضمن فهمها وتقديرها والاستعداد للالتزام بها.

فللوعي القيمي بُعد معرفي، يتمثل في فهم القيم وإدراكها، وبُعد وجداني، يتمثل في تقدير تلك القيم وتعظيمها، وبُعد سلوكي إرادي، يتمثل في الالتزام بها.

الفرع الثاني: مكونات الوعي القيمي:

إذا كان للوعي القيمي أبعاد معرفية ووجدانية وسلوكية؛ فإنه يمكن تحليله إلى مكوناته التي يتشكل منها، والتي تتأزر وتتفاعل فيما بينها لتشكّل إدراكاً رشيداً موجّهاً للسلوك، وذلك كما يلي:

1 - انظر: محمد عبد الجبار الشبوط، الوعي القيمي، مقال بموقع «كتابات في الميزان» بتاريخ 2022/9/26، على الرابط:

<https://www.kitabat.info/subject.php?id=173129> تاريخ المطالعة: 2026/4/9.

2 - محمد عبد الحميد الرمانة، عبقرية العلاقة بين الوعي القيمي والأمن الفكري: كيف نُعدُّ جيلاً قادراً على التمييز؟، مقال بموقع جريدة النهار الكويتية، بتاريخ 2025/5/22م على الرابط: <https://www.annaharkw.com/Article.aspx?id=1019910&date=22052025> تاريخ المطالعة: 2026/4/9م.

أولاً: المكوّن المعرفي (الإدراكي):

ويتمثل في إدراك القيم ومعانيها، وفهم مقاصدها الشرعية التي ترجع كلها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، والتمييز بين مراتب تلك القيم من الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وربط الجزئيات بالكلية.

وهذا المكوّن هو الأساس الذي يمد الفرد بالإدراك والبصيرة اللازمة لفهم الخير والشر، والصواب والخطأ في ضوء المرجعية الإسلامية.

ثانياً: المكوّن الوجداني (الشعوري):

ويتعلق باستبطان القيم والشعور بأهميتها واستحضار رصيدها الحضاري؛ ومن ثم تكوين الاتجاه النفسي نحوها، المتمثل في تعظيمها وتقديرها، والاقتناع الداخلي بجدواها وأهميتها ومنزلتها.

وهذا المكوّن هو الذي يحوّل القيم من مجرد معارف ذهنية إلى قناعات مؤثرة في النفس ومتأصلة فيها، تستطيع أن تقاوم التشويش القيمي والانحرافات الثقافية والمغريات الأخلاقية.

ثالثاً: المكوّن السلوكي (التطبيقي):

ويظهر هذا المكوّن في ترجمة القيم إلى ممارسات عملية، والالتزام بها في الواقع، والثبات عليها في مختلف الظروف؛ فلا يُعدّ الوعي القيمي متحققاً ما لم ينعكس على السلوك الفعلي للفرد.

ويندرج في هذا المكوّن القدرة على التمييز بين القيم الصحيحة والقيم المنحرفة، وتقويم الممارسات والسلوكيات في ضوء المكوّن الأساسي (المعرفي).

وجماع القول أن الوعي القيمي ليس مجرد معرفة بالقيم، بل هو بناء متكامل يجمع بين الإدراك، والاقتناع، والتطبيق؛ بحيث يُنتج إنساناً واعياً يوجّه سلوكه وفق منظومة قيمية منضبطة ومتماسكة.

الفرع الثالث: الوعي القيمي والذوق العام:

الذُّوق في اللغة: من ذاق الطعام ذَوْقًا وَذَوْقَانًا وَمَذَاقًا، أي اختبر طعمه، وذاق الشيء: جَرَّبَهُ واختبره⁽¹⁾. ويطلق على «آداب السلوك التي تقتضي معرفة ما هو لائق أو مناسب في موقف

1 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، ط5 (ط. المجمع، 1442هـ/2021م)، (1/ 511) مادة (ذوق).

اجتماعي معين»⁽¹⁾.

والذوق العام هو: «مجموعة تجارب الإنسان التي يفسّر على ضوءها ما يُحسّنه أو يُدركه من الأشياء»⁽²⁾.

كما عُرِفَ بأنه: مجموعة السلوكيات والآداب التي تعبر عن قيم المجتمع ومبادئه وهويته، بحسب الأسس والمقومات التي يقوم عليها نظام الدولة⁽³⁾.

فالذوق العام أشبه بالأعراف العامة والسلوكيات السائدة والآداب العامة التي يتعارف عليها المجتمع، وتعبر عن قيمه ومبادئه، وتتوارثها الأجيال جيلاً بعد جيل.

وإن كان هذا لا يعني أن الذوق العام يظل ثابتاً لا يقبل التغيّر أو التطوّر؛ لأن بعض السلوكيات في مجتمع ما يمكن أن تتغير بتغير الأجيال مع اختلاف الظروف وتطور الأوضاع العامة ونحو ذلك من المؤثرات، لكن هذا التغيّر غالباً يستغرق وقتاً لكي يحل محل شيء سابق مستقر.

ومن هنا يمكن تبين العلاقة بين الوعي القيمي - الذي هو إدراك داخلي لمنظومة الفضائل الدينية والخُلُقِيّة والاجتماعية، يتضمن فهمها وتقديرها والاستعداد للالتزام بها - والذوق العام؛ فالوعي القيمي يُبنى في الأفراد، في حين أن الذوق العام يتشكل على مستوى المجتمع.

وبما أن المجتمع ما هو إلا مجموع الأفراد؛ فإن بناء الوعي القيمي في الأفراد من شأنه أن يؤثر في الذوق العام، وبقدر ما يترسّخ ذلك الوعي القيمي في الأفراد بقدر ما يأخذ طريقه ليكون ذوقاً عاماً سائداً في المجتمع.

ومن هنا فإن بناء الوعي القيمي هو أحد أهم وسائل تشكيل الذوق العام، وكلما ترسّخ الوعي القيمي في الأفراد تشكّل ذوق عام راقٍ ومنضبط، وكلما ضعف الوعي القيمي اختل الذوق العام كذلك. وكما يؤثر الوعي القيمي في الذوق العام؛ فإن الذوق العام أيضاً يؤثر في الوعي؛ فقد يكون أداة تعزيزٍ للقيم، أو أداة تشويهٍ لها؛ فبينهما تلازم وإطراد.

ويمكن القول إن الذوق العام هو مقياس حضور الوعي القيمي في المجتمع.

1 - عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (830/1) مادة (ذوق).

2 - عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (830/1) مادة (ذوق)، ومعجم اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (511/1) مادة (ذوق).

3 - فيصل بن عبد الرحمن الشدي، «أحكام المحافظة على الذوق العام بين الفقه الإسلامي والنظام السعودي»، بحث بمجلة جامعة الطائف للعلوم الإنسانية، العدد (23) ربيع الأول 1442هـ/ أكتوبر 2020م ص(369) نقلاً عن المنظم (المشرع) السعودي، بتصرف.



المبحث الثاني: الفتوى بوصفها
بيانا للحكم الشرعي

الفتوى - كما سبق في تعريفها - هي:
الإخبار بحكم شرعي في واقعة عن دليل
لمن سأل عنه من غير إلزام، أما الحكم
الشرعي فهو - كما عرّفه الأصوليون -
خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين
على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو
الوضع⁽¹⁾.

فالفقهاء تنزّل للحكم الشرعي على
واقعة معينة بعد تحقيق مناطه، بالتأكد

من التطابق الكامل بين الحكم الشرعي المقرر وتفصيل الواقع المراد تطبيقه عليه، بحيث لا يقع
إهمال لأي عنصر من عناصر العملية الإفتائية له تأثير من قريب أو بعيد، من خلال التدقيق في
دليل الحكم بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للحكم
في صلاحه وفساده⁽²⁾.

فالفقهاء ليست حكماً شرعياً مجرداً؛ لارتباطها بواقعة معينة، تختلف عن غيرها من الوقائع
باختلاف الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

فقد يفتي المفتي في واقعة معينة بحكم، ويفتي في واقعة أخرى مماثلة بحكم آخر؛ بناء على
اختلاف الشخص المستفتي وأحواله وزمانه ومكانه. وهذا ثابت من فعل النبي ﷺ في العديد من
المواقف، من ذلك:

ما نلاحظه في إجابات النبي ﷺ المتعددة لمن طلب وصيته؛ فعن أبي ذر رضي الله عنه قال:

**قد يفتي المفتي في واقعة
معينة بحكم، ويفتي في
واقعة أخرى مماثلة
بحكم آخر؛ بناء على اختلاف
الشخص المستفتي وأحواله
وزمانه ومكانه. وهذا ثابت
من فعل النبي ﷺ في
العديد من المواقف**

1 - انظر: عبيدالله بن مسعود، صدر الشريعة، التوضيح، مع شرحه التلويح (مصر: مكتبة صبيح، د.ت)، (1/ 21-22)، وعلي بن سليمان
المرداوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تحقيق د/ هشام العربي، وعبدالله هاشم، ط1 (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،
1434هـ/ 2013م)، ص(103).

2 - انظر: عبدالله بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ط4 (أبو ظبي: مركز الموطأ، 2018م)، ص(57).

قلت: يا رسول الله أوصني. قال: (اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَاتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ)⁽¹⁾. وعن أبي هريرة رضي الله عنه (أن رجلاً قال للنبي ﷺ: أوصني، قال: لَا تَغْضَبْ، فَرَدَّدَ مَرَارًا قَالَ: لَا تَغْضَبْ)⁽²⁾. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً (أن أعرابياً أتى النبي ﷺ فقال: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمِلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ. قال: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ. قال: والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا. فلما ولى قال النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا)⁽³⁾. وعن عبدالله بن بسر رضي الله عنه (أن رجلاً قال: يا رسول الله إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ، فأخبرني بشيء أتشبّث به قال: لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ)⁽⁴⁾. وعن سفيان بن عبدالله الثقفي رضي الله عنه قال: (قُلْتُ: يا رسول الله! قل لي في الإسلام قولاً، لا أسأل عنه أحداً بعدك (وفي رواية: غيرك) قال: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فاستقم)⁽⁵⁾. وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: (قُلْتُ: يا رسول الله ما النَّجَاةُ؟ قال: اْمْلِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ، وَلْيَسْغِكَ بَيْتُكَ، وَابْكِ عَلَى خَطِيئَتِكَ)⁽⁶⁾. فهذا التنوع في الإجابات والوصايا مراعاةً لمقتضى فقه الواقع وما يناسب كل سائل.

ونلاحظه كذلك في قبول النبي ﷺ التصدّق بجميع المال من أبي بكر الصديق رضي الله عنه، في حين وَجَّهَ غيره باستبقاء بعض ماله، فقد ثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا أَنْ نَتَصَدَّقَ، فَوَافَقَ ذَلِكَ مَالًا عِنْدِي، فَقُلْتُ: الْيَوْمَ أَسْبِقُ أَبَا بَكْرٍ إِنْ سَبَقْتُهُ يَوْمًا، فَجِئْتُ بِنَصْفِ مَالِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ؟»، قلتُ: مثله، قال: وأتى أبو بكر رضي الله عنه بكلِّ ما عنده، فقال له رسول الله ﷺ: «مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ؟» قال: أَبْقَيْتُ لَهُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، قلتُ: لَا أَسَابِقُكَ إِلَى شَيْءٍ أَبَدًا)⁽⁷⁾. وفي قصة كعب بن مالك رضي الله

1 - رواه الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرته الناس، رقم (1987)، وأحمد (5/ 158)، واللفظ له.

2 - رواه البخاري في صحيحه، عناية محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، رقم (6116).

3 - رواه البخاري في الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (1397)، ومسلم في صحيحه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1374هـ/ 1954م)، في الإيمان، باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة وأن من تمسك بما أمر به دخل الجنة، رقم (14).

4 - رواه الترمذي في أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الذكر، رقم (3375)، وابن ماجه في الأدب، باب فضل الذكر، رقم (3793).

5 - رواه مسلم في الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام، رقم (38).

6 - رواه الترمذي في أبواب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، رقم (2406)، وأحمد (5/ 259).

7 - رواه أبو داود في سننه: كتاب الزكاة، باب في الرخصة في ذلك (أي أن يخرج الرجل من ماله)، رقم (1678)، والترمذي في سننه: أبواب المناقب، رقم (3675)، وقال: حسن صحيح.

عنه قال: (قلتُ: يا رسولَ الله إن من توبتي أن أنخلعَ من مالي صدقةً إلى الله وإلى رسوله ﷺ، قال: «أُمِسِّكَ عَلَيْكَ بَعْضَ مَالِكَ؛ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ»، قلت: فإني أُمِسِّكَ سَهْيَ الذي بخير⁽¹⁾). فقد كان ﷺ يعرف أصحابه وخصائص نفوسهم وما يناسب كلًّا منهم⁽²⁾.

ومنه كذلك قول النبي ﷺ لأبي ذرٍّ الغفاري رضي الله عنه: (يَا أَبَا ذَرٍّ! إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لَا تَأْمَرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ)⁽³⁾. وذلك رغم حبِّ النبي ﷺ الثابت على كفالة اليتيم، في مثل قوله ﷺ: (أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا)، وقال بإصبعيه السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى⁽⁴⁾.

ومنه أيضًا الترخيص في القبلة للصائم للشيخ، دون الشاب، وغير ذلك من الوقائع⁽⁵⁾. وعلى ذلك سار أصحاب النبي ﷺ، ومن ذلك: إيقاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثًا، بعدما كان يحتسب طلقة واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر الصديق وسنتين من خلافة عمر رضي الله عنهما⁽⁶⁾؛ وذلك لتغير الأحوال واستهانة الناس بأمر الطلاق.

ومنه أمر عثمان بن عفان رضي الله عنه بالتقاط ضوَالِ الإبل، وتعريفها، رغم توجيه النبي ﷺ بتركها وشأنها⁽⁷⁾؛ لفساد الزمان وضعف الوازع الديني. وغير ذلك من الوقائع الكثيرة التي يطول المقام بذكرها.

1 - رواه البخاري في صحيحه: كتاب الوصايا، باب إذا تصدق أو أوقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه فهو جائز، رقم (2757).

2 - انظر: أحمد مرعي المعماري، فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية»، ط1 (مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015م)، ص (59-60).

3 - رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم (1826). وقوله: «تَأْمَرَنَّ»، و«تَوَلَّيَنَّ» بحذف إحدى التاءين فيهما تخفيفًا.

4 - رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيمًا، رقم (6005).

5 - ورد في ذلك حديث السيدة عائشة ؓ قالت: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُقْبِلُ وَهُوَ صَائِمٌ، وَيُبَاشِرُ وَهُوَ صَائِمٌ، وَلَكِنَّهُ أَمْلَكُكُمْ لِزَيْهِ). رواه البخاري في صحيحه: كتاب الصوم، باب المباشرة للصائم، رقم (1927)، ومسلم في الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، رقم (1106)، واللفظ له. وحديث أبي هريرة ؓ (أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ؛ فَرَخَّصَ لَهُ، وَأَنَّهُ آخَرُ فَسْأَلَهُ: فَهَبْهَا، فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ، وَالَّذِي هَبَهَا شَابٌّ). رواه أبو داود في الصوم، باب كراهيته للشباب، رقم (2387)، وسكت عنه، والبيهقي في السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ/1994م)، (4/390).

6 - راجع: صحيح مسلم: كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم (1472).

7 - روى أثر عثمان الإمام مالك في الموطأ: كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال (2/759)، والحديث المشار إليه هو قول النبي ﷺ لمن سألته عن التقاط ضالة الإبل: (مَا لَكَ وَلِهَا؟! دَعْهَا، مَعَهَا جَدَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا، تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَرْغِي الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رُحْمًا). رواه البخاري في كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، رقم (2427)، ومسلم في كتاب اللقطة، باب، رقم (1722).



**وينبغي له كذلك أن يسهل
على الناس الأخذ بما هو أرفق
فيما تعم به البلوى، سواء
أكان في مذهبه، أو في مذهب
غيره من المذاهب الأربعة
أو غيرها ما لم يكن رأياً شاذاً**

وهو أيضاً عمل الفقهاء، فيما يطلق عليه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان. وإليه عَزِيَّ كثير من الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه⁽¹⁾. وكذلك تغيير الإمام الشافعي لكثير من آرائه بعد انتقاله إلى مصر⁽²⁾، وغير ذلك مما هو مشهور معروف. بل إن على المفتي أن يسعى إلى تصحيح تصرفات المكلفين ما أمكن ذلك، ويستلهم منهج الشرع الشريف في التعامل مع

الضرورات العامة، والحاجات التي تُنزل منزلة الضرورات؛ فالشرع جاء رحمةً للناس كافةً، ورفعاً للحرج عنهم، وتغيا لتحقيق مصالحهم. وبعض الناس قد يقع نتيجة لجهله بأحكام الشريعة، أو ضغوط الحياة عليه في وضع يشق عليه؛ ولذلك ينبغي على المفتي أن يُوجد له حكماً يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله⁽³⁾.

وينبغي له كذلك أن يسهل على الناس الأخذ بما هو أرفق فيما تعم به البلوى، سواء أكان في مذهبه، أو في مذهب غيره من المذاهب الأربعة أو غيرها ما لم يكن رأياً شاذاً، ما دامت هناك حاجة حقيقية شديدة، ومع مراعاة ألا يؤدي ذلك إلى التلفيق في المسألة⁽⁴⁾.

ومن هنا فإن المفتي لا بد أن يكون عالماً بالفقه وما يتصل به من علوم من جهة، وعالماً بالواقع وما يتصل به من التوفُّع والمآل من جهة أخرى؛ ليمكن من الربط بينهما ربطاً يحقق مقصود الشارع الحكيم من تشريع الأحكام وتحقيق مصالح الناس. فإن تنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها

- 1 - راجع: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947هـ)، ص(195)، وراجع كذلك: محمد البابرتي، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، د.ت)، (7/ 169).
- 2 - راجع: محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1978م)، ص(148-149)، ومحمد نبيل غنايم، «القديم والجديد في مذهب الشافعي»، بحث بمجلة كلية دار العلوم، العدد (13) سنة 1991م، ص(7-8).
- 3 - انظر: شوقي علام، نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي (القاهرة: دار الإفتاء المصرية، د.ت)، ص(118-119)، وهشام العربي، الخلاف الفقهي أسبابه والقواعد الحاكمة له، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1446هـ/2024م)، ص(77-87).
- 4 - راجع: علام، نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي، ص(99)، وما بعدها، والعربي، الخلاف الفقهي أسبابه والقواعد الحاكمة له، ص(88-94). وللقرافي وابن عابدين وغيرهما كلام في ذلك يراجع في المرجعين المذكورين.

الذي هو المقصد من تشريعها لابد له من نوعين من الاجتهاد: اجتهاد في فقه النص، واجتهاد في فقه الواقع المراد تنزيل الحكم المستنبط من النص عليه.

وفي هذا يقول ابن القيم رحمه الله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم [أي القاضي] من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا»⁽¹⁾.

وهذا الربط بين الحكم الشرعي والواقعة المراد تنزيله عليها، الذي يسميه الفقهاء التنزيل أو تنزيل الحكم هو أحد نوعي الاجتهاد، وهو الذي أكد الشاطبي - بحق - أنه لا يمكن أن ينقطع أبدًا حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة⁽²⁾.

وهو أصل شرعي يواكب به الناس مستجدات حياتهم ومتغيرات زمانهم ومكانهم. يقول الشاطبي: «فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفًا بالمحال، وهو غير ممكن شرعًا، كما أنه غير ممكن عقلاً»⁽³⁾.

ذلك أن طبيعة غالبية نصوص الأحكام الشرعية أنها عامة ومطلقة، وأفعال المكلفين معينة مشخّصة، والفتوى تهدف إلى تنزيل العمومات والمطلقات على الأفعال المشخّصة بما يناسبها⁽⁴⁾، وفي هذا يقول الشاطبي: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخّصة؛ فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (1/ 69).

2 - انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بشرح وتعليق الشيخ عبدالله دراز، وضبط وترقيم الأستاذ محمد عبدالله دراز، ط2 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1395 هـ/ 1975 م)، (4/ 89-90).

3 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (4/ 94-95).

4 - راجع: المعاري، فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية»، ص (66-67).

وقد لا يكون، وكله اجتهاد»⁽¹⁾.

والمفتي - كما سبق - مخبر وموقّع عن الله تعالى، وقائم مقام النبي ﷺ. قال الشاطبي: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»⁽²⁾، وقال أيضاً: «المفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقّع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي»⁽³⁾.

ومن هنا فإن وظيفة الفتوى الأساسية هي تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة محل الاستفتاء، أو بعبارة أخرى بيان الحكم الشرعي الواجب التطبيق في تلك الواقعة بحسب أشخاصها وأحوالها وزمانها ومكانها.

وللفتوى دور آخر ووظيفة أخرى لا تنفصم عن بيان الحكم الشرعي وتنزيله، وهي وظيفتها الاجتماعية ودورها في بناء الوعي القيمي، وهو ما يبيّنه المبحث التالي.

المبحث الثالث: الفتوى ودورها في بناء الوعي القيمي

المطلب الأول: الفتوى بوصفها خطاباً تربوياً:

إذا كانت وظيفة الفتوى الأساسية هي بيان الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع؛ فإن تلك الوظيفة ليست هي الوظيفة الوحيدة للفتوى، بل ينضم إليها وظيفة أخرى ودور آخر لا يقل أهمية عن بيان الحكم الشرعي وتنزيله، وهو بناء الوعي القيمي.

فالفتوى في سياق فقه العصر لا يسوغ أبداً أن تكون مجرد بيانٍ للحكم الشرعي، بل لابد أن تؤدي وظيفتها الاجتماعية والتربوية في إعادة تشكيل الوعي القيمي، بما يحقق مقاصد الشريعة في توجيه السلوك الإنساني وضبط حركته في الواقع.

والفتوى صورة من صور الخطاب الشرعي الموجه إلى المكلف، ولا يكتفي بإخباره بالحكم الشرعي وبيانه له، بل يراعي حاله، ويخاطب وجدانه وعقله، ويستهدف تهذيب سلوكه وتقويم اختياراته؛ ومن ثم فهي تندرج ضمن الخطاب التربوي أيضاً الذي يُعنى بتنشئة الإنسان على القيم والمبادئ والسلوكيات القويمة.

1 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (4/ 93).

2 - المرجع السابق، (4/ 244).

3 - المرجع السابق، (4/ 245-246).



**والفتوى صورة من صور
الخطاب الشرعي الموجّه إلى
المكلّف، ولا يكتفي المفتي
بإخباره بالحكم الشرعي
وبيانه له، بل يراعي حاله،
ويخاطب وجدانه وعقله،
ويستهدف تهذيب سلوكه**

ويظهر هذا المعنى في كون المفتي لا ينقل الحكم الشرعي مجرداً، بل يقدمه في سياق إرشادي توجيهي، يستحضر فيه مقاصد الشرع، ومآلات الأفعال، والآثار الأخلاقية المترتبة عليها، مما يجعل الفتوى أداة بناء لا مجرد أداة إخبار وبيان.

ويتمثل ذلك في العديد من الصور، أولها مراعاة حال المستفتي من حيث علمه وجهله، وقوته وضعفه، وظروفه الخاصة، ومستوى فهمه.

قال النووي: «إذا كان المستفتي بعيد الفهم

فليرفق به، ويصبر على تفهم سؤاله، وتفهم جوابه؛ فإن ثوابه جزيل»⁽¹⁾.

وإذا كان المستفتي بحاجة إلى تفهمه أموراً لم يتطرق إليها في سؤاله، فينبغي للمفتي أن يبيّن لها زيادةً على جواب سؤاله نصّاً وإرشاداً؛ فيجيبه بأكثر من السؤال⁽²⁾، وقد استدل العلماء على ذلك بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَفَتَتَوَضَّأُ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ، الْجِلُّ مَيْتَتُهُ)⁽³⁾.

وإذا أفتاه في تصرف بالمنع، وكانت حاجته تدعو إليه دلّ على ما هو عوض له منه، فيسد عليه باب المحذور، ويفتح له باب المباح، كالطبيب الناصح إذا منع المريض مما يضره وصف له ما ينفعه⁽⁴⁾. وفي الحديث: (إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرٍ مَا يَعْلَمُهُ

1 - النووي، المجموع شرح المذهب، (1/ 83).

2 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (4/ 121).

3 - رواه أبو داود في الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، رقم (83)، والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، رقم (69)، وقال: حسن صحيح، والنسائي في كتاب الطهارة، باب ماء البحر، رقم (59)، وفي كتاب المياه، باب الوضوء بماء البحر، رقم (332)، وابن ماجه في الطهارة وسننها، باب الوضوء بماء البحر، رقم (386).

4 - انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (4/ 121-122).

لَهُمْ، وَيُنذِرُهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ⁽¹⁾.

وَألا يحدثه في جوابه بما لا يحتمله عقله؛ عملاً بقول علي بن أبي طالب: (حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟!)⁽²⁾، وقول ابن مسعود رضي الله عنه: (مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عَقُولُهُمْ، إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ)⁽³⁾.

فالمفتي - كما يقول بعض الباحثين - «يجب أن يكون على إدراك بأحوال المستفتي ليعطيه ما يناسبه من الأحكام، وليضع الرخصة موضعها، ويجب أيضاً أن يكون عالمًا بمسالك المستفتين ومآربهم؛ فمن الناس من يتخذ التيسير وسيلةً إلى الإقدام على المحرمات، ولا يزيده الإفتاء بالأيسر إلا إصراراً على المعصية واغتراراً بحاله. والناس متفاوتون في درجة تمسكهم بدينهم واستقامتهم عليه، فمنهم الحريص على أحكام الدين الذي يحمل نفسه على العزيمة وعلى مقتضى الورع، ومنهم المتساهل الباحث عن المخارج، اللاهث وراء الحيل، المائل إلى التفلت من الأحكام»⁽⁴⁾.

كذلك ينبغي للمفتي أن يتدرج في فتواه مع المستفتي في البيان والتكليف، وأن يربط الحكم الشرعي بمقاصده؛ بحيث يدرك المستفتي الحكمة من التشريع، فيزداد التزاماً واطمئناناً؛ فالشرعية «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»، كما يقول ابن القيم⁽⁵⁾.

ولا شك أن إدراك المستفتي للمقصد من الحكم الشرعي يعطيه درجة عالية من الفقه وسداد الفهم عن الله تعالى. وفي قصة موسى والخضر c ما يفيد أن درجة الرشد والكمال في الدين إنما تحصل بفهم أسرار الأحكام ومقاصدها.

أيضاً ينبغي استحضار البعد الأخلاقي في الفتوى؛ فالأحكام الشرعية لا تنفصل عن القيم والأخلاق ومراعاة المآلات وما يترتب على الفعل أو الترك من آثار دينية ودنيوية، وقد لخص رسول الله ﷺ رسالته كلها مستخدماً أسلوب القصر في قوله: (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)،

1 - رواه مسلم في كتاب الإمامة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، رقم (1844).

2 - رواه البخاري في كتاب العلم، باب من خص بالعلم قومًا دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم (127).

3 - رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب النبي عن الحديث بكل ما سمع (1/ 11).

4 - محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلًا وتطبيقًا (رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر)، ط2 (القاهرة: دار اليسر، 1433هـ/ 2012م)، (1/ 425).

5 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (3/ 11).

وفي رواية: (صَالِحُ الْأَخْلَاقِ)⁽¹⁾. فالشريعة بما جاءت به من عقائد وأحكام وآداب تتكامل كلها في نسيج واحد لإعلاء قيمة الأخلاق وتتميمها.

ولا يخفى أن كثيراً من المستفتين يلجؤون إلى طلب الفتوى بحثاً عن التوجيه الأخلاقي والاجتماعي، وليس لمجرد معرفة الحكم الشرعي، الذي قد يكون كثير منهم على علم به؛ وهذا يؤكد أن للفتوى وظيفة إرشادية وتربوية تتجاوز الجانب الإجرائي المتمثل في بيان الحكم الشرعي. ومن هنا فإن الدور التربوي للفتوى يتمثل في العمل على ترسيخ القيم الدينية والأخلاقية والحضارية، التي تشكل عاملاً مهماً من عوامل البناء المجتمعي، الذي يقوم على التوعية وربط السلوك بالقيم التي تمثل هوية الأمة. وهذا من الأصول التي تقوم عليها الفتوى الرشيدة التي تتسم بالاعتدال والمنهجية العلمية.

ومن هنا كانت تأتي الفقهاء المسائل المتعلقة بالقضايا السلوكية والأخلاقية، وكانوا يوردونها في كتب الفتاوى؛ تأسيساً لهذا الدور المهم الذي هو جزء لا يتجزأ من صناعة الفتوى. وأورد لذلك مثلاً من فتاوى تقي الدين السبكي (المتوفى سنة 756هـ) رحمه الله، حيث جاء فيها في باب الأطعمة:

”الزيادة على الشبع حرام، قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام في القواعد، وعلمه بأنه إضاعة مال وإفساد للأبدان، وكنتُ أظن أن ذلك في سوى ما يُعتاد من الزيادة كنقل أو حلوى أو نحوها، حتى رأيت في فتاوى قاضي خان من الحنفية في المجلد الأخير منه ما نصه: امرأة تأكل الفتيت وأشباه ذلك لأجل السمن، قال أبو مطيع البلخي رحمه الله: لا بأس به ما لم تأكل فوق الشبع، وكذا الرجل إذا أكل مقدار حاجته لمصلحة بدنه لا بأس به إذا لم يأكل فوق الشبع، يمكن إذا كان غداء أن يجعل مع الغذاء حتى لا يزيد في المقدار على الشبع، وإذا لم يكن لمصلحة البدن بل مجرد من نقل أو حلوى أو سكر وليمون، وما أشبه ذلك مما ليس فيه إلا قضاء شهوة، فأولى بأن يتقيد أنه لا يزيد على قدر الشبع، فمتى زاد يكون حراماً. وقل من المسرفين

1 - رواه أحمد في المسند (2/ 381)، والبخاري في الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط2 (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبها، 1379هـ)، ص (104)، والبخاري في مسنده، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، وعادل سعد، وصبري عبد الخالق، ط1 (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1430هـ/ 2009م)، (15/ 364) رقم (8949)، والبيهقي في السنن الكبرى (10/ 323) كلهم من حديث أبي هريرة t. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، (9/ 15): «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح»، قال: «رواه البزار، إلا أنه قال: «لأنتم مكارم الأخلاق»، ورجاله كذلك غير محمد بن رزق الله الكلوثاني، وهو ثقة».



الدور التربوي للفتوى يتمثل في العمل على ترسيخ القيم الدينية والأخلاقية والحضارية، التي تشكل عاملاً مهماً من عوامل البناء المجتمعي

من يجتري عن ذلك؛ فينبغي التنبه لهذا. وهذا السكر والليمون الذي جرت عادة المسرفين به بعد الأكل ينبغي إن كان قد حصل الشبع التام أن يحرم والله أعلم. وانظر أيضاً من جهة منع إدخال طعام على طعام يقتضي أنه لا يوجد فوق الشبع غير الماء القراح، وما سواه يضر حتى ينهضم الطعام الأول، فاستعمال هذه الأمور الزائدة إن اقتضتها ضرورة؛ وإلا

فمجرد الشهوات النفسانية لا تبيحها، بل تكون حراماً، مع كونها مضرّة، والله أعلم⁽¹⁾.

والناظر في فتاوى الشيخ عبدالرحمن السعدي الحنبلي (المتوفى سنة 1376هـ) يجد كلاماً في الحزم مع النفس، وفي حسن المعاتبّة، وسبب الحياة الطيبة، ومنزلة الحياء من الدين، وغير ذلك⁽²⁾. وتشد الحاجة إلى ترسيخ هذا النوع من التقويم التربوي والسلوكي مع وجود العديد من الأفكار المنحرفة التي تناهض القيم، سواء أكانت من المتشددّين أو من المفريطين؛ فكلّهما سبب لسقوط الحضارات وزعزعة القيم⁽³⁾.

ويمكن مراجعة بعض فتاوى دار الإفتاء المصرية في السنوات الأخيرة على سبيل المثال للوقوف على بعض الأمثلة لذلك⁽⁴⁾.

ومن أدوار الفتوى المهمة دورها في ترسيخ القيم الاجتماعية الأساسية والسلوكيات الحسنة، كالصدق والأمانة؛ فوجود قيمة كالصدق في حياة الإنسان تحميه من الوقوع في عدم التوثيق أو تصديق الشائعات وغير ذلك مما يترتب على ارتكاب الكذب؛ ولذلك تُشَدُّ دُورُ الإفتاء

1 - السبكي، فتاوى السبكي، (1/ 291).

2 - راجع: عبدالرحمن بن ناصر السعدي، الفتاوى السعدية (الرياض: المؤسسة السعيدية، 1983م)، ص(65، 71، 81، 85).

3 - انظر: الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم، المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية، (67/ 64).

4 - راجع على سبيل المثال: دار الإفتاء المصرية، الفتاوى الإسلامية (القاهرة، 2010م وسنوات أخرى)، (54/ 54-58) فتوى عن حكم تخريب المرافق العامة للدولة، وحديث مؤصل عن مقصد حفظ المال في الشريعة الإسلامية، و(54/ 65-71) فتوى عن حكم ألعاب الفيديو العنيفة للأطفال، وضرورة العناية بالأطفال وما يناسبهم، و(54/ 316-321) فتوى عن ضرب الأولاد الفاشلين دراسياً، وأهمية الرفق واللين ونبد العنف في التعليم، وغير ذلك.

ومؤسساته على حرمة نشر الأكاذيب والأقاويل المظنونة غير المثبت من صحتها، والله تعالى يقول: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: 15].

والأمانة التي تنتظم جميع تصرفات الإنسان وترتبط ارتباطاً وثيقاً بحفظ الضروريات الخمس من الدين والنفوس والعقل والعرض والمال، وتمتد آثارها إلى مختلف مجالات الحياة الفردية والمجتمعية، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [سورة النساء: 58].

كما يشمل ذلك أيضاً رعاية القيم الاجتماعية الأصيلة، كقيمة احترام الآخرين وتقديرهم، حتى ولو كانوا صغاراً، وتوقير الكبار؛ عملاً بقول النبي ﷺ: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا)⁽¹⁾.

وقيمة التعاون والتكافل؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة: 2].

وقيمة الإتيان في العمل؛ عملاً بقول النبي ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ)⁽²⁾.

فإتيان العمل مبدأ أخلاقي شريف، يبني حصناً من مراقبة الإنسان لربه، وهو مبدأ حضاري أيضاً له أكبر الأثر في زيادة الإنتاج ودعم التنمية⁽³⁾.

واحترام النظام والقانون، وعدم مخالفة ولي الأمر ومن ينبيه؛ امتثالاً لأمر الله سبحانه في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: 59].

والاهتمام بشأن النظافة والطهارة، وآداب الطعام والشراب، بل آداب قضاء الحاجة، وغير ذلك مما يتعلق بالسلوك الشخصي؛ ليكون شأن الإنسان في أخلاقه متكاملًا في ظاهره وباطنه، وقوله وفعله، حسيًا ومعنويًا⁽⁴⁾.

1 - رواه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الرحمة، رقم (4943)، والترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان، رقم (1919)، والبخاري في الأدب المفرد ص (129-130)، والحاكم في المستدرک، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1990م)، (1/131، 4/197) وصححه، عن جماعة من الصحابة، منهم: أبو هريرة، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وأنس بن مالك، وأبو أمامة t. واللفظ للترمذي من حديث أنس. وراجع: عبدالله بن يوسف الزليعي، نصب الراية في تخرج أحاديث الهداية، ط1 (القاهرة: دار الحديث، 1415هـ/1995م)، (4/486-489).

2 - رواه أبو يعلى في مسنده، تحقيق حسين سليم أسد، ط1 (دمشق: دار المأمون للتراث، 1404هـ/1984م)، (7/349)، والطبراني في المعجم الأوسط، تحقيق طارق عوض الله، وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ/1995م)، (1/275) من حديث عائشة t.

3 - راجع: الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم، المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية، (67/68).

4 - المرجع السابق، (67/66-67). ويمكن الوقوف على أمثلة كثيرة للفتاوى التي راعت القيم الاجتماعية الأساسية والسلوكيات الحسنة بمراجعة فتاوى دار الإفتاء المصرية على سبيل المثال.

كذلك ينبغي أن تحرص الفتوى على التوجيه الروحي الذي يرقق القلب ويبعث على الامتثال، مع تصحيح المفاهيم خاصة في الأمور التي يشيع فيها الخطأ أو الغلو أو التفريط، وربط الحكم بالتقوى ومراقبة الله تعالى، وترسيخ معاني المسؤولية الفردية أمام الله تعالى، وليس مجرد الامتثال الظاهري.

فالفتوى تقوم بأداء وظيفة تربوية عميقة، تستهدف بناء الإنسان المسلم عقدياً وسلوكياً وقيماً، وتوجيهه نحو الامتثال الواعي لأحكام الشريعة؛ فالفتوى من هذا المنظور خطاب مركب يجمع بين البيان والتركية، بين التنزيل والتقويم، مما يجعلها أداة مركزية في صناعة الوعي القيمي وترسيخ الأخلاق وتصحيح المفاهيم في حياة الأفراد والمجتمعات.

وكلما أدرك المفتي هذا البعد، وأحسن توظيفه، كانت فتواه أبلغ أثراً، وأعمق تأثيراً في تحقيق مقاصد الشريعة في الواقع.

المطلب الثاني: أثر الفتوى في تشكيل الذوق العام:

الذوق العام - كما سبق تعريفه - هو: مجموعة السلوكيات والآداب التي تعبر عن قيم المجتمع ومبادئه وهويته. فهو أشبه بالأعراف العامة والسلوكيات السائدة والآداب العامة التي يتعارف عليها المجتمع، وتتوارثها الأجيال.

وهو مقياس حضور الوعي القيمي في المجتمع.

ومن هنا فإن للفتوى أثراً لا ينكر في تشكيل الذوق العام؛ باعتبار دورها المهم والمحوري في بناء القيم والوعي وتوجيه السلوك الإنساني، وترسيخ القيم الأخلاقية والاجتماعية في الأفراد؛ فإن الوعي القيمي - كما سبق - أحد أهم وسائل تشكيل الذوق العام، وبقدر ما يترسخ ذلك الوعي في الأفراد بقدر ما يأخذ طريقه ليكون ذوقاً عاماً سائداً في المجتمع.

ولذلك يمكن القول إن الفتوى تعمل في سبيل تشكيل الذوق العام على مستويين: أولهما: مستوى بناء الوعي القيمي داخل الأفراد، والثاني: مستوى تشكيل الذوق العام في المجتمع. فإذا أحسنت الفتوى أداء دورها في بناء الوعي وغرس القيم في الأفراد؛ فتحوّلت إلى سلوك؛ فإنها تصير ذوقاً عاماً، أسهمت فيه الفتوى من خلال بنائها للوعي في الأفراد.

وكذلك فإن الفتوى فيما تضطلع به من بيان الأحكام الشرعية في الأمور العامة والشأن العام، وما تقدمه من فتاوى لمؤسسات الدولة؛ فإنها تسهم أيضاً في تشكيل الذوق العام بشكل



يمكن القول إن الفتوى تعمل في سبيل تشكيل الذوق العام على مستويين: أولهما: مستوى بناء الوعي القيمي داخل الأفراد، والثاني: مستوى تشكيل الذوق العام في المجتمع

مباشر. خاصة في سياق الإفتاء المؤسسي، الذي تنضبط معه فتاوى الشأن العام. وكما سبقت الإشارة فإن الوعي القيمي والذوق العام بينهما تلازم وإطراد، وكل منهما يؤثر في الآخر، وكلما ترسّخ الوعي القيمي في الأفراد تشكّل ذوق عام منضبط، وكلما ضعف الوعي القيمي اختلّ الذوق العام كذلك. كما أن الذوق العام يؤثر في الوعي، وقد يكون أداة تعزيزٍ للقيم، أو أداة

تشويهٍ لها - كما بينتُ آنفًا.

كذلك يظهر أثر الفتوى في تشكيل الذوق العام في تحديدها لمعايير السلوك المقبول والمرفوض، وما يُعدّ لائقًا وما لا يُعدّ كذلك، من خلال بيانها للأحكام الشرعية المتعلقة بالأداب العامة، والعلاقات الاجتماعية، والمعاملات المالية، وأحكام الأسرة، وغيرها.

كما يظهر في قدرة الفتوى على تحويل القيم إلى ممارسات اجتماعية؛ فتنقلها من دائرة التنظير إلى دائرة التطبيق؛ فتجعل من الصدق، والأمانة، والحياء، والاحترام أنماطًا سلوكية متكررة، تتحول مع مرور الوقت إلى مكونات راسخة في الذوق العام.

وتواجه الانحرافات السلوكية والممارسات المخالفة للقيم، كالعنف الأسري وغيره من صور العنف، والغش، والاحتكار، والتبرج الفاحش والممارسات غير الأخلاقية والمنافية للآداب، والإسفاف الإعلامي، والمغالاة في المهور، وأكل الميراث، وغير ذلك من الظواهر السلبية؛ فتقوم الفتوى بوظيفة تصحيحية تعيد توجيه الذوق العام نحو الاعتدال.

نجد أمثلة عديدة لذلك في فتاوى دار الإفتاء المصرية، من ذلك على سبيل المثال: فتاوها بشأن الاستيلاء على السلع المدعمة من الدولة وبيعها بالسوق السوداء⁽¹⁾، وفتاوها بشأن ظاهرة

1 - انظر: دار الإفتاء المصرية، الفتاوى الإسلامية، (51/ 348-356).

حرمان المرأة من الميراث⁽¹⁾، وفتاوها بخصوص ظاهرة التنمر وبيان حرمة شرعاً وخطورته اجتماعياً⁽²⁾، وفتاوها بشأن حكم مضغ الطعام بصوت مسموع⁽³⁾، وفتاوها بخصوص حكم بيع اللابكات⁽⁴⁾، وفتاوها بشأن حكم نشر ومشاركة «البلوجر» للمقاطع غير الأخلاقية⁽⁵⁾.

وأيضاً فإن للفتوى تأثيراً كبيراً في الوعي الجمعي في النوازل؛ حيث تسهم في تشكيل الحس العام بما يتوافق مع مقاصد الشريعة، وبما ينشر الوعي لدى المجتمع، وقد رأينا ذلك أثناء أزمة فيروس كورونا.

من ذلك فتوى دار الإفتاء المصرية عن أخلاقيات التعامل في النوازل والأزمات⁽⁶⁾، وفتاوها بخصوص هل فيروس كورونا عقاب من الله؟ التي بينت فيها أنه من قبيل الابتلاء، الذي هو سنة كونية لتمحيص العباد⁽⁷⁾، وفتاوها عن حكم تزوير شهادات طبية لمريض فيروس كورونا⁽⁸⁾، وغير ذلك.

المطلب الثالث: إغفال الفتوى للبعد القيمي ومقترحات لتعزيزه:

يُعد إغفال الفتوى للبعد القيمي وعدم استحضار الأبعاد المقاصدية والقيمية والتربوية أحد الإشكالات في الخطاب الإفتائي المعاصر، لما يترتب عليه من تحجيم الوظيفة التربوية والتوجيهية للفتوى وإهمالها؛ فالفتوى - كما سبق تقريره - خطاب مركب يجمع بين البيان الشرعي وبناء الإنسان، بين التنزيل والتقويم، وهي أداة مهمة في صناعة الوعي القيمي وترسيخ الأخلاق وتصحيح المفاهيم في حياة الأفراد والمجتمعات.

1 - انظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية: فتوى رقم (3982) بتاريخ 26/10/2016م، على الرابط:

<https://dar-alifta.org/ar/fatwa/details/13530>

تاريخ المطالعة: 18/5/2026م.

2 - انظر: دار الإفتاء المصرية، الفتاوى الإسلامية، (53/ -349).

3 - انظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية: فتوى رقم (3183) بتاريخ 17/5/2016م، على الرابط:

<https://dar-alifta.org/ar/fatwa/details/12864>

تاريخ المطالعة: 18/5/2026م.

4 - انظر: دار الإفتاء المصرية، الفتاوى الإسلامية (54/ -156).

5 - انظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية: فتوى رقم (8730) بتاريخ 14/8/2025م، على الرابط:

<https://dar-alifta.org/ar/fatwa/details/22044>

تاريخ المطالعة: 18/5/2026م.

6 - انظر: دار الإفتاء المصرية، الفتاوى الإسلامية، (53/ -424).

7 - انظر: المرجع السابق (54/ -20).

8 - انظر: المرجع السابق (54/ -271).

وفيما يلي سأحاول رصد أسباب ذلك، وآثاره، مع تقديم مقترحات لتجاوزه.

أولاً: أسباب إغفال الفتوى للبعد القيمي:

هناك عدة أسباب من شأنها أن تؤدي إلى إغفال البعد القيمي في الفتوى، من أبرزها:

- التركيز على الجزئيات والفروع، دون ربطها بالكليات والمقاصد.
 - ضغط الواقع وتسارع النوازل؛ مما يدفع إلى إجابات سريعة مختصرة.
 - استعجال المستفتين وعدم اهتمامهم بالإحاطة بجوانب الفتوى المتعددة؛ حيث يطلب بعضهم حكماً سريعاً مجرداً مختصراً، دون اهتمام بالتعليل أو التوجيه.
 - تأثر بعض الخطابات الإفتائية بالإطار القانوني الذي يغلب عليه الطابع الإلزامي الجاف.
- ثانياً: الآثار السلبية لإغفال الفتوى للبعد القيمي:

لا شك أن إهمال الفتوى للبعد القيمي له آثار سلبية على الوعي القيمي، من أخطرها:

- تفرغ الفتوى من بعدها التربوي؛ فحين تُقدّم الفتوى مقتصرة على بيان الحلال والحرام تُهمَل وظيفتها في تهذيب السلوك وبناء الضمير؛ فيغيب البعد الإيماني الذي يربط الحكم بمقاصده، ويقوّي الوازع الديني لدى المستفتي.
- إنتاج عقلية الحد الأدنى؛ حيث يعتاد المستفتي البحث عما هو مباح فقط، دون نظر إلى مراتب الفضيلة والكمال، فيضعف السعي إلى الإحسان، ويُستبدل به منطق التخلص من الحرج.
- ضعف استحضار المقاصد، وفقدان القدرة على فهم الحكمة من التشريع؛ ومن ثم يضعف الوعي القيمي.

- تشويه صورة الشريعة؛ حيث تظهر الشريعة وكأنها منظومة أوامر ونواهٍ جامدة، لا رسالة قيمية شاملة، مما ينعكس سلباً على تلقيها، خاصة لدى الأجيال المعاصرة.

- انفصال السلوك عن القيم؛ فقد يلتزم الشخص بالحكم ظاهرياً، لكنه لا يستبطن قيمته، فينتج سلوكاً شكلياً وامتناعاً هشاً يفتقر إلى العمق الأخلاقي والقناعة الذاتية.

ثالثاً: مقترحات لتعزيز دور الفتوى في بناء الوعي القيمي:

يمكن اقتراح مجموعة من الأمور والإجراءات من شأنها أن تعزز دور الفتوى في بناء الوعي

القيمي، من ذلك:



**ومن المقرر أن أحكام الشريعة
إنما شرعت لتحقيق مقاصد
عامة تتعلق بإصلاح الإنسان
ظاهراً وباطناً وتحقيق
مصالحه في الدنيا والآخرة**

- حسن صياغة الفتوى، بحيث تشمل الحكم، والتعليل والتأصيل، وبيان المقاصد والغايات، والإرشاد إلى الأولى والأكمل.

- تفعيل الخطاب المقاصدي بربط الأحكام الجزئية بكليات الشريعة، لتحقيق العدل، وإرساء المساواة، وتعزيز الأمانة، ونشر الرحمة، وحفظ الكرامة.

- الاعتناء بالبعد الإيماني والتربوي من خلال صياغة الفتوى بلغة تُنمّي الوعي، وتستحضر رقابة الله تعالى، وتوجّه السلوك نحو الإحسان، وتعزز تعظيم القيم في النفس.
- مراعاة مراتب الأحكام وعدم الاقتصار على بيان الحلال والحرام، بل بيان المستحب والمكروه ومجالات الورع ولفت نظر المستفتي إليها.
- حسن مراعاة حال المستفتي وظروفه الشخصية ومدى قدرته على الالتزام بالفتوى.
- العناية بترسيخ معايير التمييز بين الصواب والخطأ، والحق والباطل، وتحصين المستفتي من الانحرافات القيمية.
- تأهيل المفتين ونشر الوعي لدى المستفتين؛ حتى يدرك الطرفان أن الفتوى ليست مجرد إجابة قانونية، بل بناءً قيميّ متكامل.
- فتلک الإجراءات ونحوها من شأنها أن تعيد للفتوى البعد المقاصدي والتربوي، الذي يُعدّ ضرورةً منهجية لإحياء دور الفتوى في بناء الفرد والمجتمع على أساسٍ قيمي راسخ.
- وصحيح أن بعض تلك المقترحات ربما يصلح لبعض صور الفتوى دون البعض الآخر؛ لكنها في مجملها تمثل إشارات يُرجى أن يكون لها أثر إيجابي في تعزيز دور الفتوى في بناء الوعي القيمي.



المبحث الرابع: نحو فتوى رشيدة تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي
لا شك أن الفتوى التي نحتاج إليها في عصرنا هي الفتوى التي تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي؛ فهذه الثنائية في وظيفة الفتوى هي التي تجعلها فتوى رشيدة تراعي الدقة في بيان الحكم الشرعي وفق أصوله وقواعده المرعية، مع الوعي بمقاصده ومآلاته وآثاره التي يُراد تحقيقها في سلوك الأفراد، بحيث تؤسس لذوق عام يوافق مقصود الله تعالى ويحقق مقاصد الشريعة العليا، وتؤدي فيه الفتوى دورها باعتبارها خطاباً دينياً يهدف إلى ربط الناس بالشريعة، لا من حيث الامتثال الظاهر فحسب، بل من حيث الوعي بحكمها، والتخلق بقيمها، والانضباط بهديها.

ومن المقرر أن أحكام الشريعة إنما شرعت لتحقيق مقاصد عامة تتعلق بإصلاح الإنسان ظاهراً وباطناً وتحقيق مصالحه في الدنيا والآخرة؛ ومن ثم فإن بيان الحكم الشرعي لا ينفك في حقيقته عن توجيهٍ قيميٍّ يُراد به تهذيب السلوك، وتحقيق معنى العبودية، وإرساء قيم الحق والعدل والرحمة، وإصلاح شؤون الناس في الدنيا والدين.

والله تعالى يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]، ويقول سبحانه على لسان شعيب u: ﴿إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتِطَعْتُ﴾ [سورة هود: 88]، ويقول تعالى في وصف النبي ﷺ: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الأعراف: 157]. فالشريعة كلها تدور حول تحقيق مصالح الناس، تلك المصالح التي لا تتحقق إلا بالوقوف على الحكم والغايات من تشريع الأحكام، ومعرفة مقاصدها وما تؤسس له من قيم ومبادئ سامية.

وفي هذا السياق يقول ابن القيم عبارته التي سبقت الإشارة إليها: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»⁽¹⁾.

وأكد الشاطبي هذا المعنى؛ حيث قرر «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً»⁽²⁾، وأن التكليف لا يُقصد به مجرد الامتثال الظاهري، بل تحقيق معاني العبودية،

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (11/3).

2 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (6/2).

قال: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق»⁽¹⁾. وذكر المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية التي ترجع إليها جميع التكاليف والأحكام الشرعية.

وقال الطاهر بن عاشور: «أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضرر والفساد عنها»⁽²⁾.

ومن هنا فإن الفتوى في صورتها المثلى الرشيدة لا تقتصر على الجواب المباشر المقتصر على بيان حكم الفعل من حيث الحل والحرمة، بل تمتد لتُحيط المستفتي بسياج من التوجيه الذي يربطه بمقاصد الشريعة، ويُشعره بهيبة الحكم الشرعي وحكمته، ويجلّي له صدى الحكم في واقعه ومستقبله، ويحقق ما ترنو إليه الشريعة من تحقيق المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها.

ولكي تقوم الفتوى بهذا الدور الجليل في سياق فقه العصر وتحدياته وتقلباته لابد أن تراعي جملة من الضوابط التي تضبط مسارها، وتضمن قيامها بوظيفتها المركبة على الوجه الأمثل.

وفيما يلي أذكر ضوابط الفتوى الرشيدة التي تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي، وهي:

- أولاً: مراعاة المقاصد الشرعية.

- ثانياً: مراعاة الواقع واعتبار الأعراف والذوق العام.

- ثالثاً: اعتبار المآلات.

- رابعاً: مراعاة التيسير ورفع الحرج.

- خامساً: الموازنة بين المصالح والمفاسد ورعاية الأولويات.

- سادساً: مراعاة أن يكون الإفتاء مؤسسياً أو جماعياً.

- سابعاً: حسن عرض الفتوى ومخاطبة المستفتي.

أولاً: مراعاة المقاصد الشرعية:

مقاصد الشريعة - كما عرّفها الطاهر بن عاشور - هي: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في

1 - المرجع السابق، (2/ 8).

2 - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1425هـ/ 2004م)، (3/ 391).



**ومراعاة المقاصد في الفتوى
تقتضي أن تُبنى على استحضار
ما يحققه الحكم من مصالح،
وما يدرؤه من مفسد، لا سيما
في بُعديها القيمي والسلوكي**

جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»⁽¹⁾.

ويمكن أن يُقال بعبارة وجيزة: إنها المعاني والحكم التي تغياها الشارع من تشريعاته لتحقيق مصالح العباد⁽²⁾.

والشريعة جاءت - كما سبقت الإشارة - لتحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة،

وما من حكم إلا له مقصد شرع من أجله.

ويمثل النظر المقاصدي الإطار العام للأحكام الشرعية، وهو الذي يضمن تحقيق التوازن في الفتوى بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي لدى المستفتي؛ إذ يُخرج الفتوى من دائرة التجريد إلى فضاء الحكمة والغاية.

ومراعاة المقاصد في الفتوى تقتضي أن تُبنى على استحضار ما يحققه الحكم من مصالح، وما يدرؤه من مفسد، لا سيما في بعدها القيمي والسلوكي.

ومن هنا فإن على المفتي ألا يقتصر على بيان الحكم في ذاته مجرداً، بل يربطه بمقاصده، بما يُسهم في بناء وعي المستفتي بحُكم الشريعة، ويعزز امتثاله بها عن بصيرة.

ثانياً: مراعاة الواقع واعتبار الأعراف والذوق العام:

الواقع - كما عرّفه المعاصرون - هو «ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين»⁽³⁾، أو هو «الوجود الخارجي الحقيقي الذي يمكن أن يكون محققاً للوجودات الأخرى الذهنية واللسانية والمكتوبة»⁽⁴⁾.

1 - المرجع السابق، (3/ 165).

2 - انظر: رياض منصور الخلفي، «المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية»، بحث بمجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، 1425هـ/2004م، ص(8)، وهشام العربي، التيسير في المعاملات المالية «دراسة نظرية تطبيقية مقارنة بين الفقه الحنفي والفقه الجنبلي»، ط1 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1433هـ/2012م)، ص(247).

3 - صديق حسن خان، أبجد العلوم، ط1 (دار ابن حزم، 1423هـ/2002م)، ص(217).

4 - ابن بَيَّه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص(11).

ومن تعريفاته الجيدة: أنه «السياق التاريخي الذي يعيش فيه مجتمع ما، ويندرج في ذلك الزمان والمكان والبنية التحتية والبنية الفوقية ومختلف فئات المجتمع ومؤسساته المعنوية والمادية»⁽¹⁾.

ولا إفتاء بغير إحاطة بالواقع. قال ابن عقيل: «فمتى لم يكن الفقيه ملاحظاً لأحوال الناس عارفاً لهم؛ وضع الفتيا في غير موضعها»⁽²⁾.

وقال ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً»⁽³⁾.

وقال في سياق حديثه عن فتيا الفاسق: «وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والقدرة والعجز؛ فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم»⁽⁴⁾.

وذكر القاضي أبو يعلى من الحنابلة عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه - يعني للفتيا - حتى يكون فيه خمس خصال: أما أولها: أن تكون له نية، فإنه إن لم تكن له نية لم يكن على كلامه نور، ولم يكن عليه نور. وأما الثانية: فيكون له حلم ووقار وسكينة. وأما الثالثة: فيكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته. وأما الرابعة: فالكفاية، وإلا مَضَعَهُ الناس. والخامسة: فمعرفة الناس»⁽⁵⁾.

فمعرفة الناس هي المعرفة بالواقع ومجرياته وأحواله وملابساته وظروفه، وفهمه فهماً دقيقاً.

1 - حمادي ذويب، جبل الأصول والواقع، ط1 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009م)، ص(21).

2 - علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 1999م)، (5/ 463).

3 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (1/ 69).

4 - المرجع السابق (4/ 169).

5 - محمد بن الحسين أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، بتحقيق د/ أحمد سير المباركي، ط3 (دن، 1993م)، (5/ 1599).

وعلق ابن القيم على كلام أحمد السابق بقوله: «وأما قوله: «الخامسة معرفة الناس» فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم... فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله»⁽¹⁾.

فالإفتاء من غير فهم للواقع ودون استيعاب لمحل التطبيق ومع جهل بأحوال الناس وظروف حياتهم، يخدش صلاحية الشريعة المقررة لكل زمان ومكان، وينتج عنه تطبيق غير سليم للحكم، وتنزيل غير سديد له، ويؤدي إلى أحكام غير ملائمة ولا محققة لمقاصد الشريعة.

ومراعاة الواقع تقتضي مراعاة تغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، أو ما يسمى بجهات تغير الفتوى الأربع. وهو باب واسع تتواءم به الفتوى مع تلك المتغيرات؛ لتكون محققة لمناط الحكم. كما تقتضي أيضًا اعتبار الأعراف السائدة والذوق العام بوصفه معبرًا عن القيم المستقرة في المجتمع، وقد قرر الإمام القرافي «أن إجراء الأحكام التي مدرکہا العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»⁽²⁾.

وذلك شريطة أن تكون تلك الأعراف صحيحة لا تخالف نصًا من نصوص الشريعة، ولا تفوت مصلحة معتبرة، ولا تجلب مفسدة راجحة. أما الأعراف الفاسدة مما كان مخالفًا لنص، أو جالبًا لضرر، أو دافعًا لمصلحة؛ فلا اعتبار لها⁽³⁾.

ولا شك أن مراعاة الواقع والعرف والذوق العام تتأكد بشكل كبير في سياق فقه عصرنا، الذي تعقدت فيه الحوادث، وتشعبت فيه النوازل، واستعصت فيه المشكلات، ودقت فيه الوقائع الطارئة في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والطبية وغير ذلك⁽⁴⁾.

وهذا يحقق للفتوى الجمع المطلوب بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي.

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (4/ 157).

2 - أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، عناية عبدالفتاح أبو غدة، ط2 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ/ 1995م)، ص (218).

3 - انظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط7 (الكويت: دار القلم، 1426هـ/ 2005م)، ص (170)، وبدران أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت)، ص (227).

4 - راجع: بشير مولود جعيش، «فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات»، بحث بمجلة المعيار بجامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة - الجزائر، العدد (42) ص (18).



**وكم من حرج لحق الناس
بسبب الفتوى القائمة على
الإسقاط الآلي للأحكام على
كل ما يندرج تحتها من نوازل
جزئية؛ مما يستوجب ضبط
عملية الإفتاء بصورة دقيقة**

ثالثاً: اعتبار المآلات:

أصل المآل في اللغة لا يخرج عن المرجع والعاقبة والمصير والأثر المترتب على الشيء⁽¹⁾. أما اعتبار المآل - باعتباره مصطلحاً معاصراً - فمن أهم تعريفاته: أنه «اعتبار ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيراً أم شراً، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده»⁽²⁾، أو أنه «الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع»⁽³⁾.

واعتبار المآل ثابت بالاستقراء للكثير من نصوص الشريعة، وشهد له استقراء العديد من أدلة الأحكام⁽⁴⁾.

فالقرآن الكريم فيه العديد من الآيات التي جاءت بتعليل الأحكام بما تؤول إليه مع بيان العاقبة والجزاء لترسي مبدأ اعتبار المآل.

من ذلك قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَ لَكُمْ تَسْأَلُونَ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: 101]. فنهى الله سبحانه عباده المؤمنين عن السؤال عما سكت عنه والتنطع في ذلك؛ لئلا يؤول الأمر إلى التضييق عليهم. كما أن فيها النهي أيضاً عن السؤال عما قد يسوء الإنسان إذا عرفه مما لا يترتب عليه عمل؛ فيؤول أمره إلى الحزن والألم⁽⁵⁾.

1 - راجع: ابن منظور، لسان العرب، (32 / 11) مادة (أول)، والفيومي، المصباح المنير، (29 / 1) مادة (أول)، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (50 / 1) مادة (أول). وراجع كذلك: وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ط2 (الرياض: دار التدمرية، 1430هـ/2009م)، (30 / 1).

2 - عمر جدية، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، ط1 (بيروت: دار ابن حزم، 1430هـ/2010م)، ص(36).

3 - الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (37 / 1).

4 - راجع: بشير مولود جحيش، «فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات»، مجلة المعيار بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، العدد (42) ص(22).

5 - راجع: علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، تحقيق كمال بسيوني زغلول، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ)، ص(213-214)، =

ومن ذلك أيضاً: قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 179]. قال الشوكاني: «جعل القصاص الذي هو موتٌ حياةً، باعتبار ما يؤول إليه من ارتداد الناس عن قتل بعضهم بعضاً، إبقاءً على أنفسهم واستدامة لحياتهم، وجعل هذا الخطاب موجهاً إلى أولي الألباب؛ لأنهم هم الذين ينظرون في العواقب ويتحامون ما فيه الضرر الآجل»⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: 108]. فحرّم سبحانه سبَّ آلهة المشركين؛ لئلا يتخذ ذريعة إلى أن يسبُّوا الله تعالى؛ نظراً إلى المال.

قال أبو بكر بن العربي: «فمنع الله تعالى في كتابه أحداً أن يفعل فعلاً جائزاً يؤدي إلى محذور؛ ولأجل هذا تعلق علماؤنا بهذه الآية في سد الذرائع، وهو كل عقد جائز في الظاهر يؤول، أو يمكن أن يتوصل به إلى محذور»⁽²⁾.

ونجد أيضاً مبدأ اعتبار المال في العديد من نصوص السنة النبوية المشرفة.

من ذلك: قوله ﷺ: (لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا)⁽³⁾. وهذا لما يكون بين الضرائر من الغيرة؛ فيؤول الأمر إلى قطع الأرحام. قال ابن القيم: «لأن ذلك ذريعة إلى القطيعة المحرمة، كما علل به النبي ﷺ»⁽⁴⁾. وهو يشير إلى قول النبي ﷺ - وقد وقع في بعض الروايات: (إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ)⁽⁵⁾.

ومنه: قوله ﷺ لعائشة: (لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ؛ لَنَقَضْتُ الْكُعْبَةَ، وَلَجَعَلْتُهَا عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ؛ فَإِنْ قُرِئَ حِينَ بَلَّتِ الْبَيْتَ اسْتَقْصَرْتُ، وَلَجَعَلْتُ لَهَا خُلْفًا)⁽⁶⁾. فقد كان امتناعه ﷺ

ومقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق د/ عبدالله شحاتة، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ)، (1/ 508-509).

1 - محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ط1 (دمشق: دار ابن كثير، بيروت: دار الكلم الطيب، 1414هـ)، (1/ 203).

2 - أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، (2/ 265).

3 - رواه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمته، رقم (5109)، ومسلم في صحيحه: كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم (1408) من حديث أبي هريرة.

4 - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (112/3).

5 - رواها الطبراني في المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، ط2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، (11/ 337) رقم (11931)، وذكرها ضياء الدين المقدسي في الأحاديث المختارة، تحقيق د/ عبدالمجيد بن عبدالله بن دهب، ط3 (بيروت: دار خضر، 1420هـ/ 2000م)، (12/ 118)، ورواها ابن حبان في صحيحه، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ/ 1993م)، (3/ 77) رقم (2014) بلفظ: (إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ).

6 - رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، رقم=

مردده إلى استحضاره لواقع الحال الذي عليه الناس، وما يمكن أن يؤول إليه من مآل غير محمود بالاستهانة بالبيت الحرام والتجرؤ عليه⁽¹⁾.

وقد ترجم البخاري لهذا الحديث في كتاب العلم من صحيحه بقوله: «باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه»⁽²⁾. قال ابن حجر العسقلاني: «وفي الحديث معنى ما ترجم له؛ لأن قريشاً كانت تعظم أمر الكعبة جداً فخشي ﷺ أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام أنه غيّر بناءها لينفرد بالفخر عليهم في ذلك. ويستفاد منه ترك المصلحة: لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر؛ خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً»⁽³⁾.

ومنه أيضاً: حديث بول الأعرابي في المسجد الذي رواه الشيخان عن جماعة من الصحابة (أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالٌ فِي الْمَسْجِدِ فَتَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقْعُوا بِهِ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ أَوْ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ)⁽⁴⁾. ففي هذا الحديث راعى النبي ﷺ كثيراً من المآلات والعواقب التي يمكن أن تترتب في حال ما إذا قطع الأعرابي بوله في المسجد؛ ولذلك أمر ﷺ صحابته بعدم القيام بذلك⁽⁵⁾.

والأحاديث في ذلك كثيرة.

وكما يقول ابن القيم: «والعاقل الكئس دائماً ينظر إلى الغايات من وراء ستور مبادئها»⁽⁶⁾.

ومن هنا كان اعتبار المآل أحد أسس الإفتاء المنضبط، ولا يكتمل النظر في الفتوى إلا

(126)، وفي كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، رقم (1586)، ومسلم في صحيحه: كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم (1333) من حديث عائشة ؓ، واللفظ لمسلم. والمراد بقوله: (ولجعلت لها خُلُقًا) أي يجعل لها باين.

1 - انظر: يوسف حميتو، مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق، ط1 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012م)، ص(46).

2 - صحيح البخاري: كتاب العلم، (37/1).

3 - أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، وتصحيح محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، (1/225).

4 - رواه البخاري في كتاب الأدب من صحيحه، باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا، وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، رقم (6128)، ومسلم في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، وأن الأرض تطهر بالماء من غير حاجة إلى حضرها، رقم (284، 285).

5 - انظر: جديدة، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، ص(89)، وراجع: يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، (3/191).

6 - محمد بن أبي بكر بن القيم، الفوائد، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1393هـ/1973م)، ص(137).



وكم من حرج لحق الناس بسبب الفتوى القائمة على الإسقاط الآلي للأحكام على كل ما يندرج تحتها من نوازل جزئية

باستحضار ما تؤول إليه من آثار في سلوك
الأفراد والوعي الجمعي للمجتمع وصياغة
الذوق العام.

فالمفتي حين يفتي عليه أن يُقَدَّر مآلات
الأفعال التي هي محل فتواه، وأن ينظر
في عواقبها وآثارها، وألا يعتبر أن مهمته
تنحصر في نقل الحكم الشرعي المنصوص
عليه أو المستنبط، بل إن مهمته أن يفتي

في الواقعة ويستحضر مآل فتواه، وأن يصدر الفتوى وهو ناظر إلى آثارها؛ وإلا فهو مقصر⁽¹⁾.

وكم من حرج لحق الناس بسبب الفتوى القائمة على الإسقاط الآلي للأحكام على كل ما
يندرج تحتها من نوازل جزئية؛ مما يستوجب ضبط عملية الإفتاء بصورة دقيقة.

ذلك أن الإفتاء الصحيح المنضبط لا يكفي فيه تحقق مناطات الأحكام في أنواع ومشخصات
الوقائع بصورة نظرية فحسب، بل لابد من التأكد من أن هذا التطبيق للحكم مؤدٍ للمقصد
الشرعي، وليست له أية تداعيات أخرى ضارة، أي لابد من النظر في أيلولة هذا التنزيل، الذي
ينبغي أن يكون أثره المصلحة أرجح من ضرره؛ إذ لا يصح أن تكون مهمة المفتي محصورة في تنزيل
الحكم الشرعي على المستفتي تنزيلاً آلياً مجرداً عن أي اعتبار لمآلاته⁽²⁾.

يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقةً أو
مخالفةً؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو
بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب، أو
لمفسدة تُدرا، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه
أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية،
فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً
من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى

1 - انظر: المعماري: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية»، ص (277).

2 - انظر: المرجع السابق، (494/3).

استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغيب، جارٍ على مقاصد الشريعة⁽¹⁾. ومن هنا فإن الفتوى كما تراعي الواقع والأعراف السائدة؛ فلا بد أن تنظر أيضًا للمتوقع والمآلات والأثر المستقبلي؛ لأن تطبيق الأحكام في الواقع يفرض ما يفرض من تداعيات وتحديات واستجابات لا يجوز أن تكون خارج تقدير المفتي واعتباره، وكل تقصير في ذلك أو سهو يجر إلى أضرار وعواقب وخيمة⁽²⁾.

ولاعتبار المآلات أثر واضح في تعزيز دور الفتوى في بناء الوعي القيمي؛ فإن المفتي حين يراعي مآل فتواه؛ فإنه لا يقتصر فيها على بيان الحكم الشرعي في صورته التجريدية، وإنما ينظر كذلك إلى ما قد يترتب على الفتوى من آثار سلوكية واجتماعية وقيمية في واقع الناس. فالمفتي الرشيد يستحضر أثر فتواه في ترسيخ قيم الرحمة، والعدل، والمسؤولية، والتماسك المجتمعي، ويتجنب ما قد يفضي إلى إثارة التعصب، أو نشر الكراهية، أو إضعاف الثقة بأحكام الشريعة ومقاصدها؛ ومن ثمَّ يسهم اعتبار المآلات في تحويل الفتوى من مجرد جواب فقهيٍّ آنِيٍّ إلى خطابٍ إصلاحيٍّ تربويٍّ يوجِّه السلوك، ويهذب الوعي، ويُنبِّي لدى الأفراد القدرة على فهم مقاصد الشريعة وجَكمِها، بما يعزز حضور القيم الإسلامية في حياة الناس وتعاملاتهم.

رابعًا: مراعاة التيسير ورفع الحرج:

التيسير في اللغة يدور معناه حول التسهيل والتخفيف والتوسعة والبعد عن الضيق والحرج⁽³⁾. ولا يخرج معناه في الشريعة عن المعنى اللغوي، وهو كون الأمر يمكن امتثاله دون حرج أو مشقة⁽⁴⁾.

والتيسير بهذا المعنى مبدأ من مبادئ الشريعة؛ فمن المتفق عليه أن الشريعة الإسلامية بُنيت

1 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (4/ 194-195).

2 - انظر: الحسن قايدة، الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل»، بحث بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمفغيرات بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة 1437هـ/ 2015م (3/ 276).

3 - راجع: ابن منظور، لسان العرب، (5/ 295-298)، مادة (يسر)، ومجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م)، (2/ 161-163)، باب الرأ، فصل الهاء، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (2/ 1656-1657)، مادة (يسر).

4 - انظر: عبد الرحمن بن صالح آل عبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ط1 (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1423هـ/ 2003م)، (1/ 44).

- ضمن ما بُنيت عليه - على التيسير ورفع الحرج؛ وذلك لأنها الشريعة العامة لكل الناس، في كل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة؛ فلا يليق بها إلا التخفيف والتيسير، ورفع الأصار والأغلال التي عاقب الله بها الأمم السابقة بظلمهم وبغيهم⁽¹⁾.

ولهذا زخرت النصوص الشرعية بما يدل على هذا المعنى، فقال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: 78]، وقال سبحانه مؤكِّدًا هذا المعنى في موضع آخر: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة المائدة: 6]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: 185]، وقال عزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة: 286]. فهذه الآيات - وغيرها كثير - تدل على أن الشريعة الإسلامية جاءت بالتيسير ورفع الحرج عن الناس⁽²⁾.

كما أكد النبي ﷺ هذا المعنى في كثير من أحاديثه⁽³⁾، فقال ﷺ: (بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ)⁽⁴⁾. وقال ﷺ: (إِنْ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ، إِنْ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ)⁽⁵⁾. وعنه ﷺ قال: (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِتًّا وَلَا مُتَعَنِتًّا، وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيسِّرًا)⁽⁶⁾. وقال موجِّهاً ومعلِّماً لأصحابه: (يسِّروا ولا تعسِّروا)⁽⁷⁾.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: (ما خيَّرَ رسولُ الله ﷺ بين أمرين؛ إلا اختار أيسرهما ما لم

1 - انظر: العربي، التيسير في المعاملات المالية، ص(49).

2 - انظر: المرجع السابق، ص(50).

3 - انظر: المرجع السابق، ص(50-53).

4 - رواه أحمد في مسنده (266/5)، والطبراني في المعجم الكبير (216/8، 222) من حديث أبي أمامة، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (279/5): «رواه أحمد والطبراني، وفيه علي بن يزيد الألهماني، وهو ضعيف». وقال العجلوني في كشف الخفاء، تحقيق أحمد القلاش، ط4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ)، (1/251): «رواه الدلمي عن عائشة في حديث الحبشة ولعهم ونظر عائشة إليهم، بلفظ: (لتعلم زفر أن في ديننا فسحة، وإني بعثت بالحنيفية السمحة)، ورواه أحمد بسند حسن عن عائشة أنها قالت: قال رسول الله ﷺ يومئذ: (ليعلم زفر أنني أرسلت بالحنيفية السمحة)، وفي الباب عن أبي أمامة وجابر وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم».

5 - رواه أحمد (479/3) من حديث الأعرابي، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (61/1): «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح». وبنحوه أخرجه الطبراني في المعجم الصغير، تحقيق محمد شكور محمود الحاج، ط1 (بيروت: المكتب الإسلامي، الأردن: دار عمار، 1405هـ/1985م)، (2/223، رقم 1066) من حديث أنس، وقال: «لم يروه عن قتادة إلا سلام، تفرد به إسماعيل بن يزيد». وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (60/1): «تفرد به إسماعيل بن يزيد».

6 - رواه مسلم في الطلاق، باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالنية، رقم (1478) من حديث جابر بن عبد الله k.

7 - رواه البخاري في العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم، رقم (69)، وفي الأدب، باب قول النبي ﷺ: (يسروا ولا تعسروا)، وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، رقم (6125)، ورواه مسلم في الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم (1734) من حديث أنس مرفوعاً.



ومدار الشريعة على أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفسد وتقليلها

يكن إثماً⁽¹⁾.

والأحاديث الدالة على ذلك أكثر من أن تحصى، حتى قال الشاطبي: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»⁽²⁾. كذلك فإن من القواعد الفقهية الكلية التي اتفق عليها جماهير المسلمين سلفاً وخلفاً: أن «المشقة تجلب التيسير»⁽³⁾. وقد ذكر غير

واحد من أهل العلم أن جميع مسائل الفقه ترجع إلى خمس قواعد، هذه إحداها⁽⁴⁾.

فالتيسير أحد المبادئ التي تقوم عليها الشريعة كلها، وأحد الأسس التي يقوم عليها الإفتاء المنضبط والفتوى الرشيدة؛ حيث ينبغي على المفتي أن يحذر من أن يوقع الناس في حرج ومشقة، وعليه أن ينظر في مآلات فتاواه؛ فإذا رآها تجنح إلى إيقاع الناس في العسر والحرج؛ فعليه أن يختار من أقوال المجتهدين ما يخفف عنهم، وإن كان على خلاف مذهبه⁽⁵⁾.

وذكر الدهلوي أنه ينبغي للمفتي أن يفتي الناس بما هو أسهل عليهم، وأن يأخذ بالأيسر في حق غيره، خصوصاً في حق الضعفاء⁽⁶⁾.

وكل ما أدى إلى رفع حرج ومشقة وضيق عن الناس، أو تلبية ضرورة من ضرورات الحياة، أو حاجة من حاجاتها، أو تحقيق مصلحة معتبرة لجماعة المسلمين، أو مراعاة مآل مما يصلح شأنهم في مستقبل حالهم، أو يكون مما عمت به البلوى وظهر وانتشر بين الناس، أو ما يعتبر

1 - رواه البخاري في صحيحه: كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، رقم (3560)، وفي الأدب، باب قول النبي ﷺ: (يسروا)، رقم (6126)، ومسلم في كتاب الفضائل من صحيحه، باب مبادئه ﷺ للأئام، رقم (2327).

2 - الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (1/340).

3 - راجع في هذه القاعدة: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م)، ص(76، وما بعدها)، وزين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1999م)، ص(64، وما بعدها)، ومحمد بن بهادر الزركشي، المنشور في القواعد، ط2 (وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ/1985م)، (3/169)، وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتقديم ابنه الأستاذ/ مصطفى الزرقا، ومراجعة د/ عبدالستار أبو غدة، ط2 (دمشق: دار القلم، 1409هـ/1989م)، ص(157).

4 - وهذه القواعد الخمس هي: «الأمور بمقاصدها»، و«اليقين لا يزول بالشك»، و«المشقة تجلب التيسير»، و«الضرر يزال»، و«العادة محكمة». راجع مثلاً: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص(7-8).

5 - انظر: علام، نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي، ص(113).

6 - ولي الله الدهلوي، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، دت)، ص(29).

فيه العرفُ الصحيحُ السائدُ لدى جماعة من الناس - فهو تيسيرٌ معتبرٌ في الشريعة⁽¹⁾. ومن التيسير في الإفتاء العمل على جعل المكلفين متبعين لقولٍ معتبرٍ في الفقه الإسلامي؛ فذلك خير من إيقاعهم في الفسق والخروج عن أحكام الشريعة، أو تركهم للدين بالكلية. وليس هذا من قبيل تتبع الرخص المنهي عنه؛ فالمفتي يسعى لإحداث آلية شرعية للتعامل مع التراث الفقهي الواسع؛ بحيث لا يخرج عنه، ولا يكون في الوقت نفسه عائقاً على المسلم المعاصر، وذلك من خلال تصحيح أعمال المكلفين ما أمكن - كما سبقت الإشارة⁽²⁾.

قال ابن حجر الهيتمي: «من ارتكب ما اختُلف في حرمة من غير تقليد أثم بترك تعلُّم أمكنه، وكذا بالفعل إن كان مما لا يعذر أحد بجهله لمزيد شهرته، قيل: وكذا إن علم أنه قيل بتحريمه لا إن جهل؛ لأنه إذا خفي على بعض المجتهدين فعله أولى، أما إذا عجز عن التعلُّم ولو لنقله، أو اضطرارٍ إلى تحصيل ما يسد رمقه، أو رمق مُموَّنه فيرتفع تكليفه كما قبل ورود الشرع. قاله المصنف (أي: النووي) كابن الصلاح. ومن أدى عبادةً مختلفاً في صحتها من غير تقليدٍ للقائل بها لزمه إعادتها؛ لأن إقدامه على فعلها عبث، وبه يُعلم أنه حال تلبسه بها عالم بفسادها؛ إذ لا يكون عابثاً إلا حينئذ؛ فخرج من مس فرجه فندسي وصلّى؛ فله تقليد أبي حنيفة في إسقاط القضاء إن كان مذهبه صحة صلاته مع عدم تقليده له عندها، وإلا فهو عابث عنده أيضاً، وكذا لمن أقدم معتقداً صحتها على مذهبه جهلاً، وقد عذر به»⁽³⁾.

وقال الشاطبي: «وفي الحديث: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا؛ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ)، ثم قال: (فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْهَا). وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه؛ ولذلك يقع فيه الميراث، ويثبت النسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام، وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة؛ وإلا كان في حكم الزنا، وليس في حكمه باتفاق؛ فالنكاح المختلف فيه قد يُرَاعَى فيه الخلاف؛ فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاةً لما يقتضيه بالدخول من الأمور التي تُرَجِّح جانب التصحيح. وهذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي

1 - العربي، التيسير في المعاملات المالية، ص (577).

2 - انظر: علام، نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي، ص (118).

3 - ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، (10/ 113).

مفسدة مقتضى النهي أو تزيد، ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌّ مرجح تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران: نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهذا يقتضي الإبطال. ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخل مداخل أهل الإسلام، ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله، وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ...﴾ الآية [سورة النساء: 17]. وقالوا: إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل، فجرى عليه حكم الجاهل، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح؛ فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذا ذاك لا نظر في المسألة، مع أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل، وهو المطلوب»⁽¹⁾.

وفي حاشية ابن عابدين: «وقال أيضاً - أي الشرنبلالي -: إن له التقليد بعد العمل، كما إذا صلى ظاناً صحته على مذهبه، ثم تبين بطلانها في مذهبه، وصحتها على مذهب غيره؛ فله تقليده، ويجتزئ بتلك الصلاة على ما قال في البزازية: إنه روي عن أبي يوسف أنه صلى الجمعة مغتسلاً من الحمّام، ثم أخبر بفأرة ميتة في بئر الحمّام؛ فقال: نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: «إذا بَلَغَ الماءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبْتًا»»⁽²⁾.

ونقل علوي السقاف: أن «العامي إذا وافق فعله مذهب إمامٍ يصح تقليده صح فعله، وإن لم يقلده؛ توسعة على عباد الله تعالى»⁽³⁾.

فهذه النقول وغيرها تؤكد أن تصحيح تصرفات المسلمين مطلوب ما أمكن ذلك، وأن على المفتي أن يستلهم منهج الشرع في التعامل مع الضرورات العامة والحاجات التي تُنزّل منزلة الضرورات في إفتائه في مسائل الخلاف الفقهي التي تقع للناس؛ فالشرع الشريف جاء

1 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (4/ 204-205).

2 - محمد أمين بن عابدين، حاشية ابن عابدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/1992م)، (1/ 75).

3 - علوي السقاف، مختصر الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية، ضمن مجموعة سبعة كتب مفيدة (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ت)، ص (91).



رحمةً للناس ورفعاً للرجح عنهم ومحققاً لمصالحهم⁽¹⁾.

ولا شك أن مراعاة التيسير في الفتوى تُسهم إسهاماً كبيراً في تعزيز دور الفتوى في بناء الوعي القيمي؛ لأنها تُظهر سماحة الشريعة ورحمتها بالناس، وتُرسّخ في نفوسهم أن التكليف الشرعي قائم على التيسير ورفع الرجح، لا على التعسير والتنفير والتشديد. فحين يراعي المفتي أحوال الناس وظروفهم، ويختار من الأقوال والاجتهادات المعتبرة ما يحقق

إجراء الموازنات بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح المتعددة، والجمع بينها ما أمكن، وتقديم أعلها عند التزام، ودفع المفاسد كلها، وارتكاب أخفها عند التعارض، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح- من أهم وأدق أسس الإفتاء المنضبط

مقصد التيسير ورفع الرجح؛ فإنه يُنبئ لدى المستفتين قيم الاعتدال والرحمة والتوازن وحسن الظن بالشريعة، ويُبعدهم عن الغلو والتشدد اللذين قد يؤديان إلى النفور من الالتزام بأحكام الشريعة، أو اضطراب الفهم للأحكام ومقاصدها.

كما أن الفتوى المبنية على التيسير تُعزّز الوعي بمقاصد الشريعة القائمة على حفظ مصالح الناس والتخفيف عنهم، فتتحول الفتوى بذلك إلى وسيلة تربوية تُسهم في بناء شخصية متوازنة، تدرك أن الالتزام بأحكام الشريعة لا ينفصل عن الرحمة والواقعية ومراعاة أحوال المكلفين وعدم إيقاعهم في المشقة والرجح.

خامساً: الموازنة بين المصالح والمفاسد ورعاية الأولويات:

من معالم المنهجية الإفتائية الصحيحة وضوابط الفتوى الرشيدة الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ ذلك أن المقصد من الفتوى ومن الشريعة كلها هو تحقيق المصالح ودرء المفاسد؛ فإن الله سبحانه وتعالى ما شرع الشرائع إلا لتحقيق المصالح، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107] - كما سبقت الإشارة.

وسبق أيضاً قول الطاهر بن عاشور: «أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر

1 - انظر: العربي، الخلاف الفقهي أسبابه والقواعد الحاكمة له، ص (82-81).

الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضر والفساد عنها»⁽¹⁾. وهذا هو ما عبر عنه الفقهاء بحفظ الضروريات الخمس.

قال الغزالي: «مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»⁽²⁾.

ولما كانت المصلحة لا تكاد تخلو من شائبة مفسدة، ولا تكاد تخلو مفسدة من وجه مصلحة؛ فلا يوجد خيرٌ خالص ولا شرٌّ محض؛ كانت ضرورة الموازنة بين المصالح والمفاسد⁽³⁾.

قال العز بن عبد السلام: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المأكَل والمشرب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنَصَبٍ مقترنٍ بها، أو سابقٍ، أو لاحقٍ، وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاقٌّ على معظم الخلق لا يُنال إلا بكدٍ وتعَبٍ، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها»⁽⁴⁾.

«وقد تختلط المصالح والمفاسد فيعرفان بالأغلب والأقوى والأشد بالقصد الأول أو بالقصد الثاني، فلا يوجد خير خالص في مقابل شر خالص، قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 216]»⁽⁵⁾.

ومن هنا فإن فقه الموازنات من الأصول الأصيلة التي بُني عليها التشريع الإسلامي، ومقتضاها هو مطلوب الشريعة، الذي أمرت بتطبيقه واعتباره، ومدار الشريعة على أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان المشروع تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما⁽⁶⁾.

1 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/ 391).

2 - أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م)، ص (174).

3 - انظر: المعماري، فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية»، ص (495).

4 - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ/ 1994م)، (1/ 7).

5 - حسن حنفي، من النص إلى الواقع «محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه» الجزء الثاني: بنية النص، ط1 (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 1425هـ/ 2005م)، (2/ 487).

6 - انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1 (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٨هـ)، ص (40)، وأيضاً: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد

ويُعَدُّ فقه الموازنات من أدق أعمال المفتي وأصعبها؛ فهو يساعده عند تعارض المصالح مع بعضها، أو المفسد مع بعضها، أو المصالح مع المفسد على وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، وأن يقدِّم الأولى فالأولى؛ بناءً على معايير شرعية صحيحة؛ فلا يقدِّم المهم على الأهم، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفضول على الفاضل، بل يقدِّم ما حقه التقديم، ويؤخِّر ما حقه التأخير، ولا يكبِّر الصغير، ولا يهوِّن الخطير، بل يضع كل شيء في موضعه بالقسطاس المستقيم، بلا طغيان ولا إفسار⁽¹⁾.

ففقه الموازنات هو الطريق لإدراك الأولويات؛ لأن المفتي إذا راعى تلك الموازنات بين المصالح والمفاسد؛ فطريقه حتمًا إلى رعاية الأولويات.

وذلك أن فقه الموازنات قائم على الأصول الكلية التي بينها الشريعة، ويبقى النظر في جزئياتها وردّها إلى كلياتها، وتقابل الكليات والجزئيات والموازنة بينهما، وتقديم الكلي على الجزئي، حسب ما هو مقرر في فقه الأولويات، وكذلك تقابل الجزئيات بعضها مع بعض، والموازنة بينها من خلال تقديم أكثرهما مصلحة، وتأخير أقلهما مصلحة، حسب ما يقرره فقه الأولويات؛ فتقدّم المصلحة الكبيرة على المصلحة الصغيرة، ومصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، والمصلحة الدائمة على العارضة أو المؤقتة، والمصلحة الجوهرية على المصلحة الشكلية، وهكذا⁽²⁾.

وكما تتقابل المصالح عند التنزيل والتطبيق تتقابل أيضًا المفاسد، فإذا كان لابد من ارتكاب إحدى المفسدتين؛ فإن المفتي يستعين هنا بفقه الموازنات؛ حيث يوازن بين المفسدتين من خلال ارتكاب أخفهما ضررًا، وتقديم الأخف مفسدة على الأشد⁽³⁾.

فإجراء الموازنات بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح المتعددة، والجمع بينها ما أمكن، وتقديم أعلاها عند التزاحم، ودفع المفاسد كلها، وارتكاب أخفها عند التعارض، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح - من أهم وأدق أسس الإفتاء المنضبط والفتوى الرشيدة التي تُسهم

بن قاسم النجدي، ط1 (ط: ورثة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، 1423هـ/2002م)، (28/284، 30/193، 234)، وانظر كذلك: جميلة حسن يَلُوت، فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية، ضمن سلسلة كتاب الأمة التي تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية بقطر، العدد (146) ذو القعدة 1432هـ، ص(142-143).

1 - انظر: يَلُوت، فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية، ص(135).

2 - انظر: المعماري، فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية»، ص(496-497).

3 - انظر: المرجع السابق، ص(496).



**ولا شك أن الإفتاء المؤسسي
أو الجماعي يضبط عملية
الإفتاء المستوفي للضوابط،
ويقلل من الفتاوى الشاذة
وافتناءات غير المتخصصين
واقترامهم مجال الإفتاء
دون دراسة وتعمق**

في تعزيز دور الفتوى في بناء الوعي القيمي؛
لأنهما ينقلان الفتوى من النظر الجزئي
المحدود إلى النظر المقاصدي الشامل، الذي
يراعي آثار الأحكام ونتائجها في حياة الأفراد
والمجتمعات.

فالمفتي حين يوازن بين ما يترتب على الفتوى
من مصالح ومفاسد، ويقدم الأهم على المهم،
والأعظم نفعاً على ما دونه، فإنه يُرسِّخ
لدى الناس قيم الحكمة والاعتدال وتحمل
المسؤولية والنظر المتوازن إلى القضايا، بعيداً

عن التسرع أو الجمود الشكلي. كما تُنمِّي هذه الموازنة وتلك الرعاية وعي المستفتين بمراتب
الأعمال والقضايا؛ فلا تشغل المجتمعات بصغائر المسائل على حساب القضايا الكبرى التي
تمس الدين والإنسان والمجتمع.

وبذلك تُسهِّم الفتوى في بناء عقلية رشيدة تدرك مقاصد الشريعة وأولوياتها، وتُحسن ترتيب
الواجبات والمصالح وفق ميزانٍ قيميٍّ منضبط، يحقق الخير العام ويدرك الضرر والفساد.
سادساً: مراعاة أن يكون الإفتاء مؤسسياً أو جماعياً:

من ضوابط الفتوى الرشيدة أيضاً وعلاماتها أن تكون فتوى جماعية أو صادرة عن مؤسسة
إفتائية، تدرك أهمية عملية الإفتاء وخطورتها والدور الذي تؤديه، وتتضافر فيها جهود الفقهاء
والخبراء في جميع المجالات التي يحتاج إليها المفتي؛ لكي تكون فتواه جاريةً على سَنَنِ الإفتاء الرشيد،
مناسبةً للواقع بتعقيدهاته وتداخلاته، جامعةً بين بيان الحكم الشرعي المناسب والمحقق لمقصود
الشارع وبناء الوعي القيمي الذي يؤسس لمجتمع تتجذَّر فيه القيم وتتحول إلى واقع معاش.

والإفتاء الجماعي - أو الاجتهاد الجماعي بصفة عامة - أقرب إلى إصابة الحق وأولى من الإفتاء
الفردى⁽¹⁾. وهو مشروع منذ الصدر الأول؛ حيث كان الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله

1 - انظر: شعبان إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، بحث مقدم لمؤتمر الفتوى وضوابطها الذي نظمه المجمع
الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة سنة 1430 هـ / 2009 م، ص (61-62).

عنه إذا لم يجد في القضية كتاباً ولا سنة يدعو رؤوس المسلمين وعلماءهم فيستشيرهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به⁽¹⁾. وهكذا كان يفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضاً؛ حيث كان يطلب حكم ما يستجد في الكتاب والسنة، فإذا لم يجد ووجد قضاء لأبي بكر فيه أخذ به؛ وإلا جمع رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به.

وكان هذا هو صنيع أكثر الصحابة، كما قال المسيب بن رافع: «كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثر اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا»⁽²⁾.

وهذا الاتجاه الجماعي قد دلّ عليه حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله: الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن، ولم تمض فيه منك سنة، قال: (اجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين - من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد)⁽³⁾.

ولا شك أن الإفتاء المؤسسي أو الجماعي يضبط عملية الإفتاء المستوفي للضوابط، ويقلل من الفتاوى الشاذة واقتناات غير المتخصصين واقتحامهم مجال الإفتاء دون دراسة وتعمق؛ مما يعمل على إحداث بلبلّة واضطراب في المجتمع⁽⁴⁾، ويُسهّم في تعزيز دور الفتوى في بناء الوعي القيّم، بما يتيح من تكامل علمي وتخصصي يعين على إصدار الفتوى بصورة أكثر وعياً وبواقع الناس، وأقرب إلى تحقيق مقاصد الشريعة.

فالفقوى الصادرة عن مؤسسة إفتائية تعتمد التشاور والاجتهاد الجماعي تكون أقرب إلى الاعتدال والانضباط، وأبعد عن التسرع أو التأثر بالأهواء والاتجاهات الفردية؛ مما يعزز ثقة الناس بالفتوى، ويجعلها أكثر قدرة على التأثير الإيجابي في سلوكهم ووعيمهم. كما أن الإفتاء

1 - انظر: سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ/1987م)، المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، رقم (161)، والسنن الكبرى للبيهقي، (10/114).

2 - رواه الدارمي في مقدمة سننه، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، رقم (115).

3 - رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الذهبي، ط1 (دار ابن الجوزي، 1414هـ/1994م)، (2/852-853)، رقم 1611، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل يوسف الغزالي، ط1 (الدمام: دار ابن الجوزي، 1417هـ/1996م)، (1/476)، رقم 519، 2/391، رقم 1154، وعزاه الهيثمي في مجمع الزوائد (1/178) للطبراني الأوسط، وقال: «رجاله موثقون من أهل الصحيح». وضعفه غيره، لكن - كما يقول الشيخ علي حسب الله بحق - معناه صحيح؛ لأنه دعوة إلى الشورى في مهام الأمور، يؤيدها حث القرآن الكريم على ذلك، وعمل الرسول ﷺ وعمل أصحابه من بعده. انظر: علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ط7، القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م، ص(90).

4 - راجع: إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، ص(63-67)، وأيضاً: وهبة الزحيلي، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، بحث مقدم مؤتمر الفتوى وضوابطها الذي نظمه المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة سنة 1430هـ/2009م، ص(14-15).

المؤسسي يراعي الأبعاد الاجتماعية والتربوية والثقافية للقضايا المعاصرة، ويستفيد من خبرات المتخصصين في مختلف المجالات؛ مما يُسهم في ترسيخ قيم الوسطية والمسؤولية والتعايش واحترام النظام العام، وربط الناس بمقاصد الشريعة وغاياتها العليا، لا بمجرد ظواهر الأحكام؛ وبذلك تتحول الفتوى في إطارها المؤسسي إلى خطاب توعوي وإصلاحي متكامل، يُسهم في بناء وعي قيمي رشيد يحفظ استقرار المجتمع ويعزز تماسكه.

سابعاً: حسن عرض الفتوى ومخاطبة المستفتي:

مما لا يمكن إغفاله مما يتصل بتقديم فتوى رشيدة تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي حُسن عرض الفتوى من قبل المفتي، واختيار الأسلوب الأمثل حال مخاطبة المستفتي، بما يراعي حاله وشخصيته، ومستوى فهمه وتعليمه، ومكانته الاجتماعية، ودرجة تدنيته وحرصه على موافقة مراد الله تعالى، دون إفراط أو تفريط، وبما يجمع بين البيان الشرعي والحكمة التربوية؛ بحيث لا يقتصر المفتي على ذكر الحكم مجرداً، وإنما يقدمه بأسلوب يُنبّي القيم، ويهذب السلوك، ويُقرب مقاصد الشريعة إلى النفوس.

فهذا بلا شك من شأنه أن يعين على قبول الحكم الشرعي والعمل به، كما يعمل على ترسيخ القيم الأخلاقية في نفس المستفتي، ويُسهم في تعميق وعيه بأن الشريعة لا تهدف إلى ضبط الظاهر فحسب، بل إلى بناء الإنسان الصالح سلوكاً ووعياً؛ ومن ثمّ تتحول طريقة عرض الفتوى إلى وسيلة تربوية تنمي قيم المسؤولية والاعتدال والتسامح والانضباط والاحترام، وتعزز الثقة بالشريعة وبخطابها الإفتائي بصفة خاصة، وبخطابها الديني بصفة عامة.

ومن المؤكد أن ذلك يتطلب حصافة كبيرة وخبرة حياتية من المفتي، وأن يكون فطناً متيقظاً ذكياً دَيِّناً، جيد الملاحظة، ذا بصيرة وأناة⁽¹⁾، وأن يكون مؤهلاً تأهيلاً جيداً ومناسباً للتعامل مع المستفتين على تنوع مشارهم ومستوياتهم وشخصياتهم.

ولذلك فإن المفتي يحتاج - لإعداده إعداداً جيداً - أن يكون على دراية بجملة من العلوم المساندة، في مقدمتها علم النفس، الذي يعينه على فهم دوافع المستفتين، وتقدير حالاتهم النفسية، واستيعاب اختلاف طبائعهم واستجاباتهم؛ مما يساعده على تنزيل أحكام الشريعة على وقائع المستفتين تنزيلاً رشيداً، يتقيد بثوابت الشريعة، ويحقق مقاصدها، ويراعي في الوقت

1 - راجع في ذلك: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، (2/ 333)، وابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (4/ 176).



لا بد من التأكيد على أهمية تأهيل المفتين وتدريبهم بما يجعلهم قادرين على القيام بذلك الدور الجليل المنوط بالفتوى في ظل مستجدات العصر

نفسه الأبعاد الإنسانية والاجتماعية على تنوعها.

فضلاً عما يمكنه من حسن التواصل، مع سمّت ووقارٍ وقربٍ نفسٍ ومروءة.

وفي هذا الصدد لابد من التأكيد على أهمية تأهيل المفتين وتدريبهم بما يجعلهم قادرين على القيام بذلك الدور الجليل المنوط بالفتوى في ظل مستجدات العصر.

تلك هي ضوابط الفتوى الرشيدة التي

إن روعيت فإنها تكون جامعةً بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي، قائمةً بوظيفتها الأساسية ووظيفتها الاجتماعية، مراعيةً طبيعة العصر وما يتطلبه من خطاب شرعي يوازن بين ضبط الأفعال وتزكية النفوس، ويعيد للفتوى دورها في بناء الإنسان وتشكيل وعيه.

خاتمة البحث:

انتهى البحث إلى عدد من النتائج، أجمالها فيما يلي:

أولاً: أن الفتوى توجيه للسلوك الخاص في واقعة معينة دون إلزام، خلافاً للقضاء الملزم للفصل والضبط، ويتكامل معهما التعليم في بناء الوعي والمعرفة على المدى الطويل بصفة عامة. ثانياً: أن الفتوى توقيع عن الله تعالى وإخباره عن مراده وحكمه، وهي خطاب مركّب لها وظيفة شرعية وأخرى اجتماعية توجيهية.

ثالثاً: أن الوعي القيمي إدراك داخلي لمنظومة الفضائل الدينية والخُلقية والاجتماعية، يتضمن فهمها وتقديرها والاستعداد للالتزام بها.

رابعاً: أن للوعي القيمي مكونات معرفية ووجدانية وسلوكية تتآزر وتتفاعل فيما بينها لتشكّل إدراكاً رشيداً موجّهاً للسلوك.

خامساً: أن الذوق العام أشبه بالأعراف العامة والسلوكيات السائدة والآداب العامة التي يتعارف عليها المجتمع، وتعبر عن قيمه ومبادئه، وتتوارثها الأجيال جيلاً بعد جيل.

سادساً: أن الوعي القيمي هو البنية الداخلية الحاكمة للسلوك، أما الذوق العام فهو تجلّيها الاجتماعي الظاهر، وكل منهما يؤثر في الآخر؛ فصالح الذوق العام مرهون بسلامة الوعي القيمي، كما أن اضطرابه يُعدّ مؤشراً على خلل في ذلك الوعي.

سابعاً: أن الذوق العام هو مقياس حضور الوعي القيمي في المجتمع.

ثامناً: أن الوظيفة الأساسية للفتوى هي تنزيل الحكم الشرعي على واقعة معينة تختلف عن غيرها من الوقائع باختلاف الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

تاسعاً: أن على المفتي أن يسعى إلى تصحيح تصرفات المكلفين ما أمكن ذلك.

عاشراً: أن للفتوى دوراً اجتماعياً وتربوياً لا يقل أهمية عن بيان الحكم الشرعي وتنزيله، وهو بناء الوعي القيمي بما يحقق مقاصد الشريعة في توجيه السلوك الإنساني وضبط حركته في الواقع، وتشكيل ذوق عامٍ راقٍ ومنضبط، وبما يرسخ القيم الدينية والأخلاقية والحضارية، ويصحح المفاهيم المغلوطة والأفكار المنحرفة.

حادي عشر: أن إغفال الفتوى وعدم استحضارها للأبعاد المقاصدية والقيمية والتربوية

أحد الإشكالات في الخطاب الإفتائي المعاصر التي لابد من معالجتها.

ثاني عشر: أننا في عصرنا نحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى فتوى رشيدة متوازنة تجمع بين بيان الحكم الشرعي وبناء الوعي القيمي؛ بحيث تؤدي وظيفتها التشريعية والتربوية في آن واحد. ثالث عشر: أن هناك ضوابط للفتوى الرشيدة تتمثل في مراعاة المقاصد الشرعية، ومراعاة الواقع واعتبار الأعراف والذوق العام، واعتبار المآلات، ومراعاة التيسير ورفع الحرج، والموازنة بين المصالح والمفاسد؛ لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، ورعاية الأولويات، ومراعاة أن يكون الإفتاء مؤسسياً أو جماعياً تتضافر فيها جهود الفقهاء والخبراء، وحسن عرض الفتوى ومخاطبة المستفتي بما يناسبه.

كما خُصّ البحث إلى عدد من التوصيات، أهمها:

ضرورة إدماج البعد القيمي في الفتوى المعاصرة بما يدعم توجيه السلوك والجوانب التربوية والأخلاقية والقيمية، ويعمل على تشكيل ذوق عامٍ راقٍ ومنضبط. ضرورة الاهتمام بتأهيل المفتين تأهيلاً متكاملًا يجمع بين علوم الشريعة والمعارف العامة والثقافة السائدة والعلوم المساندة، مع العناية بالتدريب العملي قبل التصدر لممارسة الإفتاء. ضبط الفتوى الإعلامية وتنظيمها بالتعاون مع المؤسسات الإفتائية، وأن يكون ذلك تحت رقابة الدولة والمؤسسات الوطنية؛ منعاً لإثارة أية فتاوى شاذة أو مغلوطة تثير البلبلة وتشوش على العامة.

مراجع البحث

● القرآن الكريم.

● إبراهيم، محمد يسري. فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلًا وتطبيقًا. (رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر)، ط2، القاهرة: دار اليسر، 1433هـ/ 2012م.

● إسماعيل، شعبان. الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر. بحث مقدم لمؤتمر الفتوى وضوابطها الذي نظمه المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة سنة 1430هـ/ 2009م.

● آل عبد اللطيف، عبدالرحمن بن صالح. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير. (رسالة دكتوراه)، ط1، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1423هـ/ 2003م.

● الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم (إدارة الأبحاث والدراسات الإفتائية). المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية. تقديم مفتي الديار المصرية الدكتور/ شوقي علام، القاهرة: دار الإفتاء المصرية، 1442هـ/ 2021م.

● البابرقي، محمد. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

● البخاري، محمد بن إسماعيل. الأدب المفرد. ط2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1379هـ.

● البخاري، محمد بن إسماعيل. الصحيح. عناية محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

● أبو بكر البزار. مسند البزار (البحر الزخار). تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، وعادل سعد، وصبري عبد الخالق، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1430هـ/ 2009م.

● الهوتي، منصور بن يونس. شرح منتهى الإرادات. ط1، بيروت: عالم الكتب، 1414هـ/ 1993م.

● البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ/ 1994م.

- ابن بَيَّه، عبدالله. تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع. ط4، أبو ظبي: مركز الموطأ، 2018م.
- الترمذي، أبو عيسى. السنن (الجامع الصحيح). تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، ط1، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1382هـ/ 1962م.
- جحيش، بشير مولود. «فقه التنزيل، مفاهيم ومقاربات». بحث بمجلة المعيار بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة - الجزائر، العدد (42) يونيو 2017م.
- جدية، عمر. أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق. (رسالة دكتوراه)، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1430هـ/ 2010م.
- الحاكم، محمد بن عبدالله. المستدرک على الصحيحين. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1990م.
- ابن حبان، محمد. الصحيح. تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ/ 1993م.
- ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، وتصحيح محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- حسب الله، علي. أصول التشريع الإسلامي. ط7، القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م.
- الحسين، وليد بن علي. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي. (رسالة دكتوراه)، ط2، الرياض: دار التدمرية، 1430هـ/ 2009م.
- الحصكفي، علاء الدين. الدر المختار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/ 1992م.
- الحطاب، محمد بن محمد. مواهب الجليل. ط3، بيروت: دار الفكر، 1412هـ/ 1992م.
- ابن حمدان، أحمد. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. تخريج ناصر الدين الألباني، ط1، دمشق: المكتب الإسلامي، 1380هـ.
- حميتو، يوسف، مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق. ط1، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012م.

- ابن حنبل، أحمد. المسند. القاهرة: مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ.
- حنفي، حسن. من النص إلى الواقع «محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه» الجزء الثاني: بنية النص. ط1. القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 1425هـ/ 2005م.
- خان، صديق حسن. أبجد العلوم. ط1، دار ابن حزم، 1423هـ/ 2002م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. الفقيه والمتفقه. تحقيق عادل يوسف العزازي، ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1417هـ/ 1996م.
- خلاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط. دار القلم بالكويت، الطبعة السابعة 1426هـ/ 2005م.
- الخلفي، رياض منصور. «المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية». بحث بمجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، 1425هـ/ 2004م.
- دار الإفتاء المصرية. الفتاوى الإسلامية. طبع دار الإفتاء المصرية بالقاهرة سنة 1431هـ/ 2010م، وسنوات أخرى.
- الدارمي، عبدالله بن عبد الرحمن. السنن. تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ/ 1987م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. السنن. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- الدهلوي، ولي الله. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية، بدون تاريخ.
- ذويب، حمادي. جدل الأصول والواقع. ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009م.
- الزحيلي، وهبة. الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر. بحث مقدم لمؤتمر الفتوى وضوابطها الذي نظمه المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة سنة 1430هـ/ 2009م.
- الزرقا، أحمد. شرح القواعد الفقهية. تصحيح وتقديم ابنه الأستاذ/ مصطفى الزرقا، ومراجعة د/ عبدالستار أبي غدة، ط2، دمشق: دار القلم، 1409هـ/ 1989م.
- الزركشي، محمد بن بهادر. المنشور في القواعد. ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ/ 1985م.

- أبو زهرة، محمد. الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1978 م.
- الزيلعي، عبدالله بن يوسف. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية. ط1، دار الحديث، 1415 هـ / 1995 م.
- السبكي، تقي الدين. فتاوى السبكي. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.
- السرخسي، شمس الأئمة. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1409 هـ / 1989 م.
- السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. الفتاوى السعدية. الرياض: المؤسسة السعيدية، 1983 م.
- السقاف، علوي أحمد. مختصر الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية، ضمن مجموعة سبعة كتب مفيدة. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بدون تاريخ.
- السلامي، محمد المختار. الفتاوى الشاذة وخطرها على المجتمع. بحث بمؤتمر «الفتوى وضوابطها» الذي نظمه المجمع الفقهي الإسلامي سنة 1430 هـ / 2009 م.
- أبو سنة، أحمد فهمي. العرف والعادة في رأي الفقهاء. مطبعة الأزهر سنة 1947 م.
- السيوطي، جلال الدين. الأشباه والنظائر. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403 هـ / 1983 م.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة. بشرح وتعليق الشيخ عبدالله دراز، وضبط وترقيم الأستاذ محمد عبدالله دراز، ط2، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1395 هـ / 1975 م.
- الشدي، فيصل بن عبدالرحمن. «أحكام المحافظة على الذوق العام بين الفقه الإسلامي والنظام السعودي». بحث بمجلة جامعة الطائف للعلوم الإنسانية، العدد (23) ربيع الأول 1442 هـ / أكتوبر 2020 م.
- الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. ط1، دمشق: دار ابن كثير، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٤ هـ.
- صدر الشريعة، عبيدالله بن مسعود. التوضيح، مع شرحه التلويح. مصر: مكتبة صبيح، بدون تاريخ.
- ضياء الدين المقدسي، محمد بن عبدالواحد. الأحاديث المختارة. ط3، تحقيق د/ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، بيروت: دار خضر، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.

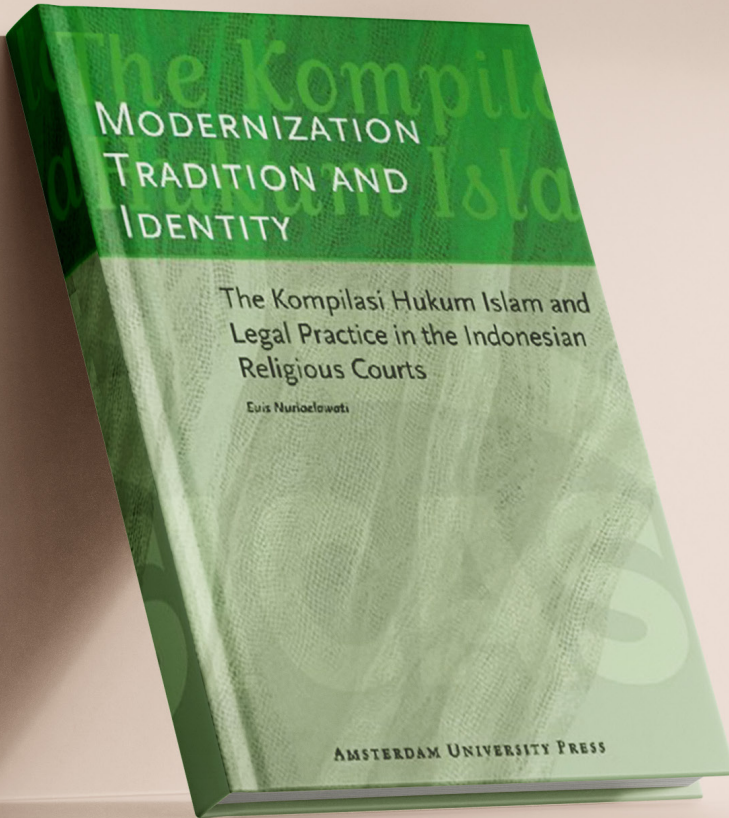
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق طارق عوض الله، وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ/ 1995م.
- الطبراني، أحمد بن سليمان. المعجم الصغير. تحقيق محمد شكور محمود الحاج، ط1، بيروت: المكتب الإسلامي، الأردن: دار عمار، 1405هـ/ 1985م.
- الطبراني، أحمد بن سليمان. المعجم الكبير. تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، ط2، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ.
- الطرابلسي، علاء الدين. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام. دار الفكر، بدون تاريخ.
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية ابن عابدين «رد المحتار على الدر المختار». بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/ 1992م.
- ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- ابن عبد البر، يوسف. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق أبو الأشبال الزهيري، ط1، دار ابن الجوزي، 1414هـ/ 1994م.
- ابن عبدالسلام، عز الدين. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ/ 1994م.
- العجلان، عبدالله بن سليمان. القضاء بالقرائن المعاصرة. ط1، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1427هـ/ 2006م.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. تحقيق أحمد القلاش، ط4، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ.
- ابن العربي، أبو بكر. أحكام القرآن. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- العربي، هشام. التيسير في المعاملات المالية «دراسة نظرية تطبيقية مقارنة بين الفقه الحنفي والفقه الحنبلي». (رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة)، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1433هـ/ 2012م.

- العربي، هشام. الخلاف الفقهي أسبابه والقواعد الحاكمة له. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1446هـ/ 2024م.
- ابن عقيل، علي. الواضح في أصول الفقه. تحقيق د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 1999م.
- العوا، عادل. العمدة في فلسفة القيم. ط1، دمشق دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986م.
- أبو العينين، بدران. أصول الفقه الإسلامي. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، بدون تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد. المستصفى. تحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافى، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م.
- غنايم، محمد نبيل. «القديم والجديد في مذهب الشافعي». بحث بمجلة كلية دار العلوم، العدد (13) سنة 1991م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ/ 1986م.
- الفوزان، عبدالله بن صالح. منحة العلام في شرح بلوغ المرام. ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1435هـ.
- الفيروزآبادي، مجد الدين. القاموس المحيط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م.
- الفيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.
- قايده، الحسن. الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل». بحث بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة 1437هـ/ 2015م.
- القرافي، أحمد بن إدريس. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. عناية عبدالفتاح أبو غدة، ط2، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ/ 1995م.
- القرافي، أحمد بن إدريس. الفروق. بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ.

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1991م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. الفوائد. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1393هـ/ 1973م.
- مالك بن أنس (الإمام). الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1406هـ/ 1985م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. السنن. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1373هـ/ 1954م.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. المعجم الوسيط. ط5، ط. المجمع، 1442هـ/ 2021م.
- المرداوي، علي بن سليمان. تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول. تحقيق د/ هشام العربي، وعبدالله هاشم، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1434هـ/ 2013م.
- مسلم. الصحيح. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1374هـ/ 1954م.
- المعماري، أحمد مرعي. فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية». ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015م.
- مقاتل بن سليمان. تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق د/ عبدالله شحاتة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط1، ط. بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.
- ابن نجيم، زين الدين. الأشباه والنظائر. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1999م.
- النسائي، أحمد بن شعيب. السنن (المجتبى). تحقيق الشيخ عبدالفتاح أبو غدة، ط2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ/ 1986م.
- النووي، يحيى بن شرف. شرح صحيح مسلم. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المذهب. جدة: مكتبة الإرشاد، بدون تاريخ.
- الهيثمي، ابن حجر. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

- الهيثمي، نور الدين. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.
- الواحدي، علي بن أحمد. أسباب النزول. تحقيق كمال بسيوني زغلول، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ.
- أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى. مسند أبي يعلى. تحقيق حسين سليم أسد، ط1، دار المأمون للتراث بدمشق، 1404هـ/1984م.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين. العدة في أصول الفقه. بتحقيق د/ أحمد سير المباركي، ط3، 1993م.
- مواقع إلكترونية:
 - دار الإفتاء المصرية. الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية. (<https://dar-alifta.org/ar>).
 - الرامانة، محمد عبدالحميد. «عبقريّة العلاقة بين الوعي القيمي والأمن الفكري: كيف نُعدُّ جيلاً قادراً على التمييز؟». مقال بموقع جريدة النهار الكويتية، بتاريخ 22/ 5/ 2025م على الرابط:
- <https://www.annaharkw.com/Article.aspx?id=1019910&date=22052025>
- الشبوط، محمد عبدالجبار. الوعي القيمي. مقال بموقع «كتابات في الميزان» بتاريخ 26/ 9/ 2022، على الرابط:
 - <https://www.kitabat.info/subject.php?id=173129>

مُرَاجَعَاتُ الْكِتَابِ



**التحديث والتقليد والهوية: تجميع الأحكام
الإسلامية والممارسة القانونية في المحاكم
الدينية الإندونيسية**

إيوييس نورليلاواتي

بين التقنين والتقليد: قانون الأحوال الشخصية الإسلامي والممارسة القضائية في إندونيسيا

بقلم: د. حامد كيه

دار النشر: مطبعة جامعة أمستردام، 2010

يُعدّ كتاب إيويس نورليلاواتي التحديث والتقليد والهوية: تجميع الأحكام الإسلامية والممارسة القانونية في المحاكم الدينية الإندونيسية، الصادر عن مطبعة جامعة أمستردام عام 2010، من أكثر الدراسات الاجتماعية القانونية عمقاً في تناول إصلاح قانون الأحوال الشخصية الإسلامي في جنوب شرق آسيا. ويتخذ الكتاب من «تجميع الأحكام الإسلامية (Kompilasi Hukum Islam – KHI)»، وهو مدوّنة أصدرتها الدولة الإندونيسية عام 1991 لتنظيم مسائل الزواج والميراث والوقف، محوراً لدراسة كيفية تلقي هذه المدوّنة وتفعيلها داخل منظومة المحاكم الدينية في البلاد.

لا تتعامل نورليلاواتي مع الشريعة الإسلامية بوصفها منظومة فقهية ثابتة ومغلقة، بل تنظر إليها باعتبارها مجالاً حياً ومتنازِعاً عليه، تتداخل في تشكيله الإصلاحات المؤسسية وسلطة الدولة والاجتهاد القضائي والمرجعيات الدينية والاجتماعية. ومن هنا تنطلق الدراسة من سؤال محوري يتمثل في مدى نجاح التقنين في تحويل الممارسة القانونية الإسلامية إلى نظام موحد وعقلاني ومتمركز حول الدولة.

تبدأ المؤلفة بوضع التجربة الإندونيسية ضمن المسار التاريخي الأوسع لتقنين القوانين الإسلامية في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين. فتستعرض نشأة قوانين الأحوال الشخصية المدوّنة منذ الإصلاحات العثمانية عام 1917، مروراً بالتطورات التشريعية في مصر خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، وصولاً إلى الإصلاحات اللاحقة في دول مثل تونس والمغرب وباكستان وماليزيا. وفي هذه السياقات المختلفة، برز التقنين بوصفه استجابة لما عُدّ من أوجه القصور في الفقه الكلاسيكي، ولا سيما تعدد التأويلات وغياب التوحيد البيروقراطي. وقد سعت الدول الحديثة، من خلال ذلك، إلى تحويل الشريعة الإسلامية إلى منظومة قانونية مركزية قادرة على خدمة مقتضيات الإدارة الحديثة وتحقيق اليقين القانوني.

ضمن هذا الإطار المقارن، يظهر «تجميع الأحكام الإسلامية» في إندونيسيا بوصفه جزءاً من

حركة عالمية أوسع نحو توحيد المعايير القانونية، غير أنه يتميز في الوقت نفسه بخصائص مؤسسية لافتة. فعلى خلاف كثير من مشاريع التقنين في الشرق الأوسط، لم يُعتمد هذا التجميع عبر تشريع برلماني، بل صدر بموجب تعليمات رئاسية. وقد أضفى ذلك عليه وضعا قانونياً ملتبساً؛ فهو من الناحية الشكلية أضعف من القانون التشريعي، لكنه يتمتع عملياً بسلطة معتبرة داخل المحاكم الدينية. ويشكل هذا الالتباس محورا أساسياً في تحليل نورليلاواتي كيفية تفسير القضاة لهذه المدونة وتطبيقها.

تتمثل إحدى أبرز إسهامات الكتاب التحليلية في تتبع التحول من القضاء المستند إلى الفقه الكلاسيكي إلى الاستدلال القانوني القائم على النصوص المدونة. فقبل صدور «تجميع الأحكام الإسلامية»، كان قضاة المحاكم الدينية في إندونيسيا يعتمدون اعتماداً كبيراً على المتون الفقهية الكلاسيكية، ولا سيما داخل التقليد الشافعي، وإن لم يقتصرُوا عليه حصراً. وقد وُفّرت هذه النصوص تراثاً تفسيرياً ثرياً، لكنه متشظ، يقوم على النظر في الوقائع الجزئية ويتسم بتنوع مذهبي واسع. ومن ثم، امتلك القضاة هامشاً كبيراً من التقدير في الاختيار بين الآراء الفقهية المتنافسة، وهو ما أدى في كثير من الأحيان إلى تفاوت الأحكام في قضايا متشابهة.

وتصف نورليلاواتي هذه المرحلة السابقة للتقنين بأنها مرحلة طبعها تشتت التأويلات وعدم الاتساق المؤسسي والاعتماد الواسع على التقدير الشخصي للقضاة. وجاء «تجميع الأحكام الإسلامية» لمعالجة هذه الإشكالات من خلال جمع أحكام الأحوال الشخصية الإسلامية في مدونة موحدة. وقد نُظِم هذا التجميع في ثلاثة أقسام رئيسية تتناول الزواج والطلاق والميراث والوقف، وصُمم ليكون مرجعاً قانونياً معيارياً للقضاة، بما يعزز الاتساق والقدرة على التنبؤ في إصدار الأحكام القضائية.

غير أن النتائج الميدانية التي يعرضها الكتاب تكشف أن هذا التحول لم يكتمل بصورة تامة. فبدلاً من أن يحل «تجميع الأحكام الإسلامية» محل الفقه الكلاسيكي، جرى دمجُه في منظومة تفسيرية قائمة لا يزال القضاة يستندون فيها إلى الفقه إلى جانب النصوص المدونة. وهكذا لم يؤدِّ التقنين إلى توحيد قانوني كامل، بل أفضى إلى بنية مركبة وهجينة للسلطة القانونية.

يشكل البحث الميداني المفصل في الممارسة القضائية داخل المحاكم الدينية الإندونيسية قلب هذا الكتاب ومحوره الرئيس. فمن خلال عمل ميداني واسع شمل مقابلات مع قضاة

ومسؤولين، وملاحظة جلسات المحاكم، وتحليل 118 حكماً قضائياً صادراً عن مناطق مختلفة، تعيد نورليلاواتي بناء صورة دقيقة لكيفية تطبيق القانون الإسلامي في الممارسة القضائية اليومية.

ولعل من أهم النتائج التي تتوصل إليها الدراسة أن القضاة يعملون ضمن إطار مزدوج للسلطة القانونية، يحتفظ فيه كل من «تجميع الأحكام الإسلامية» والفقهاء الكلاسيكي بمكانة مركزية في الاستدلال. فعلى الرغم من استناد القضاة رسمياً إلى نصوص المدونة، فإنهم كثيراً ما يعودون إلى المتون الفقهية الكلاسيكية حين تكون النصوص المدونة غامضة أو غير كافية. وينشأ عن ذلك ما تسميه المؤلفة «إشكالية ازدواجية في المشروعية»، حيث ينبغي للشرعية القضائية أن تستجيب في آن واحد لمتطلبات قانون الدولة ومتطلبات السلطة الدينية الفقهية. وبذلك يجد القضاة أنفسهم بين نظامين معياريين: العقلانية البيروقراطية من جهة، والمعرفة الدينية من جهة أخرى. وغالباً ما تعكس أحكامهم محاولة للتوفيق بين هذين النظامين، لا التزاماً صارماً بأحدهما دون الآخر.

يمتد تحليل الكتاب كذلك إلى تصورات المجتمع للقانون. فمن خلال مقابلات مع المتقاضين والمسؤولين الدينيين، تبين نورليلاواتي أن كثيراً من الإندونيسيين ما زالوا يميزون بين الشريعة الإسلامية وقانون الدولة. فالأولى تُدرك غالباً بوصفها ملزمة أخلاقياً ومتمتعة بشرعية روحية، في حين يُنظر إلى الثانية بوصفها إطاراً إدارياً وإجرائياً. وقد أسهم هذا التمييز في استمرار ممارسات قانونية غير رسمية، مثل عقود الزواج غير المسجلة وحالات الطلاق التي تتم خارج المحاكم تحت سلطة دينية. كما يواصل العلماء المحليون أداء دور مهم في إضفاء المشروعية على هذه الممارسات، بما يعزز الطابع التعددي للسلطة القانونية داخل المجتمع.

تكشف هذه النتائج أن التعددية القانونية في إندونيسيا لا تنحصر في الأطر المؤسسية، بل تتجذر عميقاً في الوعي الاجتماعي. فالقانون الرسمي، على الرغم من تعاظم حضوره المؤسسي، لم ينجح في إزاحة التصورات الدينية والعرفية للمشروعية القانونية. وبدلاً من ذلك، يتحرك الأفراد بين منظومات معيارية متعددة بحسب السياق وما يروونه أكثر مشروعية وملاءمة.

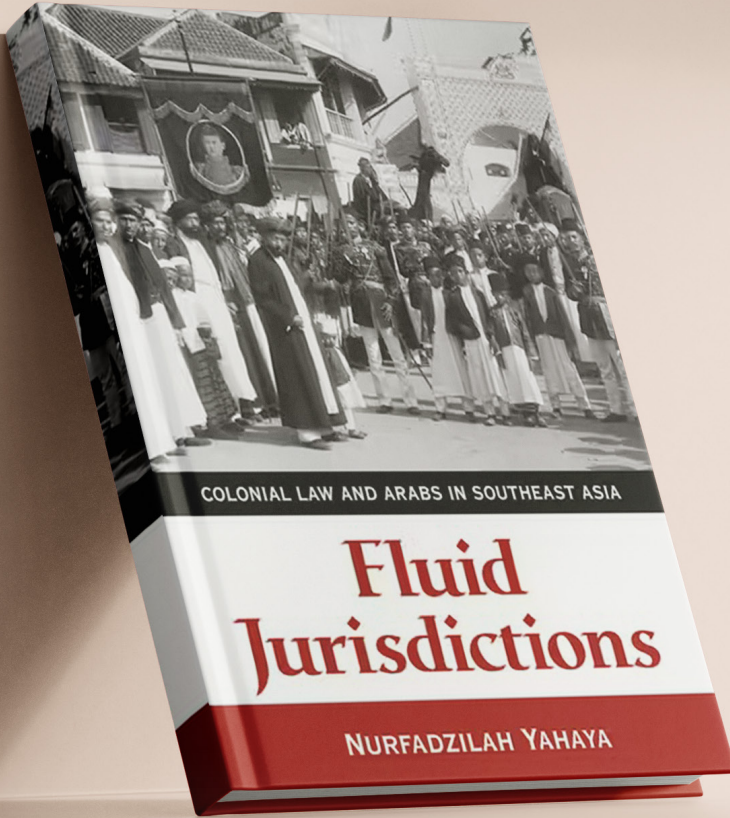
على الصعيد النظري، يدخل الكتاب في حوار نقدي مع نموذج ماكس فيبر حول عقلنة القانون. فتميز فيبر بين «عدالة القاضي الشرعي» التقليدية والسلطة القانونية العقلانية

الحديثة يفترض انتقالاً خطياً من القضاء القائم على التقدير إلى الأنظمة القانونية المدونة. غير أن نورليلاواتي تتحدى هذا الافتراض، مبينة أن التقنين في إندونيسيا لم يلغ سلطة التأويل أو المرجعيات التقليدية، بل أعاد تنظيمها ضمن تشكيل مؤسسي جديد.

وتكشف التجربة الإندونيسية، وفقاً لهذا التحليل، أن التحديث القانوني لا يفرض بالضرورة إلى التوحيد أو العقلنة الكاملة. بل قد ينتج أنظمة قانونية هجينة تتعايش فيها أشكال متعددة من السلطة وتتفاعل فيما بينها. فالقضاة لا يكتفون بتطبيق قانون الدولة بصورة آلية، وإنما يفسرونه من خلال تقاليد فقهية موروثية وضمن قيود مؤسسية معاصرة.

أما على المستوى المنهجي، فتبرز قوة الكتاب في جمعه بين التحليل القانوني والبحث الإثنوغرافي. فقد أتاحت المزاوجة بين الدراسة الفقهية وملاحظة جلسات المحاكم والمقابلات تقديم صورة ثرية ومركبة عن كيفية عمل القانون الإسلامي في الواقع. وتكتسب وجهات نظر المتقاضين أهمية خاصة في هذا السياق، لأنها تكشف كيف يتشكل الوعي القانوني خارج المؤسسات الرسمية، وكيف يفاوض الأفراد بين أطر معيارية متعددة ومتنافسة.

ختاماً، يقدم كتاب التحديث والتقليد والهوية: تجميع الأحكام الإسلامية والممارسة القانونية في المحاكم الدينية الإندونيسية دراسة رصينة ذات أساس ميداني متين لمسار إصلاح القانون الإسلامي في إندونيسيا. وتبرهن نورليلاواتي أن «تجميع الأحكام الإسلامية» لم يحل محل الفقه الكلاسيكي، بل أعاد تشكيل مشهد السلطة القانونية. وتظهر المحاكم الدينية الإندونيسية بوصفها مؤسسات هجينة تتقاطع فيها قوانين الدولة والفقه والمعايير الاجتماعية والدينية على نحو بالغ التعقيد. وتتمثل الخلاصة المركزية للكتاب في أن التحديث القانوني في إندونيسيا لا يلغي التعددية القانونية، بل يعيد ترسيخها في صيغ جديدة.



الاختصاصات المرنة: القانون الاستعماري
والشعوب العربي في جنوب شرق آسيا

نور فضيلة يحيى

الاختصاصات المرنة وتشكّل التعددية القانونية: فاعلية الشتات العربي والقانون الإمبراطوري في جنوب شرق آسيا

بقلم: د. شفه

دار النشر: مطبعة جامعة كورنيل، 2020

يمثّل كتاب نور فضيلة يحيى الاختصاصات المرنة: القانون الاستعماري والشتات العربي في جنوب شرق آسيا (2020) إسهاماً بارزاً في دراسة التاريخ القانوني والاجتماعي لجنوب شرق آسيا خلال الحقبة الاستعمارية. ويتخذ الكتاب من الجالية العربية الحضرية في مستعمرات المضائق البريطانية وجزر الهند الشرقية الهولندية خلال أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين محوراً لتحليله، مقدّماً قراءة تتجاوز السرديات التقليدية التي اختزلت القانون الاستعماري في كونه أداة هيمنة فُرضت على مجتمعات خاضعة وسلبية. وتبرهن المؤلفة أن النخب العربية لم تكن مجرد متلقية لهذا القانون، بل اضطلعت بدور فاعل في التفاعل معه وتكييفه، بل وفي ترسيخ بعض آلياته بما يخدم مصالحها التجارية والأسرية والسياسية. ومن هنا، يقدّم الكتاب معالجة دقيقة للتعددية القانونية، تبرز ما تنطوي عليه الأنظمة القانونية الإمبراطورية من فاعلية وغموض وتوترات بنّاءة.

يقوم الكتاب على مفهوم «الاختصاصات المرنة»، وهو مفهوم يرصد تعدد الأنظمة القانونية وتداخلها في البيئات الاستعمارية. وبدلاً من تصوير الحكم الاستعماري بوصفه بنية متماسكة تُفرض بصورة موحّدة، تؤكد نور فضيلة يحيى طبيعته المتشظية والمتناقضة في كثير من الأحيان. فلم تكن السلطات البريطانية والهولندية تمارس سيطرة مطلقة أو مستقرة، بل اعتمدت على ترتيبات تفاوضية ومفاهيم قانونية هجينة وتكيّفات محلية متباينة. وفي ظل هذا الواقع، احتلت النخب العربية الحضرية موقعاً بالغ الأهمية؛ إذ مكّنتها شبكاتها العابرة للأقاليم من التنقل بين أنظمة قانونية متعددة – إسلامية وعرفية وأوروبية – وتوظيف كل منها بما يحقق مصالحها.

تتمثل إحدى أبرز نقاط قوة الكتاب في تحليله المفصل للكيفية التي سخرت بها النخب العربية المؤسسات القانونية الاستعمارية لخدمة أهدافها. فقد اعتمدت المؤلفة على طيف

واسع من الوثائق الأرشيفية، من بينها الوصايا وصكوك الوقف والوكالات القانونية، لإظهار الكيفية التي تبنت بها هذه النخب أنماط التوثيق الرسمية والإجراءات البيروقراطية المعيارية. ولم يكن انخراطها في الأطر القانونية الاستعمارية تعبيراً عن مقاومة لها، بل جاء في كثير من الأحيان سعياً إلى جعل مطالبها مفهومة ومعترفاً بها داخل تلك الأطر. ولم يقتصر أثر تبني النماذج القانونية الأوروبية على الجانب العملي، بل أسهم أيضاً في ترسيخ سلطة النظام الاستعماري نفسه. فمن خلال التفاعل مع هذه المؤسسات، ساعدت النخب العربية على تكريس مركزية القانون الاستعماري بوصفه «مركزاً قانونياً» تدور حوله مختلف المنظومات المعيارية الأخرى. وتكتسب الفصول المخصصة لمستعمرات المضائق البريطانية أهمية خاصة لما تقدّمه من تحليل كاشف. إذ تبيّن نور فضيلة يحيى كيف دفع رجال النخبة العربية باتجاه توسيع تدخل الإدارة الاستعمارية في تنظيم ممارسات الزواج الإسلامي، وهو ما توجّ بإصدار «قانون الزواج المحمدي» لعام 1880. وقد أرسى هذا التشريع نظاماً رسمياً لتسجيل عقود الزواج، كما قلّص من الصلاحيات التقديرية الواسعة التي كان يتمتع بها القضاة الشرعيون المحليون، ولا سيما في مسائل الطلاق. وترى المؤلفة أن هذا التطور مثّل، في آن واحد، خطوة استراتيجية للنخب العربية ومنعطفاً مهماً في إعادة تشكيل السلطة القانونية الإسلامية تحت الحكم الاستعماري. فمن جهة، أتاح لهذه النخب تثبيت الترتيبات الأسرية وصون المصالح المرتبطة بالملكية، ومن جهة أخرى، أضعف الاستقلالية القانونية المحلية ومهد لتوسّع الفقه القانوني الأنجلو-إسلامي.

تبرز كذلك أهمية تحليل المؤلفة لقضايا المراقبة والتعاون السياسي في أعقاب الحرب العالمية الأولى. فهي تكشف أن شبكات الاستخبارات الاستعمارية التي استهدفت العرب «المشتبه بهم» لم تكن مجرد سياسات فرضت من أعلى، بل تشكّلت جزئياً من خلال مشاركة مخبرين عرب. ويعقّد هذا الطرح الصورة الثنائية المبسطة التي تقابل بين المستعمر والمستعمر، كاشفاً عن طبقات متداخلة من التحالفات المتشابكة والمتناقضة أحياناً التي أسهمت في تشكيل آليات الحكم الاستعماري. وترى نور فضيلة يحيى أن هذا التعاون كان مدفوعاً باعتبارات عملية، وفي مقدمتها الرغبة في مواجهة السياسات الهولندية المقيّدة لحقوق الملكية والحياة الأسرية. ومن هذا المنظور، أمكن أن يكون التعاون مع قوة استعمارية معينة وسيلة للتخفيف من القيود التي تفرضها قوة استعمارية أخرى.

أما جزر الهند الشرقية الهولندية، فتقدّم سياقاً مختلفاً لا يقل تعقيداً. فقد صُنّف العرب هناك ضمن فئة قانونية ذات طابع عرقي عُرفت باسم «الشرقيين الأجانب»، وهي فئة أخضعهم لأنماط خاصة من التنظيم القانوني. وتتابع المؤلفة بدقة كيف أفضى هذا التصنيف إلى حالة من الغموض القانوني. ففي بعض المجالات، مثل التجارة، عومل العرب معاملة الأوروبيين، بينما خضعوا في مسائل الأحوال الشخصية لقواعد تُطبّق على السكان المحليين. وقد أفرز هذا الوضع المزدوج جملة من التناقضات، من بينها تباين الأحكام القضائية وتبدّل السياسات الإدارية. وبدلاً من التعامل مع هذه التناقضات باعتبارها دليلاً على فشل الإدارة الاستعمارية، تطرح المؤلفة سؤالاً أعمق حول ما إذا كان تحقيق اليقين القانوني هدفاً أساسياً للتشريع الاستعماري أصلاً. ويشير تحليلها إلى أن الغموض ذاته قد يكون أداة وظيفية تتيح للسلطات الاستعمارية الحفاظ على قدر من المرونة، وتمكّن في الوقت نفسه بعض الفئات من استغلال الثغرات القائمة داخل النظام.

تتجلى الإسهامات المنهجية للكتاب في تركيزه على التناقضات القانونية التي بقيت دون حسم. فبدلاً من السعي إلى فرض الاتساق على المادة الأرشيفية، تتعامل نور فضيلة يحيى مع التناقض بوصفه سمة أصيلة من سمات الممارسة القانونية الاستعمارية. ويختلف هذا التوجه عن المقاربات التي تركز على حالات الاستثناء أو تعليق تطبيق القانون. ومن خلال إبراز التعايش بين أنظمة قانونية متعددة، يندرج الكتاب ضمن الأدبيات الأوسع المتعلقة بالتعددية القانونية، لكنه يدفع بها إلى مدى أبعد من خلال دراسة الكيفية التي تحرّك بها الأفراد داخل هذه الأنظمة المتداخلة وأسهموا في تشكيلها.

على الرغم من المزايا العديدة التي يتسم بها الكتاب، فإنه لا يخلو من بعض الملاحظات النقدية. ولعل أبرزها ضيق نطاقه الجغرافي والديموغرافي نسبياً. فعلى الرغم من إقرار المؤلفة بوجود فروق داخل مستعمرات المضائق، فإنها لا تتوسع في دراسة مناطق مثل ملقا، ولا تمدّ تحليلها إلى شبه جزيرة الملايو بصورة أشمل، وهو غياب لافت بالنظر إلى الحضور الكبير للعرب الحضارمة في تلك المناطق. كما يركّز الكتاب بصورة شبه حصريّة على العرب المسلمين الشافعية المنحدرين من حضرموت، الأمر الذي يحّد من إمكانية تعميم أطروحاته بشأن الشتات والتعددية القانونية على جماعات أخرى.

تتصل ملاحظة نقدية أخرى بتركيز الدراسة على النخب. فعلى الرغم من أن المؤلفة تعلن هذا التوجه بوضوح، فإنه يترك أسئلة مهمة حول كيفية اختبار الفئات غير النخبوية من أبناء الشتات للقانون الاستعماري وتفاعلها معه. فوجهات نظر النساء والعمال والمهاجرين الأقل ثراءً لا تظهر إلا عبر مصادر نخبوية، وهو ما قد يحجب أشكالاً أخرى من التفاعل القانوني أو المقاومة. ومع ذلك، فإن عناية نور فضيلة يحيى بالمواقع الوسطى، أي تلك التي تتشكل عند تقاطع القيود البنوية والاختيارات الاستراتيجية، تخفف جزئياً من هذا القصور، إذ تكشف عن تعقيد البنى الاجتماعية داخل مجتمع الشتات نفسه.

ختاماً، يُعدّ الاختصاصات المرنة: القانون الاستعماري والشتات العربي في جنوب شرق آسيا دراسة ثرية ومحفزة للتفكير، تعيد النظر في فهم العلاقة بين القانون والشتات. فمن خلال التركيز على الفاعلية والغموض والتفاعل بين أنظمة قانونية متعددة، تتحدى نور فضيلة يحيى السرديات الاختزالية التي تحصر التجربة الاستعمارية في ثنائية الهيمنة الإمبراطورية والمقاومة المحلية. ويظهر الكتاب أن الخاضعين للحكم الاستعماري لم يكونوا مجرد أطراف تُمارس عليها السلطة، بل كانوا مشاركين فاعلين في تشكيل المشهد القانوني الذي عاشوا في إطاره. وفي الوقت ذاته، يثير العمل تساؤلات مهمة بشأن كلفة هذا الانخراط، ولا سيما ما يتعلق بتهميش التقاليد القانونية المحلية. وبذلك يقدم الاختصاصات المرنة: القانون الاستعماري والشتات العربي في جنوب شرق آسيا رؤية أصيلة ومقنعة من شأنها أن تستقطب اهتمام الباحثين في التاريخ القانوني وتاريخ جنوب شرق آسيا على حد سواء.



أبو حنيفة والقيم الإنسانية في مذهبه

محمد يوسف موسى

وكالة الطباعة العربية، القاهرة، 2022

يعد هذا الكتاب من أبرز الأعمال التي سعت إلى تقديم الإمام أبي حنيفة لا باعتباره مؤسساً لمذهب فقهي فحسب، بل بوصفه صاحب رؤية إنسانية متكاملة انعكست في اجتهاداته ومواقفه الفكرية والسياسية. والكتاب في أصله من الأعمال الكلاسيكية للدكتور محمد يوسف موسى، أحد أعلام التجديد الأزهري في القرن العشرين، وقد أعيد نشره في السنوات الأخيرة لما يحمله من أهمية في إبراز الأبعاد الحضارية للفقهاء الإسلاميين.

الفكرة المركزية للكتاب هي أن فقه أبي حنيفة لم يكن مجرد منظومة من الأحكام، بل كان تعبيراً عن رؤية إنسانية واسعة تقوم على الحرية والعقل والعدالة واحترام كرامة الإنسان. ولذلك يسعى المؤلف إلى تتبع هذه القيم في مختلف جوانب المذهب الحنفي.

من أهم ما يميز الكتاب أنه يربط بين فقه أبي حنيفة وسياقه التاريخي. فالإمام عاش مرحلة انتقالية بين الدولة الأموية والدولة العباسية، وشهد تحولات سياسية وفكرية عميقة أثرت في تكوينه العلمي. ويرى المؤلف أن هذه البيئة دفعت أبا حنيفة إلى تطوير منهج فقهي يتميز بقدر كبير من المرونة والعقلانية.

كما يبرز الكتاب مكانة العقل في المنهج الحنفي. فأبو حنيفة لم يكتف بالنقل الحرفي للنصوص، بل منح الرأي والقياس والاستحسان دوراً مهماً في عملية الاجتهاد. ويرى المؤلف أن هذا التوجه يعكس إيماناً بقدرة العقل الإنساني على فهم مقاصد الشريعة والتفاعل مع متغيرات الواقع.

ومن النقاط المهمة التي يسلط عليها الكتاب الضوء موقف أبي حنيفة من السلطة السياسية. فالمؤلف يقدم الإمام باعتباره نموذجاً للعالم المستقل الذي رفض الخضوع، ودفع ثمن ذلك من حريته ومكانته. وهذه الصورة تمنح أبا حنيفة بعداً أخلاقياً يتجاوز الجانب الفقهي البحث.

كذلك ينجح الكتاب في إبراز النزعة الإنسانية في الفقه الحنفي، سواء في المعاملات أو في التعامل مع غير المسلمين أو في مراعاة المصالح العامة. ويبين كيف أن كثيراً من الأحكام الحنفية قامت على مراعاة الواقع الإنساني وتخفيف المشقة عن الناس.

غير أن الكتاب لا يخلو من بعض الملاحظات النقدية. فأبرز هذه الملاحظات أن المؤلف يتبنى أحياناً رؤية احتفائية بأبي حنيفة تكاد تقترب من المثالية. فبدلاً من تقديم صورة تاريخية مركبة،

يميل إلى إبراز الجوانب الإيجابية وإهمال بعض مواطن الجدل أو النقد التي وجهها معاصرو الإمام أو خصومه.

كما أن مفهوم «القيم الإنسانية» المستخدم في الكتاب يحتاج إلى مزيد من الضبط المنهجي. فالمؤلف يقرأ تراث أبي حنيفة من خلال مفاهيم حديثة نسبياً، مثل الحرية والإنسانية والعدالة الاجتماعية. ورغم أهمية هذا المسعى، إلا أنه يثير سؤالاً حول مدى مشروعية إسقاط مفاهيم معاصرة على شخصيات تاريخية تنتمي إلى سياقات مختلفة.

ويلاحظ أيضاً أن الكتاب يركز بصورة أساسية على أبي حنيفة نفسه أكثر من تركيزه على التطور التاريخي اللاحق للمذهب الحنفي. فلو توسع المؤلف في دراسة كيفية تجسد هذه القيم في تراث الحنفية المتأخرين لكانت الصورة أكثر اكتمالاً.

ومع ذلك، يبقى الكتاب من أفضل الدراسات العربية التي سعت إلى تقديم قراءة حضارية وأخلاقية للفقهاء الإسلاميين من خلال نموذج أبي حنيفة. فهو لا يكتفي بعرض الأحكام الفقهية، بل يحاول الكشف عن الروح الإنسانية الكامنة وراءها. ولهذا فإن قيمته لا تقتصر على الباحثين في الفقه، بل تمتد إلى المهتمين بتاريخ الفكر الإسلامي وقضايا التجديد الديني والعلاقة بين الشريعة والقيم الإنسانية.

وخلاصة القول إن الكتاب يقدم أبا حنيفة باعتباره فقيهاً للإنسان قبل أن يكون فقيهاً للنص، وهي أطروحة قد يختلف الباحثون في بعض تفاصيلها، لكنها تظل من أكثر الأطروحات إلهاماً في دراسة التراث الفقهي الإسلامي.



**الحيل الفقهية بين الدين
والسياسة والأخلاق**

عبد الرؤوف روافي

دار الجندي للنشر والتوزيع، القدس، 2024

يمثل كتاب «الحيل الفقهية بين الدين والسياسة والأخلاق» محاولة فكرية جادة لإعادة النظر في أحد أكثر الموضوعات إثارة للجدل في التراث الفقهي الإسلامي، وهو موضوع الحيل الشرعية وعلاقته بممارسة السلطة وتبرير السلوك السياسي والاجتماعي. ويأتي الكتاب في سياق فكري معاصر يتزايد فيه الاهتمام بدراسة العلاقة بين النص الديني والسلطة السياسية، وبين الفقه والأخلاق، وبين الشرعية القانونية والمشروعية الأخلاقية.

تكمن أهمية الكتاب في أنه لا يتعامل مع الحيل الفقهية باعتبارها مجرد قضية فنية داخل علم الفقه، وإنما ينظر إليها بوصفها ظاهرة ثقافية وسياسية وأخلاقية تعكس طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطة والمجتمع. ومن هذه الزاوية ينتقل المؤلف من المجال الفقهي الضيق إلى فضاء أوسع يربط بين الاجتهاد الفقهي وآليات إنتاج الشرعية السياسية.

ينطلق المؤلف من فرضية أساسية مفادها أن الحيل لم تكن دائماً وسيلة لحماية مصالح الأفراد أو التخفيف من صرامة الأحكام، بل تحولت أحياناً إلى أدوات لتكييف الواقع السياسي وإضفاء الشرعية على ممارسات السلطة. وهذه الفرضية تمنح الكتاب بعداً نقدياً واضحاً، إذ يسعى إلى كشف كيفية توظيف بعض الاجتهادات الفقهية في خدمة أغراض سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

من أبرز نقاط القوة في الكتاب أنه يرفض القراءة التبسيطية للحيل الفقهية. فهو لا يتبنى موقف الرفض المطلق الذي اشتهر به بعض الفقهاء، ولا يقبل كذلك التبرير غير المشروط لها. بل يحاول التمييز بين الحيل التي تحقق مقاصد الشريعة وتحفظ مصالح الناس، وبين الحيل التي تؤدي إلى إفراغ الأحكام من مضمونها الأخلاقي. وهذا التمييز يمثل مدخلاً مهماً لفهم الجدول التاريخي بين المدارس الفقهية المختلفة.

كما يحسب للمؤلف اهتمامه بالبعد الأخلاقي الذي ظل مهماً في كثير من الدراسات القانونية والفقهية. فالكتاب يطرح سؤالاً مركزياً: هل تكفي الشرعية الفقهية وحدها للحكم على التصرفات، أم أن هناك معياراً أخلاقياً أعلى ينبغي أن تخضع له الممارسات القانونية؟ وهذه المسألة تعيد إحياء النقاش الكلاسيكي حول العلاقة بين القانون والأخلاق في الفكر الإسلامي.

ومع ذلك، فإن الكتاب يواجه بعض الإشكالات المنهجية. فمن خلال عرضه المعلن يبدو أن التركيز على البعد السياسي للحيل قد يدفع أحياناً إلى تفسير الظواهر الفقهية تفسيراً سياسياً أكثر مما تحتمل. فالفقه الإسلامي نشأ في بيئات متعددة ومتباينة، ولم تكن السلطة السياسية دائماً هي العامل الحاسم في إنتاج الأحكام الفقهية. ولذلك فإن بعض التطبيقات قد تحتاج إلى مزيد من التوازن بين العوامل السياسية والعوامل المعرفية والاجتماعية.

كما أن الكتاب يبدو متأثراً بالاتجاهات المعاصرة التي تنظر إلى التراث من منظور نقد السلطة. وهذه المقاربة مفيدة من حيث كشفها للأبعاد غير المرئية في النصوص الفقهية، لكنها قد تؤدي أحياناً إلى اختزال التعقيد التاريخي للتراث في ثنائية السلطة والمعارضة.

ومن زاوية أخرى، كان من الممكن تعزيز التحليل من خلال توظيف أوسع لنظرية المقاصد الشرعية. فالحيل في تاريخ الفقه لم تكن مجرد أدوات للالتفاف على الأحكام، بل كانت في أحيان كثيرة آلية لتحقيق المقاصد في ظروف متغيرة. ولو تم توسيع هذا الجانب لكان الكتاب أكثر قدرة على تقديم رؤية متوازنة بين النقد والفهم التاريخي.

في المجمل، يعد الكتاب إضافة مهمة إلى الدراسات المعاصرة التي تبحث في تداخل الدين والسياسة والأخلاق. وهو ينجح في إثارة أسئلة عميقة حول وظيفة الفقه وحدود الشرعية والعلاقة بين النص والواقع. ورغم بعض المبالغة المحتملة في التركيز على البعد السياسي، فإن الكتاب يمثل مساهمة فكرية جادة تدعو إلى إعادة التفكير في مفهوم الحيل الفقهية بعيداً عن الأحكام المسبقة، وتفتح الباب أمام قراءة أخلاقية ومقاصدية جديدة للتراث الفقهي.



استكتاب العدد الثالث

**العقيدة والفقه: تحولات العقل المسلم
من سعة الامتثال إلى ضيق المعتقد**

يُمثّل التلازم بين التصور العقدي والامتنال الفقهي الأصلَ الراسخ في بنية الدين الإسلامي، غير أن هذه العلاقة العضوية فقدت مثاليّتها بعد تعرضها لضغوطاتٍ سياقية وتجاوزاتٍ معرفية أعادت تشكيل موازين القوى بين الباطن والظاهر، وبين الأصل والفرع، وخلّف ذلك ارتدادات تجاوزت حدود التنظير إلى إفراز واقع جديد في بنية الانتماء ذاتها؛ فمع تعقد المشهد التاريخي، انزاح العقل المسلم تدريجيًّا عن فطرة التعبد الجامعة، باحثًا عن أدوات ضبطٍ حدّية للذات وللآخر، مما أسس لجدلية شائكة بين مرونة العمل وصرامة المعتقد.

وانطلاقًا من هذه الإشكالية المركزية، تعتزم مجلة «معالج فقه العصر» تخصيص عددها الثالث لتفكيك صيرورة التحول في معايير الانتماء، وفحص الكيفية التي هيمن بها الهاجس العقدي على الوظيفة الفقهية. وتدعو المجلة السادة الباحثين للإسهام بدراسات معمقة تتجاوز السرد التاريخي إلى التفكيك المنهجي، وذلك عبر معالجة المحاور الأربعة النازمة للعدد.

ولذلك، يشغل المحور الأول بفحص سوسيولوجيا التحول في معايير الانتماء، راصدًا الانتقال الماهوي من سعة الامتنال العملي التي ميزت العهد الأول كإطار جامع، إلى ضيق التحديد النظري في عصر التدوين الكلامي، وصولًا إلى مرحلة الجمود التي أُعيد فيها توظيف الفروع الفقهية والسنن الظاهرة لتلعب دور الرايات الهويةية ورموز التمايز بين الفرق، مما حول الدين من إطار لاستيعاب الاختلاف إلى أداة لفرز المكونات الاجتماعية. أما المحور الثاني، فمهمته التدقيق في البنية العميقة للعقل الأصولي، ورصد إشكاليات الهيمنة الإستمولوجية للمطلق العقدي على النسبي الفقهي، والبحث في الكيفية التي خضعت بها أدوات الاستنباط (من تأويل، وإجماع، ومصالح) لسلطة النسق المذهبي، وكيف أدى إسباغ الإطلاق العقدي على الفروع إلى تضيق مساحات المرونة التشريعية، واستبدال منطق التحوط ونقاء المعتقد بمنطق التيسير ورعاية المصلحة، مما جعل

الآلة الأصولية تعمل لحراسة الهوية أكثر من عملها للكشف عن مراد الشارع. وينتقل المحور الثالث لفحص المآلات المعاصرة، مُركِّزاً على حالة الاستعصاء الوظيفي لدى البعض أمام تعقيدات الدولة الوطنية الحديثة. ويرصد البحث الفجوة البنيوية الناتجة عن تضخم الموجهات العقدية (كالولاء والبراء، وسد الذرائع)، وتدخلها في صلب عملية تحقيق المناط، مما أدى إلى ارتباك في استيعاب مفاهيم القانون والمواطنة والمجال العام، وعجز عن إنتاج تأصيل شرعي يواكب تحولات الدولة والمجتمع.

ويستكمل العدد مقاربته في المحور الرابع بدراسة تجربة العقل الأصولي الشيعي المعاصر؛ مسلطاً الضوء على المفارقة المتمثلة في توظيف الترسانة العقلية والفلسفية لتشديد سلطة لاهوتية مطلقة. ويناقش المحور كيف أفضى هذا المسار إلى عَقْدَنَة السياسة وتذويب ملاكات الأحكام الواقعية ومصالح الأمة في مصلحة النظام المقدسة، فاحصاً دور الحوزة العلمية - في ظل هيمنة السردية العقدية للنيابة والاصطفاء - على إنتاج فقه مدني وحقوق يتجاوز أسوار المذهب والهيمنة الثيوقراطية.

للاطلاع على الأرضية التصورية الموسّعة للعدد الثالث، يرجى التفضل بزيارة الموقع الإلكتروني للمجلة، وإرسال البحث عبر البريد الإلكتروني:

info@maarej.ch

● آخر موعد لتسلّم أبحاث العدد الثالث، 15 مايو 2026.

● تمنح المجلة عن كل بحث اجتاز بنجاح مراحل التحكيم المتعددة مكافأة تشجيعية قدرها (\$1000)، ألف دولار أمريكي.

● تحتفظ المجلة بكل الحقوق بعد نشر البحث، ولها الحق في نشره أو إعادة نشره بأي صورة مناسبة دون أن تترتب عليها أي حقوق إضافية أو التزامات تجاه صاحب البحث.



شروط النشر وسياسته بمجلة «معارج فقه العصر»

-

14 - عند توثيق بحث من مجلة مطبوعة في الورود الأول، تُكتب البيانات في سطر واحد كالآتي: اسم الباحث، "عنوان البحث"، اسم المجلة، العدد، السنة، التاريخ، ص (رقم الصفحة)، مع ذكر النطاق الكامل للمقال (00-00).

15 - يشترط في النقل من المواقع الإلكترونية التوثيق كالآتي:

- موقع عربي: اسم الباحث، "عنوان البحث"، اسم المجلة مسودًا، المجلد والعدد، التاريخ، ص (رقم الصفحة)، متاح على الرابط (شاهد يوم - التاريخ)، وبعد ذلك يُكتفى باسم الباحث.

- موقع بلغة أجنبية: اسم الباحث، "عنوان البحث"، عنوان المجلة بخط مائل، رقم المجلد (vol)، العدد (no)، التاريخ، الصفحات (pp)، ثم الرابط، وبعد ذلك يُكتفى باسم الباحث.

16 - يشترط في البحوث أن تتضمن لائحة المصادر والمراجع موثقةً ومرتبّة ترتيبًا أبجديًا وفق أسلوب *MLA*. ويُكتب المرجع في القائمة في سطر واحد (أو أسطر متتالية للمرجع نفسه) وفق النسق الآتي: (لقب المؤلف، الاسم الأول، عنوان الكتاب كاملاً بخط مسود، المحقق/المترجم، الناشر، مكان النشر، رقم الطبعة إن لم تكن الأولى، التاريخ، رقم المجلد).

17 - المؤلف المجهول: تكتب كلمة (مجهول) للأعمال العربية وتُدرج في حرف الميم، وكلمة (*Anonymous*) للأعمال الأجنبية وتُدرج في حرف (A).

18 - الأسماء المركبة: تُعامل معاملة الاسم المفرد؛ فمثلاً (جان - بول) يُدرج في حرف الجيم.

19 - المؤسسات: إذا كان المرجع صادرًا عن جهة حكومية أو مؤسسة دون اسم مؤلف، يُوضع اسم المؤسسة مكان المؤلف، ويُرتب ألفبائيًا وفقًا له.

- 20 - يشترط في البحث أن يكون خاليًا من الأخطاء اللغوية والمطبعية، ومنضبطًا من حيث علامات الترقيم.
- 21 - في حالة قبول البحث، تُرسل الملاحظات إلى الباحث لإجراء التعديلات اللازمة.
- 22 - يلتزم الباحث بإدخال أي تعديلات تطلبها منه جهة التحكيم، على أن يعيدها إلى المجلة خلال أسبوعين من تاريخ تسلمه إياها.
- 23 - يلتزم الباحث بعدم إحالة بحثه على أي جهة أخرى بغرض النشر قبل تسلمه قرار التحكيم في غضون ثلاثة أشهر، ويكون في حِلٍّ من التزامه خارج هذه المدة.
- 24 - ترفض المجلة - بما لا يقبل الاستثناء - كل البحوث الفاقدة لمنهجية النقد العلمي وشروطه، أو التي تتضمن أي تصريح أو إيحاء بالتهجم أو التنقيص أو التبخيس أو التهوين من أي مذهب أو جهة أو شخص في القديم أو الحديث.
- 25 - تلتزم المجلة بإخطار أصحاب البحوث الذين لم تستوف بحوثهم شروط النشر والتحكيم بالمجلة دون تعليل في غضون ثلاثة أشهر من تسلم البحث.
- 26 - لا تلتزم المجلة بإعادة أصول الأبحاث؛ سواء نشرت أم لم تنشر.
- 27 - جميع المواد المنشورة في المجلة تخضع لقوانين حقوق الملكية الفكرية، ويحق للمجلة نشرها في موقعها الإلكتروني، بحسب القوانين المنظمة.
- 28 - تبيع المجلة الاقتباس من مواضيعها مع مراعاة الأصول والقواعد الجاري العمل بها.
- 29 - كل بيانات البحث والباحث تبقى سرية لا يطلع عليها إلا عضو هيئة

التحرير المكلف بالباب الذي يندرج تحته البحث، وتُوجّه البحوث للتحكيم، وتستقبل نتائجه فقط من طرف مدير التحرير.

30 - تمنح المجلة مكافأة مالية مقابل البحوث المجازة من طرف لجان التحكيم والتي تقرر نشرها.

31 - يتعهد صاحب المقال بأن مقاله من إنتاجه، وأنه يتحمل المسؤولية القانونية الكاملة في حال ثبت العكس دون أدنى تبعات على المجلة.

32 - يتعهد صاحب المقال بأنه إذا كان مقاله يزيد أو يختلف بما لا يقل عن 30% عن أي نسخة سابقة نشرت جزئياً أو كلياً في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو في مؤتمر، أو كانت مستلّة من رسالة علمية، وعليه أن يبين ذلك مُرفقاً نسخته الجديدة بالنسخة القديمة مع كل التفاصيل التقنية حولها.

33 - يلتزم صاحب المقال بالنص في مقدمة البحث على استثماره الذكاء الاصطناعي - إن فعل - وبيان أين استثماره، وكيف، ومقدار الاستثمار، بشرط أن تكون المعلومات صحيحة ودقيقة وموثقة.

34 - تعبر المواد المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها، ولا تتحمل المجلة أي مسؤولية مادية أو معنوية أو قانونية بهذا الخصوص.

35 - تمنح المجلة عن كل بحث اجتاز بنجاح مراحل التحكيم المتعددة مكافأة تشجيعية قدرها (\$1000)، ألف دولار أمريكي.

36 - تحتفظ المجلة بكل الحقوق بعد نشر البحث، ولها الحق في نشره أو بإعادة نشره بأي صورة مناسبة دون أن تترتب عليها أي حقوق إضافية أو التزامات تجاه صاحب البحث.



فقه العصر



فقه العصر

مجلة علمية محكمة