1ST EDITION

مسائل في

فقه النوازل

تحرير

د. نعيـــم حنك

DUVAR | Türkiye

بسم الله الرحمن الرحيم

مسائل في

فقه النوازل

تحرير:

د. نعيــم حنك

مايو 2024

DUYAR

Contemporary İssues İn Islamıc Jurısprudence
Editor: Naim HANK

Editor in chief: Berkan Balpetek
Cover and Page Design: Naim Hank
Printing : May -2024
Publisher Certificate No: 49837
ISBN: 978-625-6643-99-4

© Duvar Yayınları
853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir
Tel: 0 232 484 88 68

www.duvaryayinlari.com
duvarkitabevi@gmail.com

Contents محتويات الكتاب

استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت في الفتوى وتعليم الثقافة الإسلامية..... 8

المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين ضرب من ضروب الجهاد "دراسة أصولية"..... 21

التجديد الفقهي في عصر العولمة: صناعة الفتوى أنموذجًا 34

اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة 48

التكييف الفقهي لعقود تطوير البرمجيات والنظم المعلوماتية 55

حكم عقد الزواج عبر مواقع التواصل الاجتماعي..... 68

القدرة في جهاد الدفع "غزة نموذجاً"..... 79

مذاهب الأصوليين في المحكم والمتشابه وأثرها في الفروع الفقهية، المؤثرات الصوتية والإيقاعات أنموذجا . 103

Zakat And Its Social-Economic Roles in The Society: Evidence from Nigeria 128

Asset-Backed and Asset-Based Sukuk..... 142

Assessment of the Emerging Islamic Banking Experience in Ethiopia 153

مقدمة

الحمد لله الذي علم بالقلم، وأنزل على رسوله الكريم الوحي وأمر بالقراءة وشكر النعم، وفضل من علم على من لم يعلم، وفضل من عمل على من لم يعمل، والصلاة على رسوله محمد ابن عبد الله الذي اصطفاه من بين عباده، ورضي الله عن أصحابه الأفاضل الفقهاء.

فإن علم الفقه من أفضل العلوم وأجلها، لأنه به يتوصل إلى فهم خطابه عز وجل ومعرفة أوامره ونواهيه. ولما كان الفقه هو الفهم ومعرفة الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية، ولما كانت هذه الحوادث التي يتعلق بها الفقه الإسلامية متجددة ومتغيرة على مر الزمن، كان الفقه الإسلامي متجددا تجدد تلك الحوادث، لأن أحكام الشريعة الغراء جاءت صالحة لكل زمان ومكان.

ولما كان ذلك كذلك فقد ظهر علم فقه النوازل منذ عهده صلى الله عليه وسلم، فكان الصحابة رضوان الله عليهم إذا نزلت بهم مسألة يلجؤون إلى رسول الله ليستفتوه ويسألونه عن تلك الأحكام فيأتيه الوحي موضحا ومفسرا ومبينا لأحكامها، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم اجتهد أصحابه رضي الله عنه في النوازل التي لم يجدوا لها حكما في الوحيين، وقد استمرت هذه الاجتهادات في تبيين حكم الشارع والوصول إلى مقصده وإصابة مراده.

وبتسارع الحياة التي يعيشها البشر وتطور معاملاتهم ونمط حياتهم، كان لابد أن تتطور أيضا هذه الاجتهادات بما يجعل المكلف عارفا بحكم النازلة فيصيبها على ما أراد الله عز وجل. وفقه النوازل هو علم يهتم ببيان أحكام الوقائع والمسائل الحادثة والمستجدة التي تحتاج إلى حكم شرعي، وقد نشأ هذا العلم من ارتباط الفقه بالوقائع والنوازل، لأن الحكم الشرعي قد بني في كثير من الأحيان على حدوث تلك الحوادث في عهده صلى الله عليه وسلم وبعده في عصر الصحابة وعصر الاجتهاد. وقد اشتهر هذا العلم مع تطور حياة الناس حتى أصبح أحد فروع الفقه التي لا يستغنى عنها، وأُطلق عليه الكثير من الأسماء والألقاب منها، فقه النوازل، فقه الواقع، فقه الموازنات وغيرها وكلها تصب في المعنى المذكور.

وأغلب كتب الفتاوى والأحكام تعتبر من فقه النوازل، وقد تنوعت المؤلفات فيه وتجددت تجدد تلك النوازل، وبين أيدينا جمع من هذه المسائل، ارتأينا أن نجمعها بين تفصيل وإجمال وإيراد حكم عدة مسائل وحوادث معاصرة، وتبيان رأي المجتهدين والفقهاء فيها.

فهذا الكتاب ليس اجتهاد في إعطاء مسائل جديدة، ولكن جمع لاجتهادات وآراء الفقهاء في مسائل معاصرة متنوعة في العبادات والمعاملات، وهي من باب الجمع والترتيب الذي هو أحد أسس مناهج البحث العلمي المعاصر. فعملنا فيه هو ترتيبها وتقويمها بما يجعلها في حلة تسهِّل لطالب العلم الوصول لحكم تلك النازلة مع دليلها، وهو نافع بحول الله للطلبة والباحثين، وقد جعلنا له عنوان "مسائل في فقه النوازل" ليدل على أنها مسائل متفرقة وليس في باب واحد من الفقه الإسلامي، وأنه في فقه بعض النوازل التي طرأت مع تغير نمط حياة الناس.

فنسأل الله تعالى فيه الإخلاص ونرجو أننا قد وفقنا في جمعها وترتيبها، وهو عمل مشترك كما هو واضح من محتوياته، فالأبحاث والمسائل الواردة في الكتاب لأصحابها وقد عملتُ على تعديلها وترتيبها بما يوافق ويناسب عملية النشر والطباعة بموافقة أصحاب البحوث التي قدمت لأجل المشاركة في مؤتمرات علمية وندوات فقهية حضرها الباحثون والمتخصصون في الفقه الإسلامي، وقد خضعت البحوث الواردة فيه للتحكيم العلمي والتدقيق المعمول به في عمليات النشر العلمي وتقنياته.

فالشكر موصول للباحثين الذي ساهموا في هذا العمل وللقائمين على المحافل العلمية والندوات الفقهية الخادمة المجددة للفقه الإسلامي، حتى يعلم الناس أحكام هذه المسائل ويذاكرها طلاب العلم من أمثالنا، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

د. نعيم حنك

Introduction

Jurisprudence is one of the most valuable disciplines since it enables one to comprehend God Almighty's discourse as well as learn His mandates and prohibitions. Because jurisprudence is the understanding and knowledge of practical Shari'a rulings deduced from detailed evidence, and because the incidents to which Islamic jurisprudence refers are renewed and change over time, Islamic jurisprudence is also renewed, because Shari'a rulings are always valid and places.

As a result, Fiqh Nawâzil (Contemporary Issues Jurisprudence) has existed since the Prophet's (SAW) time. When the Companions (RA) faced a problem, they would turn to the Messenger of God for a fatwa and questions regarding the rulings, and the revelation would come to him explaining, interpreting, and clarifying their decisions.

Following the Prophet's (SAW) death, the Companions made attempts to cope with tragedies for which they could not find a judgment in the Quran and Sunnah, and these efforts continued to clarify the Sharia ruling and achieve the aim that God desired in His discourse.

With the rapid development of life and the growth of lifestyles, it was important for Fiqh Nawâzil to evolve in such a way that the believer understood the outcome of Fiqh Nawâzil.

Fiqh Nawâzil is a science concerned with explaining verdicts on current and emergent facts and concerns that demand sharia rules.

Fiqh Nawâzil gained popularity as people's lives progressed, eventually becoming one of the most important areas of Islamic law. It has been given a variety of names and titles, including contemporary issues, jurisprudence of modern issues, etc., and others, all of which fall under the chosen definition.

The majority of books on fatwas are Fiqh Nawâzil books, and the literature on fatwas and Fiqh Nawâzil has changed as these issues have been repeated or changed. We have a collection of these contemporary issues in our hands, so we decided to gather them with Sharia rules on various topical topics as well as clarify the jurists' perspectives on them.

This book is not an effort to give a ruling on new issues (*Ijtihad*) because *ijtihad* had a very specific technical meaning relating to the activity of an appropriately qualified jurist (a *mujtahid)* in producing or justifying a legal judgement (*hukm shar'i*) but rather a collection of the jurisprudence and opinions of jurists on various contemporary issues.

It is collecting and arranging, which is one of the foundations of contemporary scientific research methods. Our work on it is to arrange and

evaluate it in a way that makes it easy for the researchers of knowledge to reach the ruling on that issue along with its evidence for Quaran and Sunnah, and it is beneficial for students and researchers. We made its title “Issues in the Jurisprudence of Calamities” to indicate that they are separate issues and not in one chapter of Islamic jurisprudence, and that in the jurisprudence of some contemporary issues that occurred with the change in people’s lifestyles.

Finally, we express gratitude to researchers and scientific forums for their contributions to this work, aiming to renew Islamic jurisprudence, and enabl knowledge-seeking students to study these rulings.

Dr. Naim Hank

استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت في الفتوى وتعليم الثقافة الإسلامية

أحلام زايد

د. نعيم حنك

مقدمة:

إن التقدم الكبير الذي يتم تحقيقه حاليًا في مجال الذكاء الاصطناعي (AI) مثير للدهشة حقًا. والذي يعمل على استخدام التقنيات الرقمية التي تمكنه من استيعاب كميات كبيرة من المعلومات ومعالجتها ونقلها بسرعة هائلة مع عدم الكلل والملل والنسيان الذي يمكن أن يصيب الإنسان، ولا يصيب الآلة، وأحد الأوصاف البديلة للذكاء الاصطناعي هو الروبوتات الآلية التي تشبه البشر والتي نراها عادة في الخيال العلمي فقط. حيث يتم استخدامها في مصانع إنتاج السيارات، من خلال طلائها وتجميعها، والطائرات بدون طيار للمهام الخطيرة والمميتة، روبوتات الشرطة والجيش لمختلف المهام الأمنية والقتال، الروبوت المنزلي لأداء الوظائف المنزلية وكذا رعاية الأشخاص كبار السن، وغيرها الكثير من الروبوتات، حيث سيطر الذكاء الاصطناعي من خلال هذه الروبوتات على المجتمع نظرا للفوائد العديدة التي يقدمها للناس عامة من خلال مساعدتهم في القيام بالمهام اليومية، وقد أصبحت هذه الروبوتات مع مرور الوقت نعمه للبشرية. في حين تثير قضايا استخدام الروبوتات في الحياة اليومية للمسلمين جدلا واسعا حول مدى توافقها وقواعد الشريعة الإسلامية.

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الحكم الشرعي والمعايير والضوابط لاستخدام تقنية الذكاء الاصطناعي والروبوت لأداء المهام اليومية لدى المسلمين من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية (الدين، الحياة، النسل، العقل، المال) التي تقبل كل ما يقدم النفع والفائدة للبشرية.

تم الاعتماد في هده الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، للإلمام بالجوانب النظرية لموضوع الدراسة وبخصوص مصادر جمع البيانات تم الرجوع للملتقيات، الكتب، والمجلات العلمية، وكذا تحليل لبعض المواقع الإلكترونية لمعرفة مدى استخدام الذكاء الاصطناعي من قبل الشركات العالمية عامة.

1. مفهوم الذكاء الاصطناعي والروبوت

1.1. تعريف الذكاء الاصطناعي

تعددت التعاريف التي تطرقت إلى مفهوم الذكاء الاصطناعي حسب تنوع الباحثين والدارسين لهذا المجال، ويتشكل مفهوم الذكاء الاصطناعي من كلمتين:

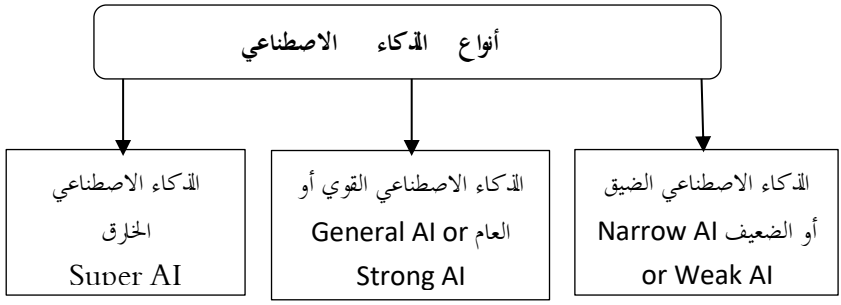
الأولى: الذكاء Intelligence وتعني القدرة على الفهم أو التفكير، وأيضا يمكن تعريفه على أنه القوة المعرفية للأفراد على التعلم من خلال تجاربهم باستخدام عقولهم، مع القدرة على تخزين المعلومات الهامة والقدرة على استحضارها.

الثانية: الاصطناعي Artificial وتشير إلى شيء مصنوع أو غير طبيعي، ويعرف الذكاء الاصطناعي بأنه علم وهندسة صناعة الآلات الذكية[1]

ويعرف الذكاء الاصطناعي Artificial Intelligence بأنه ذلك التيار العلمي والتقني الذي يضم الطرق والنظريات والتقنيات التي تهدف إلى إنشاء آلات قادرة على محاكاة الذكاء.[2]

وتظهر أنواع الذكاء الاصطناعي ضمن ثلاثة مستويات رئيسية تتراوح من رد الفعل البسيط إلى الإدراك والتفاعل الذاتي وذلك كما يلي:

الشكل (01): أنواع الذكاء الاصطناعي، المصدر: من إعداد الباحثين



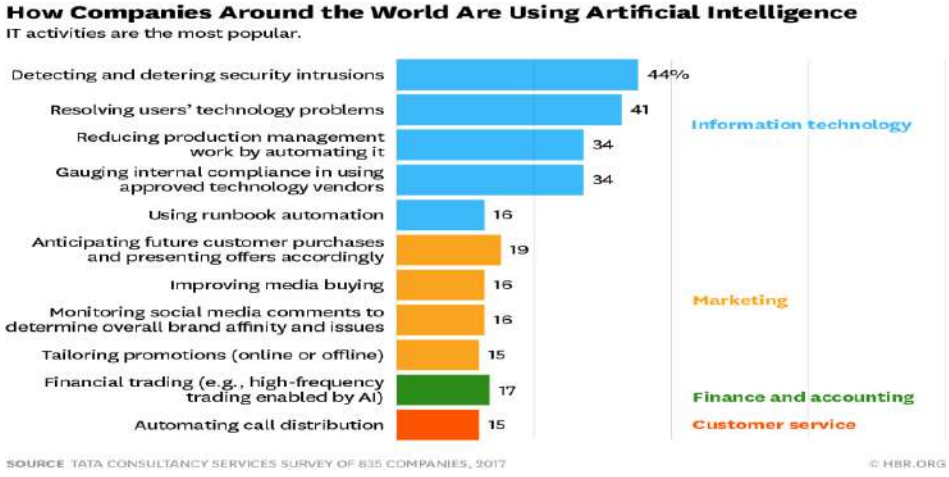
[1] عمر بن عابد، فاطمة زغودي، **الاستثمار المالي والصناعي في الذكاء الاصطناعي التكنولوجيا المالية والثورة الصناعية الرابعة: تأثير الذكاء الاصطناعي على الجانب الوظيفي للأفراد في ظل التغير الاجتماعي مقارنة نظرية**، (مركز البحث العلمي، لبنان، 2022)، المجلد 9، العدد 34، ص 49.

[2] سامية شهيبي قمورة وآخرون، **الذكاء الاصطناعي بين الواقع والمأمول دراسة تقنية وميدانية**، (الملتقى الدولي الذكاء الاصطناعي: تحد جديد للقانون، الجزائر، 26-27 نوفمبر 2018)، ص 5.

وفي دراسة استطلاعية أجرتها مراجعة أعمال Harvard، والتي شملت بعض الشركات موزعة على 13 قطاعا صناعيا وخدميا في كل من أمريكا الشمالية وأوروبا وآسيا والمحيط الهادي وأمريكا اللاتينية، وهذا لمعرفة كيف تستخدم هذه الشركات الذكاء الاصطناعي. حيث استهدفت هذه الدراسة مديري 13وظيفة من المبيعات والتسويق والمشتريات والتمويل، من خلال الإشارة إلى ما إذا كانت أقسامهم تستخدم الذكاء الاصطناعي في 63 مجالات أساسيا ضمن مجالاتهم، وقد توصل الدراسة إلى ما يلي:[1]

الشكل (02): استخدام بعض الشركات العالمية للذكاء الاصطناعي

(Harvard Business Review, April 2017)



وفقا لهذه الدراسة تم التوصل إلى أن الشركات تستخدم الذكاء الاصطناعي في المقام الأول من أجل:

- كشف التجاوزات الأمنية وردعها بنسبة 44% من المجيبين.
- حل مشاكل المستخدمين التقنية بنسبة 41%.
- التقليل من عمل إدارة الإنتاج بأتمتة ذلك بنسبة 34%

[1] Ramaswam Satya, **How Companies Are Already Using AI**, (Harvard Business Review, April 2017).

- قياس الامتثال الداخلي عند استخدام موردي التكنولوجيا المعتمدين بنسبة 34%.

وبالتالي نلاحظ بأن تكنولوجيا المعلومات كانت واحدة من أكبر الشركات التي تتبنى الذكاء الاصطناعي وهذا بنسبة تتراوح ما بين 34% و44 % من خلال هذه الطرق الأربعة، حيث تراقب كميات هائلة من الأنشطة التي تتم من آلة إلى آلة.

2.1. مشاريع الذكاء الاصطناعي اليوم

تعددت وتنوعت مشاريع الذكاء الاصطناعي اليوم في جميع المجالات ونذكر منها:[1]

- سيري: وهو مساعد رقمي ذكي يعمل كتطبيق عند شركة أبل. حيث يعمل كآلة صوتية نتواصل معها كل يوم. تساعدنا في العثور على الأشياء، وتعطينا التوجيهات، وتساعدنا في إرسال الرسائل. وتستخدم تكنولوجيا التعلم الآلي لطرح الأسئلة والطلبات باللغة الطبيعية بشكل أكثر ذكاءً وأكثر قدرة على التوقع والفهم.
- أليكسا: لقد كان صعود Alexa ليصبح مركز المنزل الذكي سريعًا بعض الشيء. عندما أطلقت أمازون Alexa للمرة الأولى، وقد اجتاحت معظم أنحاء العالم. ومع ذلك، فإن تعدد استخداماته وقدرته الرائعة على فك تشفير الكلام من أي مكان في الغرفة مما جعل منه أداة رائدة يمكن أن تساعدنا في البحث في الويب، والتسوق، وجدولة المواعيد، وضبط المنبهات، تشغيل الإنارة وملايين الأشياء الأخرى، كما يكن أن تكون بمثابة قناة لأولئك الذين قد يكون لديهم قدرة محدودة على الحركة.
- تسلا: عندما لا يمتلك شخص ما سيارة تسلا، فهو لا يعرف ما ينقصه. من المحتمل أنها واحدة من أفضل السيارات التي تم تصنيعها على الإطلاق. ليس فقط لأنها حصلت على العديد من الأوسمة، ولكن أيضًا بسبب قدراتها التنبؤية، وميزات القيادة الذاتية، و"روعتها" التقنية المطلقة. يرغب كل شخص مهتم بالتكنولوجيا والسيارات في امتلاك سيارة تسلا.
- روبوت بشري ذكي: أحد الأمثلة الرائعة للروبوت البشري الاصطناعي الذكي هو "صوفيا"،

[1] Chowdhury Mohammad Masum Refat, Mehetabin Tabassum Zahin, **The Philosophical Aspect of Artificial Intelligence (Ai) Human-Robot and Islamic Sharia, (**Australian Journal of Islamic Studies, July 2021), Pp 4-6.

وهي روبوت بشري يتطور اجتماعيا منذ عام 2016 قامت بتصميمه شركة هانسون روبوتكس، حيث تحتوي صوفيا على خوارزميات تتعلم من المجتمع الذي تتواجد فيه، وهي تجسيد لرؤية حول مستقبل الذكاء الاصطناعي. وهي أيضًا الأساس للأبحاث التطبيقية حول الذكاء الاصطناعي والروبوتات، وعامل لاستكشاف التفاعل بين الإنسان والروبوت في تطبيقات الخدمة والترفيه.

3.1. تعريف الروبوتات

تعد الروبوتات من أهم تطبيقات الذكاء الاصطناعي وأكثرها تقدما، حيث يتم تصميم وبناء آلات وهياكل مادية تعمل وفق منطق بشري، ويتم برمجتها بالحاسوب الآلي. ومفهوم الروبوت لا يقتصر على الهياكل المصنعة في شكل إنسان بشري، بل يتسع المفهوم ليشمل الهياكل الصناعية النشطة ضمن محيط العالم الطبيعي

كالسيارات الذكية والطائرات بدون طيار وغيرها من وسائل النقل التي تعمل بتقنيات الذكاء الاصطناعي.[1] وتعرف الروبوتات عموما على أنها آلات حركية تحتوي على مجموعة من البرامج التي تحاكي الذكاء البشري وتكون قادرة على التعلم واكتساب المهارات والخبرات المعرفية، من خلال برامج الذكاء الاصطناعي التي تجعلهم مميزين وواعيين ومتعمدين في أفعالهم. [2]

وتنقسم الروبوتات من حيث الهيكل الخارجي إلى قسمين رئيسيين:[3]

أ. **الروبوتات الثابتة:** وتسمى أيضا بالأذرع الروبوتية، وهي عيارة عن قواعد ثابتة مرتبطة بأجسام أخرى بحيث تؤدي مهامها من خلال القيام ببعض الحركات المطلوبة، ومن أمثلتها الأذرع الروبوتية في المصانع الكبرى.

ب. **الروبوتات المتنقلة:** وهي التي تستطيع التنقل من مكان لآخر، إما بعجلات كالسيارات الذاتية، أو بالأرجل كالإنسان الآلي، أو تتنقل بالطيران كالطائرات بدون طيار.

---

[1] أحمد سعد علي البرعي، **تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور الفقه الإسلامي**، (مجلة دار الإفتاء المصرية، القاهرة، جانفي 2022)، المجلد 14، العدد 48، ص 59.

[2] Shuq Hussein, and Mahmoud Fayyad, **Towards Granting of Legal Personality to Autonomous Robots in the UAE**, (Preprints, Dubai ,04/08/2023), P03.

[3] أحمد سعد علي البرعي، **تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور الفقه الإسلامي**، ص 62.

2. الذكاء الاصطناعي والروبوت وفق مقاصد الشريعة الإسلامية

يعد نمو الإسلام أسرع من أي دين، إذ يعتبر ثاني أكبر دين في العالم. وهذا نظرا للنمو السريع للسكان المسلمين في العالم، حيث تشير التقديرات إلى أن نسبة المسلمين ستصل إلى 32% من إجمالي سكان العالم بحلول 2060، وهذا يعني أن طفلاً واحداً سيكون مسلماً من بين كل ثلاث ولادات في العالم، ويبلغ عدد السكان المسلمين الحاليين أكثر من 2 مليار (وهو ما يمثل أكثر من25% من إجمالي سكان العالم البالغ عددهم 8 مليار نسمة) ومن المتوقع أن يرتفع إلى 3 مليارات في عام 2060 وهذا يعني اتساعا في احتياجاتهم ومتطلباتهم وفقا للشريعة الإسلامية،[1] وقد ساعد التطور العلمي والتكنولوجي الكبير الذي يشهده العالم اليوم في تلبية احتياجات البشرية، خاصة مع التقدم الكبير الذي حققه مجال الذكاء الاصطناعي وكذا صناعة الروبوتات المرافقة. وبالتالي حتى يستفيد الإنسان المسلم من كل هذا التطور التكنولوجي في مجال الذكاء الاصطناعي والروبوت لا بد عليه من الالتزام بالنظريات والممارسات الإسلامية، ومن هنا قبل كل شيء لابد من بيان الحكم الشرعي والمعايير والضوابط لاستخدام تقنية الذكاء الاصطناعي والروبوت لأداء المهام اليومية لدى المسلمين.

1.2. الضوابط الشرعية في تصميم الروبوتات على صورة إنسان

تتيح مقاصد الشريعة الإسلامية تقديرًا شاملا للأحكام والضوابط التي صخرها سبحانه وتعالى، والتي تتمثل في الحفاظ على الدين والحياة والنسل والعقل والثروة.[2] ونتيجة لذلك فإن الشريعة ومقاصدها تقبل كل ما يقدم النفع والفائدة للبشرية، ولذلك لا بد من معرفة حكم تصميم الروبوتات على شكل صور للإنسان، ومدى مشروعية اقتنائها والاتجار بها في الشريعة الإسلامية، حيث نجد أن النبي محمد صلي الله عليه وسلم قد نهى عن التصاوير والتماثيل في أحاديث كيرة، منها عن

[1] Global Muslim Population, **The Number of Muslims Around The Word**, (Internet Archeve, 10/12/2023), Https://Timesprayer.Com/En/Muslim-Population/, Seen 19/01/2024.

[2] Siti Fatahiyah Mahamood, **Fiqh Robotic for Artificial Intelligent in Humanoids Used for Therapy, Services And Other Social Activities: An Integration Of Artificial Intelligence (AI) And Maqasid Shariah**, (Journal Of Fatwa Management And Research, January 2023), Vol 28, No 2, P04.

عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها قال: "أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله". كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم". وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "أن رجلا قال له: إني أُصور هذه الصور فأفْتني فيها، فقال له: ادْنُ مني، فدنا، ثم قال: ادْنُ مني، فدنا، حتى وضع يده على رأسه، فقال: أُنَبِّئُك بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ سمعته يقول: كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفس فتعذبه في جهنم، قال ابن عباس: فإن كنت لا بُد فاعلاً، فاصنع الشجر، وما لا نفس له". وفي هذا الحديث نص في مشروعية تمثيل ما لا روح له، كالشجر والحجر وغيرهما من الجمادات والنباتات، أما تصميم ذواتي الأرواح من الإنسان والحيوان فقد ثبت من خلال الأحاديث السابقة حرمته، وكذا حرمة اتخاذه وبيعه وشرائه.

غير أن الفقهاء قاموا باستثناء مجسمات الجواري والبنات (العرائس) وأشباهها مما يصنع للعب البنات به، فأجازوا تجسيمها واقتنائها وبيعها وشرائها، لحديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "كنت ألعب بالبنات عن النبي صلي الله عليه وسلم وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ دخل يَنْقَمِعن منه، فيُسَرِبهن إلي، فيلعبن معي". وعلل العلماء الجواز هنا بالمنفعة من تدريب البنات على تربية الأولاد، وعند تصميم الروبوتات في هيئة ذواتي الأرواح يمكن إلحاقه بهذا الاستثناء وقياسه عليه بجامع المنفعة والحاجة.[1]

بعد بيان جواز تصميم الروبوتات البشرية، هناك ضوابط شرعية لاستخدامات الروبوت ومنها تحقيق النفعِ والمصلحةِ وعدمُ الضررِ والمفسدة، مع الموازنة عند التعارض، وكذلك موافقة مقاصدِ الشريعة؛ فإذا كان الغرض من تصميم الروبوت مشروعًا ومعتبرًا في الشريعة؛ فإن تصميمه واتخاذه يكون مشروعًا، وإذا كان المقصد فيه غيرَ معتبرٍ؛ فتصميمُه واقتناؤه والاتجارُ فيه يكون غيرَ مشروع، وأيضًا أن يكون استخدام الروبوت مأمونَ الاختراق من قبل القَرْصَنَة الإلكترونية، فضلًا عن أن يكون استخدامُ الروبوت مأذونًا به من ولي الأمر، وتحت إشراف الدولة ورقابتِها.

[1] أحمد سعد علي البرعي، **تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور الفقه الإسلامي**، ص 64.

وعلى سبيل المنفعة روبوتات التعلم التي تقدم العديد من الفوائد للطلاب، وروبوتات الإنقاذ واكتشاف الألغام والتعامل مع البراكين والمخاطر والغوص في أعماق البحار والوصول إلى الأماكن التي لا يمكن أن يصل إليها الإنسان، وكذلك الروبوتات الطبية وغيرها من روبوتات الخدمة التي تقدم نفعا كبيرا للبشرية.

في حين هناك روبوتات غير مشروعة، نذكر على سبيل المثال ما يعرف "بالروبوتات الجنسية" وما يتم الترويج له "بالزواج التكنولوجي" والذي يكون بين الإنسان والروبوت، والتي تعتبر حرام وتحريف حاد في السلوك الطبيعي الذي فطر الله الناس عليه، كما وتخالف مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ العرض والنسل، ولكنه للأسف وجه آخر للذكاء الاصطناعي والذي يروج له في المستقبل كثيرا.[1]

2.2. تأثير الروبوتات على أسلوب حياة المسلمين

من أجل معرفة الآثار المحتملة للروبوتات على طبيعة وأسلوب حياة المسلمين، سيكون هناك ثلاث مجالات إسلامية لا بد من مناقشتها، وهذه المجلات تمثلت في ثلاثة أسئلة كالتالي:

أ. هل يمكن للروبوتات أن تكون بشرية؟

إن موضوع القدرة على أن تصبح الروبوتات بشرية موضوع يتم مناقشته على نطاق واسع. وهناك أيضًا بعض المناقشات التي تتضمن إمكانية معاملة الروبوتات كبشر. إذن هذه هي القضايا التي يحتاج علماء المسلمين إلى مناقشتها.[2] وفي الإسلام يقول القرآن عن خلق الإنسان في سورة المؤمن: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَة مِّن طِين ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَة فِي قَرَار مَّكِين ١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَة فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَة فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰما فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡما ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون، الآية 14] لذلك، من خلال الآيات السابقة يمكن أن نثبت أنه لا

[1] أحمد سعد علي البرعي، **تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور الفقه الإسلامي**، ص 66.

[2] Chowdhury Mohammad Masum Refat, Mehetabin Tabassum Zahin, Ibid, P8.

يمكن أن يكون الروبوت انسانا أبدا لأنها هكذا خلق الإنسان. كما لا يمكن اعتبار الروبوت إنسانا لأنه في الأصل من صنع الإنسان.

وتبرير الفرق بين الروبوت والإنسان يأتي أيضا من المنظور المنطقي، نجد أن الإنسان يتمتع بالعقل وقوة التفكير والقدرة على تحويل الأفكار الراسخة في ذهنه إلى أفعال. ومع ذلك، بالنسبة للروبوتات الشبيهة بالبشر، لن تنجح في ذلك لأن كل قدرتها على التفكير تعتمد على البرمجة التي يؤديها البشر على الروبوتات. لذلك، من خلال الأدلة المذكورة أعلاه، يمكننا التأكد من أن أشباه البشر الروبوتات ليسوا بشرًا نهائيا. فالإنسان في النهاية من خلق الله تعالي أما الروبوتات من صنع الإنسان.[1]

ب. **هل تستطيع الروبوتات فهم تعاليم الإسلام؟**

على الرغم من إمكانية برمجة الروبوتات مسبقًا بسهولة بالمعلومات الدينية والثقافية، لكن هل تحتاج إلى الانصياع للفقه الإسلامي؟ على سبيل المثال، هل يشترط على الروبوت الذي يشبه الأنثى أن يغطي عورته أمام صاحب العمل الذكر مثل الإنسان أم العكس؟ في القرآن، من سورة النور ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور، الآية 31] والتي توضح أنه على المرأة أن تغطي عورتها. وبالتالي، بما أن الروبوتات ليست بشرا في النهاية فهي لا تدخل ضمن هذه الفئة حسب ما جاء ذكره في القرآن الكريم.[2]

ومن الآثار الأخرى لقبول الروبوت كإنسان هو إمكانية وجود "روبوتات مصاحبة". الروبوتات المرافقة موجودة في الجيل الحالي وقد أخذت شكل الحيوانات (AIBO) ومؤخراً شكل شبيه بالأطفال (Pepper the robot)، وقد اعتبر البشر هذه الروبوتات "فردًا حيًا في العائلة"[3] التحدي الذي يواجه المسلمين في هذا السياق هو هل يمكن للروبوتات المرافقة أن تحل محل أفراد الأسرة المتوفين؟

[1] Chowdhury Mohammad Masum Refat, Mehetabin Tabassum Zahin, Ibid, P8.
[2] Hadi Akbar Dahlan, **Future Interaction between Man and Robots from Islamic Perspective**, (International Journal of Islamic Thought, · June 2018), Vol 13, P48.
[3] Tanaka fumihide, **Pepper learns together with children: Development of an educational application**, (Paper presented at the Humanoid Robots (Humanoids), 2015 IEEE-RAS 15th International Conference, November 2015)

إن استبدال أحد أفراد الأسرة المتوفى بالروبوت لا يتوافق مع التعاليم الإسلامية. كما أنه من الخطأ أن يستبدل الإنسان وجود أحبائه المتوفين بروبوتات مرافقة.[1]

ج. هل يمكن الوثوق بالروبوتات؟

يمكننا أن نفترض أن روبوتات الذكاء الاصطناعي ستوفر خدمات ذات جودة عالية بشكل استثنائي. ومع ذلك، كبشر، هل يمكننا أن نثق في روبوتات الذكاء الاصطناعي لتقديم الخدمات التي تلبي متطلباتنا الدينية؟ وفي هذا الصدد، نركز على الخدمات الغذائية لأنها من أهم متطلبات الإنسان.

في المستقبل، ستطبق صناعة الأغذية بالتأكيد نظام التشغيل الآلي الكامل في إنتاجها. ومع ذلك، فإن جودة الحلال ستظل مشكلة بالنسبة للمسلمين. كما أن الإصدار الحالي للحلال في الوقت الحاضر هو الصعق قبل الذبح. ومع ذلك، فمن الممكن أن تكون مشكلة الحلال في المستقبل هي غياب الوجود البشري لإدارة ومراقبة جودة الطعام الحلال. وذلك لأن روبوتات يمكنها تحقيق كفاءة عالية دون تدخل بشري، وبالتالي ليست هناك حاجة إلى عمال بشريين في مصنع الإنتاج أو المطاعم. وهذا ما يدعونا لطرح العديد من الأسئلة: هل اللحوم الناتجة عن الذبح الميكانيكي دون أي تدخل بشري حلال؟ على الرغم من أنه لا يزال هناك شرط لذكر اسم الله (التسمية) أثناء الذبح، وهل نحن مستعدون لقبول حكم الروبوت حول الطعام الحلال في المطاعم؟ وهل سنثق في الروبوتات مستقبلا فيما يخص الطعام الحلال؟.[2]

والكثير من الأسئلة التي تحتاج إجابات واضحة من أجل مواكبة المسلمين للتطورات التكنولوجية الحاصلة. إذ يجب علينا كمسلمين أن نبدأ بالتفكير والمناقشة حول أسلوب حياة المسلمين وفقًا للقرآن من أجل التطورات المستقبلية.

3.2. بعض قضايا الروبوتات البشرية من وجهة نظر الدين الإسلامي

إن التطورات المستقبلية في الحضارة الإنسانية سوف تشكل تحديًا للممارسات الإسلامية. كمسلمين، وعليه لا بد من البدء في التطرق لبعض القضايا الخاصة بالروبوتات ومعالجتها وفق الفقه

[1] Hadi Akbar Dahlan, Ibid, P48.
[2] Hadi Akbar Dahlan, ibid, P49.

الإسلامي، ونذكر من هذه القضايا ما يلي:[1]

- هل يجب على المسلمين رد السلام على الروبوت الذي يلقي تحية السلام عليكم؟، إنها مسألة سنواجهها في عالمنا المستقبلي حين تصبح الروبوتات متواجدة في كل من مكاتب الاستقبال، المحلات التجارية وغيرها من الأماكن. فما هو القانون الذي يتخذه الفقه الإسلامي لمثل هذا الأمر؟ ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس" أن رد السلام من واجبات المسلم عندما يتلقى التحية (السلام عليكم) من شخص مسلم، وبالتالي ليس علينا نحن المسلمون رد السلام على الروبوت.
- بالنسبة للأذان يمكن أن يتغير مع ازدهار التكنولوجيا وتطورها، حيث يصبح عندما يأتي وقت الأذان يقوم الشخص بتشغيل الراديو ووضعه أمام الميكروفون، بدلاً من أن يدعو المؤذن نفسه. وبالتالي ما هو رأي الدين الإسلامي في المؤذن الآلي مستقبلا؟

الأذان فرض كفاية في الصلاة، فالصلاة تكون صحيحة، ولكن ناقصة بدون آذان وبالتالي الأجر ينقص. بالإضافة إلى ذلك، يعبر الأذان عن دخول وقت الصلاة ودعوة للحضور للصلاة. وإذاعة الأذان من المساجد عند دخول وقت الصلاة باستخدام الروبوت وغيره من الآلات ليس جائزا ولا يليق بهذه العبادة. فهو لا يعتبر الأذان الصحيح كما هو منصوص عليه في الشريعة الإسلامية والتي وضعت شروطا للأذان والمؤذن، حيث من بين هذه الشروط: أن يكون المؤذن مسلما، عاقلا، أن يكون ذكرا، أن يكون يعرف وقت الصلاة...وعليه فمن المعروف أن الروبوتات ليست كائنًا حيًا على الأقل. لذا فمن الواضح أن أذان الروبوت ليس هو الأذان الذي أمرت به الشريعة الإسلامية.

- "رجل صيني يتزوج من روبوت صنعه بنفسه" أحد الأخبار الصاعقة التي أثارت ضجة كبيرة. في حين أن فكرة الزواج بين الإنسان والروبوت قد تبدو بعيدة المنال الآن، غير أنها ليست مستحيلة وتتحقق يومًا ما. حيث يمكن من خلال الجاذبية الجسدية، جنبًا إلى جنب مع

[1] Chowdhury Mohammad Masum Refat, Mehetabin Tabassum Zahin, Ibid, P9-10.

التطورات في برمجة الروبوتات التي ستمكن الروبوتات من العواطف والذكاء الشبيهة بالبشر، قد تنتج شركاء اصطناعيين قد يرغب بعض الناس في الزواج منهم.

خاتمة

سلطت الدراسة الضوء على أهمية استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت في الحياة اليومية للمسلمين ومدى توافقه مع مقاصد وقواعد الشريعة الإسلامية وتحليل لبعض قضايا الروبوتات البشرية وفق المنظور الإسلامي. وكذا تم التطرق إلى بعض الأحكام المنهجية التي يجب اتباعها لتنظيم استخدام الروبوتات من أجل تعظيم التأثير الإيجابي للتكنولوجيا مع تجنب الإضرار بالمجتمع والعالم بأسره، من خلال معرفة الآثار المحتملة للروبوتات على طبيعة وأسلوب حياة المسلمين، والتي تمت مناقشتها في ثلاثة أسئلة: هل يمكن للروبوتات أن تكون بشرية؟ هل تستطيع الروبوتات فهم الإسلام؟ هل يمكن الوثوق بالروبوتات؟ وقدم القرآن قواعد وأدلة وأمثلة لأسلوب حياة المسلمين. ومع ذلك، ستكون هناك تطورات مستقبلية في الحضارة الإنسانية من شأنها أن تتحدى عقيدة القرآن.

الإسلام قدم قواعد ومبادئ توجيهية لطريقة حياة المسلمين من خلال القرآن والحديث والإجماع، ومع ذلك فإن التطورات الحالية والمستقبلية في الحضارة الإنسانية سوف تشكل تحديا لحياة المسلمين، إذ نجد أن استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت يساعد في أداء المهام اليومية لدى الأفراد عامة، غير أنه توجد معايير عديدة وضوابط شرعية كثيرة لاستخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت في الحياة اليومية لدى المسلمين خاصة، ويجب الالتزام بها لتحقيق المشروعية في استخدامها مع الحفاظ على المصلحة العامة. وعموما تم التوصل إلى النتائج التالية:

- تعددت وتنوعت مشاريع الذكاء الاصطناعي اليوم في جميع المجالات نكر منها: سيري، أليكسا، الروبوت البشري صوفيا، تسلا، روبوتات الدردشة...وغيرها الكثير والتي ساعدت الانسان في أداء مهامه اليومية خاصة الخطيرة منها.
- تعد الروبوتات من أهم تطبيقات الذكاء الاصطناعي وأكثرها تقدما إذ تحتوي على مجموعة من البرامج التي تحاكي الذكاء البشري وتكون قادرة على التعلم واكتساب المهارات والخبرات المعرفية.
- جواز تصميم الروبوتات البشرية، مع وجود ضوابط شرعية لاستخدام ومنها تحقيق النفعِ

والمصلحةِ وعدمُ الضررِ والمفسدة، مع الموازنة عند التعارض، وكذلك موافقة مقاصدِ الشريعة الإسلامية.

- لا ينبغي استخدام الروبوتات البشرية لتحل محل البشر بشكل كامل، كما لا ينبغي إنشائها لتبدو تماما مثل البشر، فهي في الأخير آلة من صنع الإنسان.

المصادر والمراجع:

- عمر بن عابد، فاطمة زغودي، الاستثمار المالي والصناعي في الذكاء الاصطناعي 'التكنولوجيا المالية والثورة الصناعية الرابعة': تأثير الذكاء الاصطناعي على الجانب الوظيفي للأفراد في ظل التغير الاجتماعي مقارنة نظرية، (لبنان: مركز البحث العلمي)، المجلد 9، العدد 34.
- سامية شهيبي قمورة وآخرون، الذكاء الاصطناعي بين الواقع والمأمول دراسة تقنية وميدانية، (الملتقى الدولي 'الذكاء الاصطناعي: تحد جديد للقانون'، الجزائر، 26-27 نوفمبر 2018).
- شتوح عمار، سعد الله وليد، تطبيقات الذكاء الاصطناعي كتوجه حديث لتعزيز تنافسية منظمات الأعمال: أهمية الذكاء الاصطناعي في تطوير التعليم، (المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسة الاقتصادية، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2019).
- أحمد سعد علي البرعي، تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور الفقه الإسلامي، (مجلة دار الإفتاء المصرية، القاهرة، جانفي 2022)، المجلد 14، العدد 48.
- Ramaswam Satya, How Companies Are Already Using Ai, (Harvard Business Review, April 2017).
- Chowdhury Mohammad Masum Refat, Mehetabin Tabassum Zahin, The Philosophical Aspect of Artificial Intelligence (Ai) Human-Robot And Islamic Sharia, (Australian Journal Of Islamic Studies, July 2021).
- Shuq Hussein, And Mahmoud Fayyad, Towards Granting Of Legal Personality To Autonomous Robots In The Uae, (Preprints, Dubai,04/08/2023).
- Global Muslim Population, The Number Of Muslims Around The Word, (Internet Archeve, 10/12/2023), Https://Timesprayer.Com/En/Muslim-Population/, Seen 19/01/2024.
- Siti Fatahiyah Mahamood, Fiqh Robotic for Artificial Intelligent In Humanoids Used For Therapy, Services And Other Social Activities: An Integration Of Artificial Intelligence (Ai) And Maqasid Shariah, (Journal Of Fatwa Management And Research, January 2023), Vol 28, No 2.
- Hadi Akbar Dahlan, Future Interaction Between Man And Robots From Islamic Perspective, (International Journal Of Islamic Thought, · June 2018), Vol 13, P48.

المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين ضرب من ضروب الجهاد "دراسة أصولية"

أحمد قدوع

د. نعيم حنك

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد الصادق المجاهد الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين. إن ما تمر به الأمة الإسلامية من ذل وهوان وخذلان للمستضعفين في مشارق الأرض ومغاربها لأمر جلل يحتاج إلى وقفة من أبناء الأمة المخلصين، والبحث عن مكامن الضعف وأسباب الوهن، والانطلاق بالأمة قدما إلى المجد كما كان سلفهم.

تهدف الدراسة إلي بيان حكم المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين، وذكر الشواهد عليها من الكتاب والسنة، وإبراز ما لها من أثر في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية وموازنة المصالح والمفاسد وما يترتب عليها من تحقيق مقصود الشارع الحكيم، الدراسة ركزت على المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين وأنها تعد من الجهاد في سبيل الله، واعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي لعلاج مشكلة البحث التي تدور على سبب من أسباب الخذلان للأمة من قبل بعض منتسبيها، وما يجب عليهم اتجاه إخوانهم المضطهدين في البقاع الإسلامية التي تدور بها الحروب مع الكفار، وتبيين أقل واجب على المسلمين في ظل الحرب الصهيونية التي تدور رحاها على إخواننا المسلمين في غزة وبيان الحكم والأثر الشرعي للمقاطعة الاقتصادية على الدولة المحاربة وأعوانها. ودارت مشكلة البحث حول سؤال رئيسي هو هل تعد المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين ضربا من ضروب الجهاد؟

إن التهاون في تطبيق تعاليم الدين الإسلامي وتعطيل أركانه ليقذف بالأمة إلى الهاوية، فترك فريضة الجهاد في سبيل الله جعلت الأمم تتداعى علينا كما تداعى الأكلة إلى قصعتها والله المستعان. إن المقاطعة الاقتصادية للدول المحاربة للمسلمين تعتبر ضربا من ضروب الجهاد التي لا يجب أن يغفل، فهو سلاح لا يحتاج إلى عدة ولا شجاعة، وأثبتت الشواهد التاريخية على تأثيره وجني ثماره.

حيث إن مقاطعة شركاتهم ومنتوجاتهم ومن ينوب عنهم من مندوبين في بلاد المسلمين يعتبر من الإيمان، وأن تلك المقاطعة امتثال لأمر الله تعالى باعتبار مقاصدها في ما تؤول إليه من نفع وما لها من بالغ الأثر في الضغط على العدوان، وإعادة الحسابات للتوقف عن هذه الحرب فضلا عن دفعه من أراضي المسلمين التي اغتصبها وطلب جهاده، وما يكون من إحساس المسلمين بأنهم يد واحدة رغم تخاذل حكامهم، وبذلك تتحقق مقاصد الشريعة في الاجتماع والاهتمام بأمر المسلمين والجهاد بالاستطاعة.

1. بيان المقاطعة الاقتصادية وأحكامها

من المعلوم أن الأصل في البيع الحل، فقد أباح الشارع الحكيم التعامل مع غير المسلمين بأنواعهم مستأمن أو ذمي أو معاهد أو محارب، كالتعامل في عقود المعاوضة وعقود الهبة والبيع والشراء وغيره، واستثنى من ذلك ما يستعان به على حرب المسلمين أو الإضرار بهم أو بدينهم أو النيل من نبيهم، وأن البيع والشراء هو المحرك العام للاقتصاد وموطن قوته، وأن الدول والشركات المحتكرة للتجارة هي مصدر القوة والتأثير على الرأي العالمي في السلم والحرب، ومن هنا ظهرت أهمية الاقتصاد دعما ومقاطعة.

1.1. التعريف بالمقاطعة الاقتصادية

المقاطعة بمفهومها العام: "الامتناع عن معاملة الآخرين اقتصاديا أو اجتماعيا وفق نظام جماعي مرسوم".[1]

ومن تعريفات مصطلح الاقتصاد التي تدور حول معنى واحد بأنه: "العلم الذي يبحث في كيفية إدارة واستغلال الموارد الاقتصادية..." والمقاطعة الاقتصادية: هي "الامتناع عن معاملة الآخر اقتصاديا، وفق نظام جماعي مرسوم بهدف الضغط عليه لتغيير سياسته تجاه قضية من القضايا"[2].

[1] أحمد مختار عبد الحميد عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة** (الرياض: عالم الكتاب، 1429)، الطبعة 1، 746/2.

[2] خالد بن عبد الله الشمراني، **المقاطعة الاقتصادية حقيقتها وحكمها** (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1426)، الطبعة 1، 16.

2.1. الأدلة على المقاطعة الاقتصادية

وردت أدلة كثيرة من كتاب الله وشواهد من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم تبين مشروعية المقاطعة الاقتصادية، نكتفي بذكر بعضها.

من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنعام: 2]

وجه الدلالة في الآية الكريمة أن الله تعالى أمر بالتعاون على البر والخير، ونهى عن التعاون على الإثم والشر، فأي إثم وعدوان أعظم من دعم العدو بالمال من خلال دعم اقتصاده، فدلت الآية الكريمة إلى منع أي تعاون يؤدي إلى الإثم والعدوان.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ﴾ [يوسف: 60]

وجه الدلالة من الآية الكريمة أن نبي الله يوسف عليه السلام منع الكيل عن إخوته الذين ظلموه حتى يأتوا بأخيه الأصغر، أي أنه شرط للكيل وإلا سيكون الحرمان، أي المقاطعة.

قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: 28].

وجه الدلالة أن الله نهى عن اتخاذ الكافرين أولياء بأن توالوهم من دون المؤمنين، وحدد نوع التعامل بأن تكون مبنية على الحذر والمصلحة، ذكر ابن عباس أن الله نهى المؤمنين على ألا يلاطفوا المشركين[1]، إذا كان النهي عن الملاطفة فباب أولى النهي عن الدعم الاقتصادي.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 9].

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: 72]. وغيرها من الأدلة كثير.

---

[1] أبو محمد مكي، القرطبي، **الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه** (الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، جامعة الشارقة، 1429 هـ/2008 م) الطبعة 1، 988/2.

من السنة النبوية:

روى البخاري من حديث أبي هريرة "بعث النبي صلى الله عليه وسلم خيلا قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال :ما عندك يا ثمامة، فقال :عندي خير يا محمد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال، فسل منه ما شئت حتى كان الغد، ثم قال له :ما عندك يا ثمامة، قال :ما قلت لك: إن تنعم تنعم على شاكر، فتركه حتى كان بعد الغد، فقال :ما عندك يا ثمامة، فقال :عندي ما قلت لك، فقال :أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نجل قريب من المسجد، فاغتسل ثم دخل المسجد، فقال :أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إلي من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إلي، والله ما كان من دين أبغض إلي من دينك، فأصبح دينك أحب الدين إلي، والله ما كان من بلد أبغض إلي من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد إلي، وإن خيلك أخذتني، وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشره رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمره أن يعتمر، فلما قدم مكة قال له قائل :صبوت، قال :لا، ولكن أسلمت مع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا والله، لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة حتى يأذن فيها النبي"[1]

وجه الاستدلال من الحديث: أن ثمامة بعد إسلامه هدد قريشا بأن يمنعهم الحنطة التي تأتي من مدينته اليمامة، حيث كان بهذا العمل قائم مقام جيش[2] وهو عين المقاطعة الاقتصادية، ويعتبر هذا الحديث حجة على من يعلق المقاطعة الاقتصادية بإذن ولي الأمر.

حديث أنس: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"[3]

---

[1] أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية 1311)، كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة وحديث ثمامة بن آثال، 170/5 (رقم 4372).

[2] يحي بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، **الإفصاح عن معاني الصحاح** (الرياض: دار الوطن، 1417)، 283/6.

[3] أبو داود سليمان، السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود** (بيروت: المكتبة العصرية)، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الغزو، 10/3 (رقم 2504).

ووجه الاستدلال بالحديث، بذل الإنسان ما بوسعه للجهاد، ومن الجهاد بالمال اقتضاء قطعه في يد من يحارب به المسلمين، ومقاطعة البضائع وسع للجميع.

وغيرها من الأحاديث الكثيرة التي تتناول وجوب إزالة الضرر عن المسلمين.

3.1. شواهد وآثار المقاطعة الاقتصادية على الكفار المحاربين وثمراتها

حفل التاريخ بعدة شواهد تبين التأثير الإيجابي في المقاطعة وما تؤول إليه من منافع، ويعد سلاحا ذا فاعلية، ويمكن إيجاز بعض النقاط من شواهد للمقاطعة أهميتها ومنافعها.

شواهد من المقاطعة الاقتصادية:

واقعة قافلة أبي سفيان قبل معركة بدر الكبرى، فهم القريشيون غاية المسلمين من محاولة التعرض لقوافلهم التجارية، فأخذوا حذرهم للإفلات والهرب... يؤكد ذلك ما أشار أبو جهل به لأبي سفيان قبل رحيله من مكة قائلا له يا معشر قريش إن محمدا قد نزل بيثرب وأرسل طلائعه وإنما يريد أن ينال منكم شيئا، فاحذروا أن تمروا طريقه أو أن تقاربوه[1]

وقرر كبراء قريش تخصيص ربح تجارة قافلة أبي سفيان بن حرب التي جرت من أجلها معركة بدر، لإنجاز استعدادات معركة الثأر القادمة وإمدادها بالمواد والسلاح والرجال[2]

وأيضا واقعة قطع وحرق نخيل بني النضير، وسار النبي صلى الله عليه وسلم بالناس، حتى نزل بهم، وذلك في شهر ربيع الأول من السنة الرابعة للهجرة، فحاصرهم ست ليال، فتحصنوا منه في الحصون، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقطع النخيل والتحريق فيها[3]، قام رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا العمل حصارا وتضييقا اقتصاديا على بني النضير.

ولعلنا نكتفي بهذه الشواهد.

ومن أهمية المقاطعة بأنواعها وثمراتها ما يلي:

- تلحق المقاطعة الاقتصادية الضرر البالغ بالعدو وتردعه وتجعله يعيد حسابته.

---

[1] أحمد غلوش، **السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني** (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر ، ط1، 2004)، 250.

[2] محمود شيت خطاب، الرسول القائد (بيروت: دار الفكر، ط6، 1422)، 172.

[3] غلوش، **السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني**، 408.

- تحقق المقاطعة الجماعية المنظمة مبدأ الجماعة والإحساس بهموم المسلمين فتعطي دافعا للمجاهدين في مواطن الحرب.
- تظهر للعدو التماسك وعدم الفرقة وأن المسلمين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا.
- تحقق حماية الصحة العامة للمجتمع والأفراد في بعض المنتوجات.
- تشجيع الصناعات المحلية، وتقوية الاقتصاد.

2. الموازنة بين المصالح والمفاسد في المقاطعة

تتلخص ضوابط الموازنة بتقديم الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات عند اختلاف مراتب المصالح، أما إذا اتحدت المراتب واختلفت الكليات فنقدم حفظ الدين على حفظ النفس وما بيتلوها، ونقدم حفظ النفس على ما بعدها، ونقدم حفظ العقل على حفظ النسل والمال، ونقدم ما يحفظ النسل على ما يحفظ المال. ويشترط في التعارض المعتد به بين المصالح أن تكون تلك المصالح مؤكدة، أو راجحة، لا متوهمة أو مشكوك فيها، ولعلنا نبين في هذا المبحث بعض القواعد ذات الصلة لتبين رجوح مصلحة المقاطعة على غيرها.

2. 1. سد الذرائع

من المعلوم أن قاعدة سد الذرائع معتبرة في الأصل و العمل بها عند المذاهب الأربعة، وإن الشرع جاء محرما لوسائل لا شك في إباحتها لو تجردت عما آلت إليه، وعند تجردها من علة تغيير حكمها ترجع لأصل الحكم الأول وهو الحِل[1]، وقد أعمل الفقهاء في كتبهم مبدأ سد الذرائع وفتحها في إصدار الأحكام الشرعية على كثير من المسائل، فهم لم ينظروا إلى عين المسألة وإنما نظروا إلى ما تؤول إليه من مفسدة أو مصلحة، فالأخذ بهذا المبدأ فتح الباب للفقهاء في إيجاد الحلول للمسائل والحوادث المستجدة، ويظهر تقدير هذا المبدأ عند الفقهاء في مجالات عدة.

[1] بلقاسم بن ذاكر بن محمد الزُّبيدي، **الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية**، (مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط1، 2014)، 461

ومن أمثلة سد الذرائع كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]، نهى الله تبارك وتعالى عن سب آلهة المشركين مع أنها من إنكار المنكر فالذريعة وسيلة توصل إلى نتيجة، فقدمت مصلحة ترك سبهم لله على مصلحة سبنا آلهتهم.

ومنه تحريم بيع السلاح في زمن الفتنة، نظرا لوقوع هذا السلاح بين يدي المسلمين المتخاصمين فيفضي إلى سفك انتهاك أعراضهم وسفك دماءهم، فحرم هذا البيع ومنع مع أن الأصل في البيع الإباحة كما سبق، ولكن نُظر إلى المفسدة الناجمة من بيعه وما تؤول إليه من مفسدة فكان تحريمه سداً للذريعة.

كذلك الحال في حل البيع بين المسلمين والكافرين مبتدأ، وعند ظهور علة استخدام الأموال من قبلهم لحرب المسلمين ودينهم يقينا، تغير الحكم من الحلِ إلى الحرمة سداً لتلك الذريعة وتحقيقا للمصلحة.

2. 2. اعتبار المصلحة ودرء المفسدة

الضابط المعتبر في هذه القاعدة الجامعة في الموازنة بين المصلحة والمفسدة إن تعارضت في محل واحد، ترجيح الأعظم منها وإن كانت المصلحة أقوى كان جلبها أولى من درؤها، وإن كانت المفسدة أقوى كان درؤها أولى من جلب المصلحة، والذي يضبط تلك القاعدة اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية لا اتباع الهوى، وعلى ذلك جرت تصرفات الشرع[1].

قال ابن تيمية" :العمل إذا اشتمل على مصلحة ومفسدة فإن الشارع حكيم، فإن غلبت مصلحته على مفسدته شرعه، وإن غلبت مفسدته على مصلحته لم يشرعه، بل نهى عنه[2]"

العلاقة بين المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين وهذه القاعدة:

إن المقاطعة تحقق مقاصد عظيمة وجليلة من مقاصد الشرع تتمثل في الإضرار بالكفار المحاربين وإغاظتهم، وتعتبر وسيلة فعالة في الضغط على الكفار تدفعهم إلى وقف التعدي على المسلمين

---

[1] الزُّبيدبي، **الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي**، 314.

[2] أحمد بن تيمية، **مجموع الفتاوى** (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم رحمه الله وساعده: ابنه محمد، 523/11.

والتراجع عن ذلك، أو تخفيف طغيانهم وظلمهم، وهي بذلك تحقق مبدأ العصبة الواحدة في الوقوف ضد الظلم ورفعه فتحقق مصلحة وتدفع مفسدة.

من المعروف أن المقاطعة الاقتصادية لها أدواتها فتختلف من حيث نوع المقاطعة، قد تكون مقاطعة لشركات تعنى منتوجات استهلاكية، وقد تكون مقاطعة بوقف التعامل مع شركات مهمة مثل الشركات النفطية أو يكون الأمر أشد في ذلك بوقف إصدار النفط إلى تلك الدول ومن ساندهم، ومن هنا تختلف درجة المصلحة والمفسدة فيدور الحكم بدوران عِظم المصلحة أو المفسدة، إذ أن شدة المقاطعة كقطع النفط قد يفضي إلى مفسدة أقوى من المصلحة كحدوث حرب أو حصار وغيره، فهنا تكون اعتبارات أخرى كإذن ولي الأمر في تقدير المصلحة من حيث المآل، من هذا المنطلق نعنى بمقاطعة المنتوجات والشركات الاستهلاكية التي تكون المقاطعة فيها خارجة عن الضرر بالدولة والمصلحة العامة، وبذلك تكون المصلحة فيها أعظم.

2. 3. حفظ الضروريات الخمس

إن ثبوت كون مقصد الشارع الحكيم من وضع الشريعة الإسلامية هو الحفاظ على الضروريات الخمس: الدين والنسل والمال والعقل، وكون الشريعة إنما وضعت للحفاظ على تلك الضروريات هو عين ما عرف به الاستقراء[1].

يقول الإمام الشاطبي: "فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[2].

ومن هنا اعتبرت الغاية من المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين، فحفظ النفس والنسل يكون عبر الضغط بأي وسيلة لإيقاف القتل للمسلمين من تلك الحروب، وحفظ ما صاحب الحروب من فقدان المال وانتهاك الأعراض الذي يعتبر داخلا ضمن حفظ النسل، وكذلك حفظ العقل من

---

[1] نعمان جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 2014)، 261.

[2] أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات** (القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1997)، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، 17/2.

تبعات تلك الحروب من أمور نفسية لها تأثير مباشر على العقل، وبذلك تتحقق مقاصد الشريعة بحفظ تلك الضروريات.

3. اندراج المقاطعة الاقتصادية تحت حكم الجهاد

شرع الله تعالى الجهاد لإعلاء كلمة التوحيد، وحماية الدعوة وانتشار الدين، وإقامة العدل الذي جاء به الإسلام والاحتكام إليه، ورد عدوان الظالمين، وحماية المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها حتى يعم السلام ويسود الوئام، فيتحقق المقصد العظيم الذي جاءت به رسالة الإسلام.

إن المقاطعة الاقتصادية لدول الظلم والطغيان تدخل في المعنى الشمولي للجهاد في سبيل الله، وهو نوع من أنواع الجهاد الذي يتحقق فيه رد عدوانهم وكف أذاهم عن ديار المسلمين، فبمقاطعة اقتصادهم يتوقف تدفق الأموال التي من شأنها دعم تلك الحروب وتضعيف الاقتصاد وإغاضة أعداء الدين.

3. 1. ضروب الجهاد

الجهاد "بذل الجهد من المسلمين في قتال الكفار المعاندين المحاربين، والمرتدين، والبغاة ونحوهم"[1].

وردت كلمة الجهاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، بمعانٍ عدة ودرجات مختلفة، يمكن إجمالها فيما يلي:[2]

- الجهاد بالنفس: وهو القتال المعروف بالنفس، وكل ما يتعلق به، والتحريض عليه، ومكامن ضعف العدو ومكائد الحرب، والأدلة الصريحة في ذلك من الكتاب والسنة واضحة لا لبس فيها.
- الجهاد بالقول: وهو داخل في الجهاد باللسان: بالبرهان والحجة، ويشمل قول الحق إذا طلب والشهادة، والصدع بالحق عند الحكام الظلمة، وكذلك الحال فالأدلة صريحة من كتاب الله وسنته على ذلك.

---

[1] سعيد بن علي بن وهف القحطاني، **الجهاد في سبيل الله تعالى**، (الرياض: مطبعة سفير)، ص5.

[2] عثمان جمعة ضميرية، **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني** (الأردن: دار المعالي، ط1، 1999)، 910/1.

- الجهاد بالمال: وهو إنفاق المال في سبيل الله في العدة للعدو أو ما يلزم المجاهدين وغيره، سواء أكان المنفق مجاهدا بنفسه أو ينفق على غيره ممن في الثغور.
- الجهاد بالعمل: وهو جهاد في المواظبة على الاستقامة واتباع ما أمر الله به، واجتباب ما نهى الله عنه.
- الجهاد بالقلب: وهو إنكار المنكر بالقلب وبغضه وتمني زواله، وهو أضعف الإيمان.

3. 2. مقاصد الجهاد في سبيل الله

يعتبر الجهاد في سبيل الله تعالى وسيلة لغايات ومقاصد مرتكزها إعلاء كلمة الله وتمكين دينه في الأرض، كما جاء في الحديث الذي رواه البخاري: (جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجل يقاتل حمية، ويقاتل شجاعة، ويقاتل رياء، فأي ذلك في سبيل الله؟ قال : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله)[1]، ويندرج تحت الغاية الأسمى والمقصد الأول إعلاء كلمة الله غايات أخرى، كإقامة العدل والأخذ على يد الظالم ونصرة المظلوم وحفض الضروريات وغيرها، وبناءً على ما سبق فإن المقاطعة الاقتصادية تدخل في مفهوم الجهاد بمعناه العام، نظراً لما تتضمنه من إتعاب النفس بحرمانها من بعض المكاسب والملذات، وذلك من أجل إعلاء كلمة الله ونصرة المستضعفين من المسلمين.

3.3. تحقيق المقاطعة الاقتصادية لمقاصد الجهاد

كما تبين مما سبق أن الاقتصاد والمال هما المهيمنان على قوة الشعوب والدول وتقدمها، والمساس بهما يعتبر بمثابة سلاح يوجه للخصم، وأن الشركات المهيمنة اقتصاديا في العالم هي المتحكمة في السلم والأمن الدوليين، وهناك عدة نماذج من الهيمنة الاقتصادية وإثارة الحروب لمكاسب مادية وأخرى سياسية مبنية على الطمع المادي.

ومن هنا تأتي أهمية الكلام عن المقاطعة الاقتصادية، كسلاحٍ من أسلحة الردع والمقاومة لردع تلك الدول التي تهيمن على الشأن الدولي وتنتهك حرمات المسلمين وديارهم وأموالهم.

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين)، 136/9، (رقم 7458).

في هذه الأيام العصيبة على إخوتنا المسلمين في مدينة غزة وما يتعرضون له من إبادة جماعية مع عجز الدول الإسلامية عن نصرتهم، ورفع الظلم عنهم يبقى سلاح المقاطعة الاقتصادية لتلك الشركات التي لها علاقة بالدول المعتدية مجديا، ولكن يحتاج لتنظيم وتوعية حتى يصبح أكثر تأثيراً ونفعاً.

إن المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين تعتبر ضرب من ضروب الجهاد التي تتحقق بها عظيم المقاصد فهي من الجهاد غير المباشر التي تحقق مقصد رفع الظلم والحرب عن ديار المسلمين وتجسد مبدأ الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء، كما أنها تغيض الكفار وترهبهم، وتعيد الثقة في وحدة الصف وبعث الأمل بأن تعود الأمة إلى سابق عهدها.

خاتمة: توصل البحث إلى نتائج من أهمها

- تعتبر المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين جائزة وقد وتصبح واجبة شرعا، لأنها من المعاملات التي تفضي إلى مفسدة كبيرة داخل الأمة.
- إن تحقيق النية في المقاطعة ابتغاء وجه الله، ونصرة للمسلمين المضطهدين من الإيمان.
- إن في المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين تحقيق لمبدأ "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا".
- المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين تغلب المصلحة فيها على المفسدة، وأنها تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية.
- إن المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين تعد ضربا من ضروب الجهاد، التي يثاب صاحبها ويأثم تاركها.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن تيمية ، أحمد، **مجموع الفتاوى**. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004/1425).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**. (بيروت: المكتبة العصرية، دت).
- الاقتصاد الإسلامي، وزارة الأوقاف السعودية، (الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات).
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**. (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1422هـ).
- بن هُبَيْرَة، يحيى بن محمد الذهلي الشيبانيّ، **الإفصاح عن معاني الصحاح**. (الرياض: دار الوطن. 1417هـ).
- جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع. ط1، 2014/1435م).
- خطاب، محمود شيت، **الرسول القائد** (بيروت: دار الفكر. ط6، 1422هـ).
- الزُّبيدي، بلقاسم بن ذاكر بن محمد، **الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية** (مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط1، 2014/1435).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الموافقات**، (القاهرة: دار ابن عفان. ط1، 1997/1417).
- الشمراني، خالد بن عبد الله، **المقاطعة الاقتصادية حقيقتها وحكمها**. (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط 1، 1426).
- ضميرية، عثمان جمعة، **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني**. (الأردن: دار المعالي. ط1، 1999).
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة (الرياض: عالم الكتاب، ط1، 2008/1429).

- غلوش، أحمد، **السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني**، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ط1، 2004/1424).
- القحطاني، سعيد بن علي بن وهف. **الجهاد في سبيل الله تعالى**، (الرياض: مطبعة سفير).
- القيسي، أبو محمد القرطبي، **الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه**. (الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ط1، 2008/1429).

التجديد الفقهي في عصر العولمة: صناعة الفتوى أنموذجًا

برهان مازاك

أ.د. أيمن صالح

مقدمة:

في عصر يتسم بسرعة التغيرات وتداخل الثقافات، يواجه الفقه تحديات فريدة تستدعي منهجية تجديدية تواكب هذه التغيرات، وهذا البحث يستكشف كيف يمكن للفقه أن يتجدد ويتكيف في سياق العولمة، مع التركيز على صناعة الفتوى كمثال حي على هذا التجديد والعولمة، بما تحمله من تدفق المعلومات والتفاعلات الثقافية، تفرض تساؤلات جديدة ومعقدة على المفتين المعاصرين، وهذا الواقع يدفع إلى إعادة التفكير في كيفية تقديم الفتاوى بطرق تتماشى مع هذه التحديات الجديدة، مع الحفاظ على جوهر الشريعة ومقاصدها. وتأتي أهمية البحث من كون صناعة الفتوى لم تعد مقتصرة على الأساليب التقليدية فحسب، بل توسعت لتشمل استخدام التكنولوجيا الحديثة، وهو ما يعزز من الحاجة إلى فهم كيفية تأثير هذه التغيرات على الفقه وعلى الفتاوى الصادرة من قِبل المفتين أو الجهات المعنية بها.

ويسعى البحث إلى تحليل كيفية تأثير العولمة على الفقه وصناعة الفتوى، واستكشاف مختلف الأبعاد المتعلقة بصناعة الفتوى في عصر العولمة، بما في ذلك التحديات الناشئة عن التنوع الثقافي والاجتماعي، وكيفية التعامل مع هذه التحديات بطرق مبتكرة وفعالة، وكذا استشراف المستقبل لصناعة الفتوى موضحًا كيفية توازن الفقهاء بين الأصالة والحداثة. تتركز مشكلة البحث حول كيفية مواجهة الفقه للتحديات التي تفرضها العولمة، وخصوصًا في مجال صناعة الفتوى.

يتبع البحث منهجًا تحليليًا وصفيا يستند إلى دراسة النصوص الفقهية ومراجعة الأدبيات المعاصرة، بالإضافة إلى تحليل بيانات من واقع الحال في مجال الفتوى الإلكترونية واستخدام التكنولوجيا في الفتوى. ويستخدم المنهج المقارن لمقارنة مختلف الأساليب والممارسات في صناعة الفتوى بين مختلف العصور أو الثقافات، ويمكن أن يشمل أيضًا مقارنة بين المدارس الفقهية المختلفة في تناولها لمسائل معاصرة تتعلق بالعولمة.

1. العولمة وأثرها على الفقه

في عالم يتسارع نحو الترابط العالمي، يصبح الفقه ليس فقط تراثًا يحتفظ بالماضي، بل جسرًا يمتد نحو مستقبل متشابك الثقافات والأفكار. وينطلق هذا المبحث من هذه الفكرة متطرقًا إلى أثرها على تراثنا الفقهي.

1.1. مفهوم العولمة

هذا المطلب مهم لتأسيس فهمٍ واضح لمفهوم العولمة، وهو أساسي لفهم تأثيراتها على مختلف المجالات، بما في ذلك الفقه. والإتيان بتعريف دقيق وشامل للعولمة يمكن أن يكون صعبًا ومعقدًا بسبب طبيعتها المتعددة الأبعاد، وهي تُمثل ظاهرة مركبة ومتعددة الأبعاد تشمل التفاعلات الاجتماعية، الثقافية، السياسية، القانونية، والاقتصادية وفي هذا الصدد قال جيمس روزيناو(James N. Rosenau) عالم السياسة: "أنه من المبكر وضع تعريف كامل وجاهز للعولمة يلائم التنوع الضخم لظواهر العولمة المتعددة، فمثلا، إن مفهوم العولمة يقيم علاقة بين مستويات متعددة للتحليل: الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والايدلوجيا، وتشمل إعادة تنظيم الإنتاج، وتداخل الصناعات عبر الحدود، وانتشار أسواق التمويل، وتماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، ونتائج الصراعات بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة. في ظل ذلك كله، فإن مهمة إيجاد صيغة منفردة تصف كل هذه النشاطات تبدو عملية صعبة، وحتى لو طور هذا المفهوم، فمن المشكوك فيه أن يقبل أو يستعمل بشكل واسع، لذلك تعددت تعاريف مفهوم العولمة."[1] وهناك محاولات متعددة ومختلفة لتعريف العولمة بشكل إجرائي. وهذه المحاولات تهدف إلى توفير إطار عملي وواضح يمكن من خلاله فهم وتحليل ظاهرة العولمة في سياقات مختلفة، ومنها:

---

[1] Frederick Buell, National Culture and the New Global System (Baltimore: John Hopkins University Press, 1994), 99.

نقلاً عن عبد العزيز المنصور، "العولمة والخيارات العربية المستقبلية"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، م25، ع2، 2009م)، 562.

تعريف رونالد روبرتسون (Ronald Robertson) حيث عرّف بأن: "العولمة هي اتجاه تأريخي نحو انكماش العالم، وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش."[1]

تعريف أنتوني جيدنز(Anthony Giddens) حيث عرّف بأن: "العولمة مرحلة جديدة من مراحل الحداثة وتطورها، تتكاثف فيها العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمي، وحدوث تلاحم بين الداخل والخارج، وربط بين المحلي والعالمي بروابط اقتصادية وسياسية وثقافية وإنسانية."[2]

تعريف بريترون بادي (Bertrand Badie) حيث عرّف بأن: "العولمة هي عملية إقامة نظام دولي يّتجه نحو التوحد في القواعد والقيم والأهداف، مع ادعاء إدماج مجموع الإنسانية ضمن إطاره."[3]

تعريف د. إسماعيل صبري حيث عرّف بأنها: "التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والسلوك، دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو إلى دولة معينة."[4]

نرى أن هذه التعريفات تقدم تفسيرات متنوعة للعولمة، معكوسةً بذلك تعدد أبعادها. أما تعريف روبرتسون فيبرز العولمة كانكماش للعالم وتغير في الوعي العالمي، ما يعكس التأثير الثقافي والاجتماعي للعولمة. وأما تعريف جيدنز فيركّز على العولمة كتطور للحداثة، مع تأكيد على العلاقات الاجتماعية العالمية والتداخل بين المحلي والعالمي. وأما بادي فهو يقدم تفسيرًا يركّز على النظام الدولي وتوحيد القواعد والقيم. وأخيرًا، تعريف صبري يشدّد على التداخل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي

---

[1] نقلاً عن عبد الله، عبد الخالق،"العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، م 28، ع2، (ديسمبر 1999م)، 52.

[2] Antohny Giddens, Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives, (London: Routledge. the Consequences of Modernity.Cambridge: Polity Press1999), 70

[3] فضيلة دليو، فعاليات اليوم الدراسي الوطني الأول لمخبر علم اجتماع الاتصال، (قسنطينة: جامعة منتوري، 2002م) 76/1.

[4] إسماعيل صبري وآخرون، العولمة، **هيمنة منفردة في المجالات الاقتصادية والسياسية والفكرية**، (القاهرة: دار جهاد، 1999م) 43.

للعولمة. وكل تعريف يسهم في تقديم فهم أعمق للعولمة، مع الإشارة إلى أنه لا يمكن الاكتفاء بتعريف واحد لتغطية جميع جوانب هذه الظاهرة المعقدة.

1. 2. مسوغات التجديد الفقهي وتحديات العولمة

في ظل التحولات الجذرية والتطورات المتسارعة التي يشهدها عالمنا اليوم نتيجة لعملية العولمة، تبرز الحاجة الماسة لإعادة النظر في مختلف جوانب الحياة الإنسانية، وعلى رأسها الجوانب الفقهية والدينية. فإن الفقه الإسلامي، الذي يُعدّ ركيزة أساسية في تنظيم شؤون المسلمين وإرشادهم في مختلف مناحي حياتهم، يواجه اليوم تحديات متنوعة تستدعي منا النظر في كيفية تجديده بما يتوافق مع متطلبات العصر ومستجداته. ومن هنا يظهر نوع العلاقة بين العولمة والعلوم الشرعية عمومًا والفقه خصوصًا كما تطرّق إليه د. عبد المجيد الصلاحين حيث قال: "يعتبر تجديد الفقه ذا صلة مباشرة وأكيدة بالعولمة حيث يعد ذلك التجديد استجابة ملحة لما تفرضه العولمة من أوضاع وتفرزه من آليات تجعل إمكانية التأثير والتأثر بالعولمة في مضمار العلوم الإسلامية عمومًا والفقه خصوصًا ضرورة ملحة."[1] وبناء عليه يمكن جمع النقاط التالية التي تمثّل ضرورة التجديد الفقهي في عصر العولمة:

أ. إن النصوص الشرعية على غناها وتنوعها، تظل محدودة ومحصورة في الوقت الذي تتسارع فيه الأحداث وتتعقد الوقائع في عالم اليوم، وقد لا تكون كافية لمواجهة كل التحديات والمستجدات التي تواجه الأمة، سواء على صعيد الأفراد أو المجتمعات كما بيّن ذلك الجويني في كتابه:" فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة [مقصورة]، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منهما تواترًا فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء العصور ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعًا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها."[2] وفي هذا السياق، يبدو واضحًا أن هذا الواقع يطرح تحديًا جوهريًا أمام الفقهاء والمجتهدين

---

[1] الصلاحين، عبد المجيد، **العولمة الإسلامية وتحديات العولمة الفقه نموذجًا**، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، م1، ع1، (2016م)، 43.

[2] أبو المعالي الجويني: عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 م) 3/2.

في كيفية تطبيق الشريعة وتحديث فهمها بما يتناسب مع المستجدات والتغيرات الراهنة. ويتطلب هذا التحدي نهجًا متجددًا في الفهم الفقهي يتسم بالمرونة والقدرة على الاستجابة لمتطلبات العصر.

ب. إن الفقه الإسلامي يؤكّد على مراعاة اختلاف الأحوال والظروف والأوصاف إلخ. للمكلفين، واجتهادات اليوم ليست باجتهادات الماضي فصار تكييف الوقائع أو النوازل الناجمة عن العولمة ذات الوجوه المتعددة، والإحاطة التامة لها ضروريا في تنزيل الحكم الشرعي الجديد.

ج. إن العولمة بكل ما تحمله من تداخل وتفاعل بين الثقافات والأنظمة الاقتصادية والسياسية قد خلقت كثيرًا من التساؤلات والتحديات التي تمتد إلى عدة جوانب: الهوية الثقافية والدينية، التكيف مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، والتفاعل مع التكنولوجيا المتطور وشؤون الصحة إلخ.[1] وكل هذه التحديات تؤدّي إلى تطوير فهم الفقه الإسلامي بطريقة تضمن استمراريتها وفعاليتها في العصر الحديث.

د. إن مراعاة مقاصد الشريعة كمفتاح لتجديد الفقه الإسلامي وتعطيه القدرة على تكيّفه بالواقع وتطوره تجاه تحديات العولمة، وهي تشير إلى أن تجديد الفقه الإسلامي أمرٌ يحقّق مصالح العباد ويُبعِد عنهم المفاسد، وهذا من ملازمات مقاصد الشريعة التي تمثّل جوهر الشريعة الإسلامية وروحها. وفي هذا السياق قال الشاطبي:" إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: الممكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها."[2]

هـ. تعقيد الواقع وتعددية المعارف والتخصصات في عالم اليوم، يستدعي إعادة النظر في الفقه الإسلامي حيث تتقاطع مختلف المجالات العلمية والمعرفية، مما يجعل من الصعب على فرد واحد أو تخصص واحد أن يحيط بكل جوانب قضية ما. والاجتهاد الجماعي يسهّل تفكيك

---

[1] ينظر لمزيد من الأمثلة: غفور: عبد الباقي، **العولمة وأثرها على الهوية الإسلامية**، مجلة البراديغم، م1، ع2، 2016م، 149.

[2] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان، 1997م) 42/5.

ما هو معقدٌ حيث يسمح بتبادل الخبرات والمعلومات بين المتخصصين في مختلف المجالات. وفي هذا الصدد قال د.مصطفى سانو:"والفرد المؤهل للنظر الاجتهادي في هذا العصر، لا ينبغي له أن يتصدى ويمارس بمفرده النظر الاجتهادي في النوازل التي تحتاج عموم مجتمع أو عموم الأمة، بل ليس له من حق في الانفراد والاستقلال بالإفتاء في القضايا والمستجدات التي تمس حياة أفراد المجتمعات وعموم الأمة الإسلامية في أرجاء المعمورة."[1]

2. صناعة الفتوى في عصر العولمة

يركّز المبحث الثاني على "صناعة الفتوى في عصر العولمة"، متناولاً بعمق التحولات البارزة في هذا المجال تحت تأثير العولمة. ويُعنى بدراسة كيفية تأثير التقدم التكنولوجي والتفاعل الثقافي العالمي في ممارسات وآليات إصدار الفتوى. ويتم التركيز على كيفية تطوير صناعة الفتوى لتلبية احتياجات المسلمين في العصر الحديث مع تحليل كيفية تأقلم الفقهاء والمجتمعات الإسلامية مع هذه الديناميكيات الجديدة.

2. 1. استراتيجيات التجديد في صناعة الفتوى

في عصرنا الحديث، تحتل الفتوى مكانة مركزية في حياة المسلمين، ومع تطور التكنولوجيا وتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية، تواجه صناعة الفتوى تحديات جديدة تتطلب استراتيجيات مبتكرة للتجديد والتطوير، ويمكن أن يتجلى مظان هذا التجديد في عدة جوانب:

أولاً: ينبغي أن يتلقى المفتون تعليماً وتدريباً مستمراً ليس فقط في العلوم الشرعية، ولكن أيضاً في مجالات مثل الأخلاق والقيم، والتكنولوجيا، والعلوم الاجتماعية، والإنسانية. وعلى سبيل المثال الانتشار الواسع لوسائل الإعلام والتكنولوجيا قاد إلى ما يُعرف بـ "فوضى الفتوى"، حيث يصبح من السهل على الأفراد غير المؤهلين إصدار الفتاوى.[2]وقال د. محمود مشعل منبهًا إلى هذه النقطة: "علينا أن ندرك أولاً أن الفتوى بحاجة إلى علمٍ وإلى تربيةٍ وإلى تدريبٍ، ومن غير هذه الثلاثة لا يمكن

---

[1] سانو، قطب مصطفى، **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، (دمشق: دار الفكر، 2000م)،151.

[2] ينظر: أسماء، حسن محمد هاشم، **أثر التطور التكنولوجيا على الفتوى**، مجلة البحوث الفقهية والقانونية، م1، ع40، 2008م، 408.

أن يخرج مفت يطمئن إليه الناس. وفرق كبير بين أن تجرّد الفتوى عن الأخلاق وعن الرحمة وعن المصلحة، وبين أن تراعى هذه القيم والأخلاق أثناء الإفتاء، وأن تنزل الناس منزلة الولد الذي أنت أشد الناس حرصًا عليه وعطفًا وتحقيقًا لمصالحه."[1]

ثانيًا: من المهم أن يكون المفتي على دراية بالقضايا المعاصرة والتطورات الجديدة في المجتمع لكي يتمكن من إصدار فتاوى تتناسب مع الواقع الحالي، وقال أبو زهرة: "إن الفتوى الصحيحة تتطلب عدا توافر شروط الاجتهاد في المجتهد شروطًا أخرى، وهي معرفة واقعة الاستفتاء، ودراسة نفسية المستفتي، والجماعة التي يعيش فيها، وظروف البيئة أو البلد التي حدثت فيها النازلة أو الواقعة أو العمل، ليعرف مدى أثر الفتوى سلبًا وإيجابًا."[2]ويمكن إتيان المثال على ذلك لتكون الصورة أكثر وضوحًا: أن بعض المفتين حينما سُئل عن حكم الإيجار المنتهي بالتمليك قال: يحوز، فقال له السائل: لكنهم يلزموننا بالتأمين، فقال: لا توافقهم على التأمين بل خذ السيارة بدون التأمين، والتأمين ليس بلازم، وكان على المفتي أن يجلي الصورة الحاصلة في الواقع وهي أن الإيجار المنتهي بالتمليك بحسب الواقع لا بد فيه من التأمين، وعليه أن يقول بأن العقد جائز بالشروط الآتية، ويذكر الشروط.[3]

ثالثًا: ينبغي أن يكون هناك تعاون وتشاور بين المفتين والخبراء في مختلف المجالات، مثل الطب، الاقتصاد، والهندسة، لضمان أن تكون الفتاوى متكاملة وواقعية. والأساس الشرعي لهذا الأمر يرتكز على مبدأ الاستنباط والتفقه في الدين. والفقهاء أكّدوا على أهمية العلم والمعرفة، وضرورة الاعتماد عليها في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها بشكل صحيح.[4] في هذا السياق، يتم تشجيع الرجوع إلى أهل الاختصاص أو أهل الخبرة، الذين لديهم معرفة عميقة وتجربة في مجالات معينة. والمثال على

---

[1] محمود، إسماعيل مشعل، **صناعة المفتي من خلال التنمية المهارية**، مؤتمر: الفتوى واستشراف المستقبل، جامعة قصيم، 2017م، 458.

[2] أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، (مصر: دار الفكر العربي،2010 م)، 349.

[3] ينظر: الجيزاني، محمد بن حسين، **فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية**، (الدمام: دار ابن الجوزي، 2008م)،71/1.

[4]قال الإمام مالك في مسألة أكثر مدة النفاس، وأنه لا حد له وهو آخر كلامه؛ حيث قال: "أكره أن أحد فيه حدًا، ولكن يسأل عن ذلك أهل المعرفة. ينظر: الإمام مالك، مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)154/1.

ذلك، عند التعامل مع القضايا الطبية، يُنصح بشدة الرجوع إلى الأطباء والمتخصصين في هذا المجال للحصول على رأي دقيق حول الجوانب الطبية قبل إصدار الفتوى، وقال البهوتي: "وأجازوا الفطر خشية المرض أو خوف زيادته أو طوله؛ بقول طبيب مسلم ثقة."[1]

رابعًا: يساعد استخدام التكنولوجيا في تسهيل عملية الفتوى وتوسيع نطاقها، مثل استخدام الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي لنشر الفتاوى، والتفاعل مع الجمهور. وكذلك تطوير تطبيقات وبرمجيات خاصةً لتقديم الاستشارات الدينية بشكل فوري ودقيق. ومثلاً: يمكن التواصل مع "خط 190" للإجابة على الأسئلة الدينية، والذي يُقدم خدماته ضمن إطار المفتيات في الولايات التركية. وهذه الخدمة مصممة لتمكين الأفراد من طرح أسئلتهم على الخبراء والمؤهلين، وكذلك البوابات الإلكترونية خادمة لنفس الغاية، وهي كثيرة جدًا وموزّعة في أرجاء العالم مثل:

https://www.dar-alifta.org/en (موقع دار الإفتاء المصرية)

/https://kurul.diyanet.gov.tr (موقع تابع لرئاسة الشؤون الدينية التركية)

https://www.awqaf.gov.qa/fatwa (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطرية)

خامسًا: ينبغي للمفتين استخدام أساليب ومنهجيات حديثة في الاجتهاد والتفسير عند إصدار الفتوى، مع الحفاظ على الأصول الشرعية، والأخذ بعين الاعتبار السياقات الزمنية والمكانية وحالة المستفتين. وعلى سبيل المثال: معظم الجيل Z يستخدمون الأجهزة المحمولة في تصفح الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي. وينبغي أن تكون المحتويات والحملات الإرشادية متوافقة مع الأجهزة المحمولة، والجيل Z يفضّل المحتوى البصري مثل الفيديوهات والصور، وبناء عليه يستحسن للمؤسسات الإفتائية أو الجهات المعنية بها التركيز على إنشاء محتوى مرئي جذاب يتضمن بيان الفتاوى بلسان يفهمه الجيل z ويمكن مشاركته والتفاعل معه بسهولة.

سادسًا: ينبغي ترسيخ مفهوم الاجتهاد الجماعي، والتعاون الدولي والتمثيل الإسلامي حيث إن المجامع العلمية الكبرى والمؤسسات الإسلامية الدولية، يعزز من التعاون بين الدول الإسلامية ويوفر

[1] البهوتي، منصور بن يونس، **دقائق أولي النهي شرح منتهى الإرادات**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1996م)476/1.

تمثيلاً أوسع للمسلمين في مختلف أنحاء العالم، ويمكن أن يؤدي إلى قرارات أكثر توازنًا وشمولية، مع الأخذ في الاعتبار آراء متعددة. وبهذا الصدد يقول عبد الحميد الأنصاري: "والمخرج هو الاجتهاد الجماعي لينهض المجتمع الإسلامي في تشريعه وحكمه وسياسته. فللاجتهاد الجماعي أهمية كبرى في التشريع لما يحقّق من أمور كثيرة، ولعل من أبرزها أن يحقق الشورى في الاجتهاد، ويكون ذلك أكبر الأثر في دقة الرأي وإصابته وتجنيب الاجتهاد الأخطاء التي قد تقع في حالة الاجتهاد الفردي، كما أن الاجتهاد الجماعي يحقّق للأمة ما فقدت بغياب المجتهد المطلق والإجماع، ويعوضها عن ذلك بالتكامل الذي يحقّقه المجتهدون بمجموعهم."[1] هذه الاستراتيجيات إنما هي مظان التجديد في صناعة الفتوى وتجعلها أكثر ملاءمة للعصر الحديث.

3. تطبيقات ونماذج معاصرة لنصاعة الفتوى

في هذا المبحث، نستكشف التطبيقات والنماذج المعاصرة لصناعة الفتوى (ثلاثة منها فقط لكثرة وجودها)، متطرقًا إلى كيفية تأقلم هذه الصناعة مع التحديات الجديدة في عالم متغير. ونناقش تأثير التقنيات الحديثة والتواصل الاجتماعي في تشكيل ونشر الفتاوى، وكيف تُسهم هذه العوامل في تطوير فهمنا للأحكام الشرعية.

3. 1. تأسيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

(The European Council For Fatwa and Research)

مؤسسات الفتوى المتخصصة تمثّل تطوراً هاماً في مجال إصدار الفتاوى لمواكبة التعقيدات المتزايدة في المجتمعات الحديثة. هذه المؤسسات تركّز على مجالات محددة، مما يتيح لها توفير إجابات فقهية دقيقة ومعمقة تتناسب مع طبيعة القضايا المعاصرة. والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هو واحد من أبرز هذه المؤسسات في مجال الفتوى المتخصصة، خاصةً في السياق الأوروبي. وعُقد اللقاء التأسيسي لـ (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث) في مدينة لندن في بريطانيا في الفترة: 21-22 من ذي القعدة 1417 هـ الموافق 29-30 من شهر آذار (مارس) 1997 م بحضور ما يزيد عن خمسة عشر عالماً. وكان ذلك تلبية لدعوة من قبل (اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا) .وفي هذا اللقاء تم إقرار

[1] ولد عبد الله، عبد المالك، **الاجتهاد الجماعي: الواقع والآفاق**، مجلة الجامعة الأسمرية، م5، ع9، (2008م)، 798.

مسودة الدستور لهذا المجلس (النظام الأساسي).[1] وأهداف المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث متواجدة على موقعهم الإلكتروني[2]، ووجودها الإلكتروني يعكس التزامه بالشفافية والمسؤولية في تقديم الإرشاد والتوجيه الشرعي للمسلمين في أوروبا. والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث يعتبر نموذجاً مهماً لكيفية تطبيق الفقه الإسلامي بطريقة تتوافق مع الحياة العصرية وتحدياتها لأن لكل منطقةٍ لها خصوصيتها وعوائدها تتميز عن آخر، وقد تطرّق د. عبد الحميد الأنصاري إلى أهمية تأسيس المراكز المحلية قائلاً: "جُل المسائل التي يصطلح عليها بالمسائل الاجتماعية العامة، وهي المسائل التي ترتبط بالاجتماع الإنساني في قطر دون آخر، فلا بد من اعتماد النظر الاجتهادي الجماعي المحلي في هذه المسائل، وكذلك الحال في كثير من مسائل نظام الحكم ونظام الشورى، فينبغي أن يترك الفصل في هذه المسائل لاجتهادات الجماعية المحلية، ولا حاجة فيها إلى اجتهادات جماعية أممية أو إقليمية، ناهيك عن الاجتهادات الفردية."[3]

3. 2. التطبيقات الذكية للفتوى

يعتبر تطوير تطبيقات الهواتف الذكية للفتوى من التجديدات المهمة في مجال الفقه عمومًا والفتوى خصوصًا تسمح هذه التطبيقات للمستخدمين بطرح أسئلتهم والإجابة عليها أو الحصول على الفتاوى الموجودة سابقًا. وهناك عدة تطبيقات منها: تطبيق"Fatwa Pro" الذي تم تطويره من قِبل دار الإفتاء المصرية[4]، ومنها تطبيق "IslamQA" الذي يُقدّم الاستشارات والإجابات العلمية المؤصلة بشكل وافٍ وتم اختراعه من قِبل الهيئة العلمية.[5] ومنها تطبيق" Diyanet Fetva" الذي يقوم بنشر الأسئلة الأكثر شيوعًا والفتاوى المقدمة من قبل لجنة الشؤون الدينية

[1] https://www.e-cfr.org/من-نحن /المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث. "من نحن" (الوصول 2ديسمبر 2023)

[2] https://www.e-cfr.org/من-نحن /المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث. "من نحن" (الوصول 2ديسمبر 2023)

[3] القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، (الكويت: دار القلم، ط1، 1985م)، ص182.

[4] https://apps.apple.com/ae/app/fatwa-pro/id1642540386 آي تيونز."الفتوى برو".(الوصول 3ديسمبر 2023).

[5] أندرويد."الإسلام السؤال والجواب". https://play.google.com/store/apps/details?id=zad.com.islamqa&hl=en_US (الوصول 3ديسمبر 2023)

العليا لتوعية المجتمع.[1]وباختصار، يمكن القول بأن تطبيقات الفتوى على الهواتف الذكية تجعل الاستفسارات الدينية والفتاوى أكثر سهولة ويسر، وسِرية وتتيح للمسلمين الوصول السريع والمباشر إلى المعلومات الشرعية في أي وقت ومكان.

3.3. البث المباشر والويبينارات

تبرز أهمية البث المباشر والويبينارات كأدوات فعّالة للتواصل ونشر المعرفة، خصوصًا في مجال الفتوى والاستشارات الدينية. وهذه الوسائل تتيح التفاعل المباشر بين العلماء والجمهور، مما يعزز الفهم العميق للقضايا الفقهية ويوفر منبرًا لمناقشة القضايا المعاصرة. ومن هذه الفعاليات برنامج "Diyanet'e Soralım" (أي "لنسأل ديانت") وهو برنامج تلفزيوني يُعرض على قناة "ديانت" بشكل يومي خلال أيام الأسبوع، ويُقدم خدمة قيمة في مجال الاستشارات الدينية.[2] ومنها برنامج "فتاوى" الذي يُعرض على الشبكة الإعلامية الشارقة، يعتبر أحد البرامج التلفزيونية الهامة التي تقدم خدمات دينية متنوعة، منها الإجابة على الأسئلة الفقهية والشرعية.[3] ومنها برنامج "فتاوى" الذي يستضيف فيه خالد الرميح كبار العلماء والشيوخ للإجابة على استفسارات المشاهدين في الأمور الفقهية والمسائل الدينية وفق الشرع الإسلامي والقرآن الكريم والسنة النبوية.[4] وهناك العديد من الفعاليات المفيدة مثل برنامج "فتاوى" وغيره من المبادرات التي تستخدم وسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة لتوفير معلومات دينية وفقهية موثوقة.

---

[1] أندرويد."فتوى ديانت" (الوصول 4ديسمبير 2023) https://play.google.com/store/apps/details?id=tr.gov.diyanet.fetvamobil&hl=tr&gl=US

[2] برنامج تلفزيون، "لنسأل ديانت"، (الوصول 20يناير 2024) https://diyanet.tv/diyanete-soralim

[3] برنامج تلفزيون، "فتاوى"، (الوصول 20 يناير 2024) https://sba.net.ae/tv/program/1539

[4] برنامج تلفزيون "فتاوى" (الوصول 20 يناير 2024) فتاوى -https://saudiatv.sa/Shows-4-48766.

خاتمة

مجمل ما وصل إليه البحث من نتائج وتوصيات ما يأتي:

1. يمكن القول بأن تجديد الفقه في عصر العولمة (التأثير المتبادل بينهما) يمثّل ضرورة ليس فقط للتعامل مع التحديات الجديدة؛ بل أيضًا لضمان استمرارية وفعالية الفقه الإسلامي في توجيه المسلمين في حياتهم اليومية.
2. ينبغي للمفتي مراعاة مقاصد الشريعة لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، مع الأخذ بعين الاعتبار السياقات الزمنية والمكانية وحالة المستفتين.
3. التكنولوجيا لعبت دورًا مهمًا في توسيع نطاق الفتوى وتسهيل الوصول إليها مع الانتباه إلى أن الانتشار الواسع لوسائل التواصل الاجتماعي قاد إلى ما يُعرف بـ "فوضى الفتوى"، حيث يصبح من السهل على الأفراد غير المؤهلين إصدار أو بيان الفتاوى.
4. التعاون بين الفقهاء والمتخصصين في مختلف المجالات يعزّز من قدرة الفتوى على مواكبة التحديات الراهنة ويحقّق من خلاله توازنًا وشموليةً أكبر في الفتوى، والاجتهاد الجماعي يقوم بهذه المهمة فأكثر في يومنا هذا.
5. تتطلب العولمة تبنّي منهجيات حديثة ومرنة في إصدار الفتوى، لضمان أن تبقى الإرشادات الدينية ملائمة ومفيدة في مواجهة التحديات الناجمة عنها.

توصيات:

1. ينبغي وضع ضوابط ومعايير لمن يُسمح لهم بإصدار الفتاوى، مع التأكيد على أهمية الاجتهاد العلمي والمعرفة الشرعية، وتوفير برامج توعية للعامة لمساعدتهم على فهم كيفية التمييز بين الفتاوى الصحيحة والمضللة.
2. ينصح بالاستفادة من التكنولوجيا لنشر معلومات دينية دقيقة وموثوقة، وتطوير منصات رقمية للفتوى تحت إشراف هيئات دينية معترف بها.

قائمة المصادر والمراجع

- أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، (مصر: دار الفكر العربي، ط1، 2010م).
- أسماء، حسن محمد هاشم، **أثر التطور التكنولوجيا على الفتوى**، مجلة البحوث الفقهية والقانونية، م1، ع 40، 2008م.
- إسماعيل، صبري، العولمة، **هيمنة منفردة في المجالات الاقتصادية والسياسية والفكرية**. (القاهرة: دار جهاد، ط1، 1999م).
- مالك، بن أنس، **المدونة الكبرى**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).
- البهوتي، منصور بن يونس، **دقائق أولي النهي شرح منتهى الإرادات**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1996م).
- الجويني، أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م).
- الجيزاني، محمد بن حسين، **فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية**. (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 2008م).
- سانو، قطب مصطفى، **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2000م).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ط، 1997م).
- الصلاحين، عبد المجيد، **العولمة الإسلامية وتحديات العولمة الفقه نموذجًا**"، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، م1، ع1، 2016م،39-78.
- عبد الله، عبد الخالق، العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، م 28، ع2، (ديسمبر 1999)29-91.
- القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، (الكويت: دار القلم، ط1، 1985م).
- مشعل، محمود إسماعيل، **صناعة المفتي من خلال التنمية المهارية**، مؤتمر: الفتوى واستشراف المستقبل، جامعة قصيم، 2017م.

- المنصور، عبد العزيز، العولمة والخيارات العربية المستقبلية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، م25، ع2، 2009م ،559-581.
- ولد عبد الله، عبد المالك، **الاجتهاد الجماعي**: الواقع والآفاق، مجلة الجامعة الأسمرية، م5، ع9، 2008م، 789
- Buell, Frederick, National Culture and the New Global System (Baltimore: John Hopkins University Press, 1994)
- Giddens, Anthony,Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives (London: Routledge. the Consequences of Modernity.Cambridge: Polity Press,1999)

اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة

عبد الرحمن محمَّد ندَّاف

د. محمَّد الصديق

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: فقد أدَّت التطورات السريعة في مجالات الحاسوب ووسائط الاتصال المتعدِّدة إلى ظهور ما يسمى اليوم بتكنولوجيا المعلومات، وقد اتسعت مجالات تطبيقاتها في نواحي الحياة المختلفة بما فيها مجالي التربية والتعليم، حتَّى شملت العلوم الإسلاميَّة؛ على أنَّ تكنولوجيا المعلومات بما تملك من خصائص وميزات؛ تستطيع أن تحقِّق العديد من الأهداف في مجال العلوم الإسلاميَّة تعلُّمًا وتعليمًا.

1. تعريف تكنولوجيا المعلومات وأهميتها

1.1. تعريف تكنولوجيا المعلومات:

لم يكن لهذا المفهوم تعريفٌ موحدٌ بل وردت تعاريف عدَّة له من أبرزها:

التعريف الأول: تكنولوجيا المعلومات: "البحث عن أفضل الوسائل لتسهيل الحصول على المعلومات وتبادلها وجعلها متاحة لطالبيها بسرعة وفاعلية"[(1)].

التعريف الثاني: تكنولوجيا المعلومات: "العمليات التي تستخدم في إنشاء ونقل وتخزين وعرض وإدارة المعلومات باستخدام التقنيات الرقمية الحديثة كالحاسوب وملحقاته والوسائط المتعددة الأخرى"[(2)].

---

(2) محمد فتحي عبد الهادي، **مقدمة في علم المعلومات**، (مصر، مكتبة غريب، 1404هـ)، ص217.

(3) سالم عبد الله الناعبي، **استخدام تكنولوجيا المعلومات**، (عمان، مجلة العلوم التربوية، 2010م) ص176، داودي أحمد، **دور وسائل التكنولوجيا الحديثة في تنمية الموارد البشرية**، رسالة علمية تقدم بها الباحث إلى جامعة الجزائر عام 2017م، ص126.

يظهر من خلال التعاريف بأنَّ تكنولوجيا المعلومات هي أشبه بمهارات متطورة حديثة يستخدمها الإنسان للوصول إلى أهداف محدَّدة بأقصر وقتٍ وجهدٍ ممكن، فهي عملية مستندة على ثلاثة أركان: الوسائل والمعلومات والخبير في ذلك.

جاء في كتاب التنمية التكنولوجية: "يتطلب توافر ثلاثة عناصر لتكنولوجيا المعلومات: معلومات ووسائل لتنفيذها وعملية الاستيعاب"[1]

1. 2. أهميَّة تكنولوجيا المعلومات[2]: للتكنولوجيا أهمية كبيرة تتركز بما يلي:

- **زيادة الحصول على العلوم والمعارف:**

تساعد تكنولوجيا المعلومات في الحصول على المعارف والعلوم بشكل سريع ومميز؛ ممَّا يوفر الجهد والوقت أمام مستخدم التكنولوجيا. حيث يُؤدي استخدام التّكنولوجيا في التدريس إلى زيادة قدرة المُتعلمين على الوصول لكمٍ كبير ونوعيّ من المعلومات، والتي قد لا تكون مذكورة حتى في المناهج الدّراسية، مما يوفر الكثير في وقت قصير.

- **زيادة دافعيَّة التعلُّم والتلقي لدى المتعلِّم:**

إنَّ استخدام التّكنولوجيا في عملية التدريس لكلِّ العلوم يجعل عمليَّة التدريس أكثر متعة بالنسبة للمتعلمين، إذ يمكن للدروس المملة أن تصبح أكثر تشويقًا وإثارة للمتعلِّم عن طريق اعتماد التكنولوجيا في عملية التدريس، مما يزيد من دافعيتهم نحو التّعلُّم وتلقي العلوم.

- **تبسيط المعلومة وتدريجها:**

إنَّ استخدام التّقنيات الجديدة في التكنولوجيا من خلال عملية التّعلُّم تساهم في تبسيط المعلومات للمُتعلمين وتفكيكها على المتعلَّمين؛ الأمر الذي يساعد على عملية الفهم الصحيح للمعلومات والحقائق، فالتكنولوجيا الحديثة وسيلةٌ تعليميَّةٌ ناجحة في وصول المعلومة للمتعلم بعيدًا عن التعقيد.

---

[2] يعقوب فهد العبيد، **التنمية التكنولوجية**، (القاهرة، الدار الدولية، 1989م) ص19.

[1] ينظر: محمد هادي، **تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها**، (القاهرة، دار الشروق، 1409هـ) ص20.

2. دواعي استخدام التكنولوجيا في تدريس العلوم النظريَّة

يعدَّ استخدام التكنولوجيا في تدرس العلوم النظرية والإنسانيَّة في ظلِّ عصرٍ تقنيٍ متطوّرٍ ومتسارعٍ أمرًا مهمًّا، وضرورةً ملحَّة وذلك للأسباب والدواعي التالية:

2. 1. النمو الإيجابي للمجتمعات المعتمدة على التكنولوجيا:

إنَّ اعتماد التكنولوجيا في المجتمعات المتقدِّمة في تدريسها للعلوم النظرية الإنسانية أدَّى بشكلٍ ملحوظٍ إلى نموّها وتطوُّرها؛ ذلك لاستفادتها من مزايا التكنولوجيا وتوظيفها وسائل التكنولوجيا ومهاراته بالشكل الصحيح والأمثل.

2.2 انفجار المعلومات وتزايدها:

إنَّ رصيد المعلومات المنتشر لا يتناقص اليوم، تل تتزايد المعلومات في أوعيةٍ لا ورقيَّةٍ ولا مطبوعةٍ ووصل لحدِّ الانفجار، وتراكمه أصبح هامًا كتراكم رأس المال؛ لذا كان الدخول لعالم التكنولوجيا ضرورة ملحَّة في سبيل الاستفادة من هذه المعلومات بالشكل الأمثل.[1]

2. 3. تقديم المعلومة بسرعة كبيرة:

لعلَّ من أهمَّ التطورات التكنولوجية المثيرة في هذا القرن هو حالة التزاوج ما بين تكنولوجيا الحاسب الإلكتروني وتجهيز المعلومات ونقلها، وتزداد الرغبة بها؛ بسبب مقدرتها على تجهيز كميات كبيرة من البيانات والمعلومات بسرعة عالية جدا وبطريقة دقيقة.[2]

2. 4. الخدمات المتعددة في التكنولوجيا:

لقد أصبحت اليوم خصائص التكنولوجيا في عملية تدريس العلوم متعددة ومتنوعة، والمزايا التقنية المتطورة حلَّت بديلًا عن الخدمات اليدوية التي ينفذها الإنسان بمفرده أو بمجموعة أفراد، كما أصبح استجابة التكنولوجيا للمغيرات والتفاعل معها أكثر من الحالة التقليدية التي كان عليها الإنسان قبل دخول التكنولوجيا إلى عالمه.

---

[2] طوني بتيس، **التكنولوجيا والتعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد**، (السعودية، مكتبة العبيكان، 1428هـ) ص102.

[3] محمد فتحي عبد الهادي، **مقدمة في علم المعلومات**، ص235.

3. إيجابيات وسلبيات اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة

إذا ما أردنا أن نسلط الضوء على اعتماد التكنولوجيا في مجال تدريس العلوم الإسلامية فإنَّ الإيجابيات في ذكر كثيرة جدًا، والسلبيات قليلة مقارنة بالإيجابيات، حتى يمكن حصر أهم الإيجابيات والسلبيات بما يلي:[1]

3. 1. إيجابيات اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة:

- استخدام العديد من الوسائل التكنولوجية الإيضاحية التي قد لا تتوفر في المدرسين للعلوم الإسلاميَّة.
- جعل عمليَّة التدريس أكثر تشويقًا وإثارةً ومتعةً والابتعاد عن الرتابة والتقليد المؤَدِّي للسآمة والملل.
- تدريس عدد كبير من المتعلِّمين دون قيود الزمان والمكان.
- تساعد التكنولوجيا على استخدام طرق التدريس الحديثة التي تعتمد على التفاعل والحوار بين المعلم والمتعلم.
- اختصار الوقت والاستفادة من الجهد المبذول وتقليله قدر الاستطاعة.
- الاستفادة من عدد كبير من المعلومات والحقائق والمعارف من خلال التكنولوجيا.

3. 2. سلبيات اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة:

- افتقار نسبةٍ كبيرةٍ بين المعلِّم والمتعلِّم لخبرات التعامل مع وسائل التكنولوجيا الحديثة.
- عدم توفر مستلزمات وسائل التكنولوجيا بشكلٍ كافي في المؤسسات التدريسيّة.
- حاجة المدرس إلى جهد أكبر أثناء استخدامه للتكنولوجيا في التدريس من خلال إعداداه لوسائل الدرس وغيرها.
- ضعف الإجادة باللغة الإنكليزيَّة لدى معظم الطلبة وبعض المدرسين؛ لأنَّ معظم برامج التكنولوجيا باللغة الإنكليزيَّة.

---

[1] إيناس محمد إبراهيم الشيتي، **واقع استخدام تقنيات التعليم الإلكتروني في تدريس العلوم الشرعية**، (المجلة المصرية للمعلومات، العدد 19/18، 2017م) ص10.

4. مجالات الاستفادة من التكنولوجيا في العلوم الإسلاميَّة

تتعدَّد مجالات الاستفادة من التكنولوجيا الحديثة في العلوم الإسلاميَّة المتنوعة بكافَّة أشكالها، حتى يمكن ذكر أبرز هذا المجالات التي يمكن من خلالها الاعتماد على التكنولوجيا الحديثة.

4. 1. عملية التدريس:

تعدُّ التدريس أهمُّ وأشهر ميدان يمكن اعتماد التكنولوجيا فيه، فعمليَّة التدريس لها أشكالٌ متعددةٌ وطرقٌ ووسائل متنوعة، وكلَّها على اختلاف أشكالها لو دخلت إليها التكنولوجيا تكون أكثر فاعليةً وأثرًا، فطرق التدريس النشط الحديث تعتمد بشكل كليَّ على وسائل التكنولوجيا المتعددة، وكذلك المحاضرات العلمية في التعليم العالي ترتكز على التكنولوجيا في كثير من محطاتها الرئيسة.

4. 2. البحث العلمي:

لا يختلف اثنان اليوم على صعوبة الوصول إلى كلِّ الكتب الورقيَّة، وإن توفرت بعض الكتب فليست في كلِّ المجالات، لذا يقوم البحث العلمي اليوم على كتير من الأدوات الإلكترونية والوسائل التكنولوجية كالمكتبات أمثال المكتبة الشاملة والمكتبة الوقفية، والموسوعات أمثال: موسوعة الفقه الإسلامي، وموسوعة الحديث النبوي الشريف، والمجامع الفقهية، والمواقع الإلكترونية ذات التقنيات التكنولوجية العالية التي تقوم مقام الكتب والمجلدات الورقية.

4. 3. المؤتمرات الورشات العلمية:

تساهم التكنولوجيا بشكل كبير في عقد المؤتمرات والورشات العلمية بين حملة العلوم عامة والعلوم الإسلامية خاصَّة، حيث توفر التكنولوجيا اليوم إمكانية عقد المؤتمرات العلمية، والورشات البحثية بين الباحثين في الاختصاص من أهل العلم رغم بعد المسافات بينهم، مع إمكانية مشاركة الملفات والصوت والصورة وإلى غير ذلك من التقنيات التكنولوجية المتطورة التي تساهم في نقل العلوم ومدارستها بين أهلها.

4. 4. النشر الإلكتروني:

علاوة عما سبق من مجالات اعتماد التكنولوجيا في نشر العلوم الإسلامية، يعد النشر الإلكتروني للعلوم الإسلامية أحد مجالات اعتماد تفعيل التكنولوجيا في العلوم الإسلامية، حيث تسهل عملية النشر الإلكتروني الوصول إلى المعلومات بأقل جهد ممكن كالوصول إلى الكتب والمراجع الإلكترونية، ويصبح الوصول إلى الفيديوهات والصور والعروض التقديمية للعلوم متاحًا وسهلًا للجميع.

4. 5. توثيق المعلومات وتصنيفها وحفظها:

يساعد اعتماد التكنولوجيا في العلوم الإسلامية الأشخاص المهتمين بحفظ المعلومات على إنشاء مكتبات عامَّة أو خاصة لهم عن طريق التكنولوجيا الحديثة، حيث يتمُّ تخزين الكتب الإلكترونية وتصنيفها في مكتبات عامة أو خاصة للوصول إلى المعلومات في أي وقت كان بخلاف المعلومات التي تعطى شفهيًا فإنَّه لا يمكن العودة إليها بسهولة، كما أنَّه يمكن الاحتفاظ بالفيديوهات واللقاءات والمؤتمرات على المواقع الإلكترونية من خلال روابطها، وكلُّ ذلك بسبب اعتماد مهارات التكنولوجيا الحديثة في حفظ المعلومات وتوثيقها.

خاتمة

بعد هذا العرض لضرورة اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة، نستخلص أهمَّ النتائج في ذلك:

- تعرف تكنولوجيا المعلومات بما يلي: "العمليات التي تستخدم في إنشاء ونقل وتخزين وعرض وإدارة المعلومات باستخدام التقنيات الرقمية الحديثة كالحاسوب وملحقاته والوسائط المتعددة الأخرى".
- تكنولوجيا المعلومات هي أشبه بمهارات متطورة حديثة يستخدمها الإنسان للوصول إلى أهداف محدَّدة بأقصر وقتٍ وجهدٍ ممكن، فهي عملية مستندة على ثلاثة أركان: الوسائل والمعلومات والخبير في ذلك.
- تكمن أهميَّة اعتماد التكنولوجيا في التدريس من خلال زيادة الحصول على العلوم والمعارف وزيادة دافعيَّة التعلُّم والتلقي لدى المتعلِّم، إضافة إلى تبسيط المعلومة وتدريجها لدى المتعلم.

- يعدُّ من دواعي استخدام التكنولوجيا في تدريس العلوم النظريَّة النمو الإيجابي للمجتمعات المعتمدة على التكنولوجيا، وانفجار المعلومات وتزايدها، وتقديم المعلومة بسرعة كبيرة، والخدمات المتعددة في التكنولوجيا.
- من أهمِّ إيجابيات اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة، استخدام الوسائل التكنولوجية الإيضاحيَّة، جعل عمليَّة التدريس أكثر تشويقًا وإثارةً، تدريس عدد كبير من المتعلِّمين، واستخدام طرق التدريس الحديثة، اختصار الوقت والاستفادة من الجهد المبذول، الاستفادة من عدد كبير من المعلومات والحقائق والمعارف من خلال التكنولوجيا.
- من أبرز سلبيات اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة: افتقار نسبةٍ كبيرةٍ بين المعلِّم والمتعلِّم لخبرات التعامل التكنولوجيا الحديثة، وعدم توفر مستلزمات وسائل التكنولوجيا، حاجة المدرس إلى جهد أكبر في التكنولوجيا أثناء التدريس، ضعف الإجادة باللغة الإنكليزيَّة لدى معظم الطلبة وبعض المدرسين.
- برزت عدة مجالات للاستفادة من التكنولوجيا في العلوم الإسلاميَّة أهمها: التدريس والبحث العلمي، وعقد المؤتمرات العلميَّة والورشات العمليَّة، والنشر الإلكتروني، وحفظ المعلومات وتوثيقها وتصنيفها.

المصادر والمراجع

- إيناس محمد إبراهيم الشيتي، **واقع استخدام تقنيات التعليم الإلكتروني في تدريس العلوم الشرعية**، المجلة المصرية للمعلومات، العدد 19/18، 2017م.
- داودي أحمد، **دور وسائل التكنولوجيا الحديثة في تنمية الموارد البشرية**، جامعة الجزائر 2017م.
- سالم عبد الله الناعبي، **استخدام تكنولوجيا المعلومات**، عمان، مجلة العلوم التربوية، 2010م.
- طوني بيتس، **التكنولوجيا والتعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد**، السعودية، مكتبة العبيكان، 1428هـ.
- محمد فتحي عبد الهادي، **مقدمة في علم المعلومات**، مصر، مكتبة غريب، 1404هـ.
- محمد هادي، **تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها**، القاهرة، دار الشروق، 1409هـ.
- هالة صبري، **تكنولوجيا المعلومات ودورها في تعزيز مشاركة العاملين**، عمان، دار آيار، 2002م.
- يعقوب فهد العبيد، **التنمية التكنولوجية**، القاهرة، الدار الدولية، 1989م.

التكييف الفقهي لعقود تطوير البرمجيات والنظم المعلوماتية

نورالدين حباك

د.شعيب يوسفي

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، أما بعد: فإنّه ليس خافياً على أحدٍ ما نعيشُه اليوم من تحوُّلٍ رقميٍّ مَهُولٍ وقفزةٍ تقنيةٍ رهيبةٍ؛ حتى أضحت حياتنا بكلّ مكوناتها وتشعُّباتها رهينةً للبرمجياتِ وتكنولوجيا المعلوماتِ والاتصالاتِ، و ركنَ العالمُ بأجمعه لهذه التقنياتِ التي صارتْ جُزءًا لا يتجزأ من واقعِ النَّاسِ؛ ولايزال يتناهى إلينا في كل يومٍ تقنياتٌ مستحدثةٌ ونُظمٌ مبتكرةٌ؛ حتى غدا تطويرُ البرمجيات صناعةً رائدةً تُنافس سائر الصناعات بل تفوقها في اقتصادياتِ كثيرٍ من البلدانِ، وربما قد يصطلحون عليها باقتصاد المعرفة. ويكتسي هذا الموضوع أهميةً بالغةً ويظهر ذلك في الجوانب منها ارتباطُ الموضوعِ بالبرمجياتِ التي تمثل عصب الحياة الحديثة، شيوعُ التعاقد على البرمجياتِ وتنوُّع صوره وأشكاله والحاجة الداعية إلى تَفَحُّم الشرعيين للمجالات التقنية ضبطاً وتأصيلاً

المسلمُ محكومٌ في تعاملاته كلها بشرعٍ يضبطه، ومن جملة هذه التعاملات ما يُجريه من عقود وتصرفاتٍ، وقد شاع التعاقد على اقتناء البرمجيات والنظم المعلوماتية وتداولها عند الأشخاص والشركات وأضحى للبرمجيات سوقٌ اقتصادي هائلٌ بل هو عصب اقتصاد بعض الدول، فما هي الأحكام الفقهية الحاكمة لهذه العقود؟ وما طبيعة البرمجيات؟ وهل يجوز أن تكون محلاّ للمعاوضات والتبرعات؟ وما تكييف العقود التي محلّها البرمجيات؟ فهل هي من العقود المسماة فتحتكم إلى شروطها؟ أم أنّها من العقود المستحدثة فينظر في تفاصيلها ويُحكم عليها بمعهود قواعد الشريعة وكلياتها؟

قسمنا البحث إلى ثلاثة مباحث، مهّدنا في المبحث الأول للدراسة ببيان إطارها المفاهيمي وأبرزنا مالية البرمجيات في المبحث الثاني، فيما خصصنا المبحث الثالث لتكييف صور التعاقد على البرمجيات مكتفيا بالبرامج الخاصة.

1. الإطار المفاهيمي للموضوع

1.1 تعريف البرمجيات ونظم المعلومات

البرمجيات لغة: جمعُ برمجيّة، وهي اشتقاق من الفعل برمج، كأنهم استعاضوا بها للدلالة على البرنامج الحاسوبي. وأصلها من كلمة بَرْنَامَج بفتح الباء والميم وقيل: يجوزُ كسر الميم وكسرهما معا لفظةٌ مُعرّبةٌ من الفارسية بارنامه؛ وهو "زمام يرسم فيه متاع التجار وسلعهم"[1].

أما في اللغة المعاصرة، فقد آلَ استعمال هذه اللفظة للدلالة على ثلاثة معانٍ، الأول منها هو معنى عام وترجع بقية الإطلاقات إليه.

- فالبرنامج هو بشكل عام: "الخطة المرسومة لأداء عمل معين، مهما كانت طبيعته"[2]
- للدلالة على الأعمال التلفزية والإذاعية التي تُبث بصفةٍ دوريةٍ تحت مسمى موحدٍ.
- للدلالة على البرامج الحاسوبية، وهي موضوع بحثنا وسيأتي مزيد تفصيل.

البرنامج اصطلاحا:

عُرّف بأنه " مجموعة التعليمات المكتوبة بلغة معينة موجهة لجهاز الحاسوب بهدف الوصول إلى نتيجة"[3]. وهذا التعريف قريبٌ جدا من التعريف اللغوي.

وعرفته لجنة مصطلحات المعلوماتية في فرنسا بأنه "مجموعة الآليات والوسائل والقواعد والتوثيقات المتعلقة بعمل مجموع معالجة البيانات"[4].

يلحظ المتتبع للتعاريف الواردة حول مصطلح البرنامج؛ وجود اتجاهين متباينين في ذلك، اتجاه يضيّق مفهوم المصطلح ويحصره في التعليمات والإجراءات التي تؤدي وظيفة معينة على جهاز الحاسوب، واتجاه يُوسّع المفهوم ليشمل كافة الملحقات التي تشرح البرنامج وكيفية استخدامه.

---

(2) القاضي عياض، **مشارق الأنوار** (القاهرة: دار التراث)، 85/1؛ مرتضى الزبيدي، **تاج العروس** (دمشق: دار الهداية)، 32/4 .

(3) إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط** (الإسكندرية: دار الدعوة)، 52/1.

(4) Bohl Marlin, **Information Processing**, Third Edition, Chicago Science,1991, p40

(5) نقلا عن طوني ميشال، **خصوصيات التعاقد في المعلوماتية** (بيروت: دار صادر، 1996)، 20

على الرغم من هذا التباين في مفهوم البرنامج تضييقا وتوسيعا؛ إلا أنّ الجميعَ متفقٌ على عدّه الكيان المنطقي لنظام الحاسوب، باعتبار أنّ الحاسوب نظامٌ واحدٌ ذو شقين: مادي ومعنوي.

ولهذا اقتصر معجم الحاسبات في تعريفه لهذا المصطلح على عبارة وجيزة، فقال: "البرنامج مصطلحٌ يستخدم للدلالة على جميع المكونات غير المادية لنظام الحاسب"[1]. وهذا التعريف كأنه من قبيل تعريف الشيء بضدّه، أعني مقابلة البرنامج بالعتاد، فما لم يكن من ماديات الحاسوب فهو داخل في حقيقة البرنامج.

1. 2. تعريف نظم المعلومات

يُطلق هذا التركيب ويراد به عند أهل التخصص أحد معنيين: إما للدلالة على مجموع البرمجيات المسيّرة لمؤسسة ما، فهو بهذا الاعتبار برمجياتٌ من نوع خاصٍ، وإما للدلالة على كل ما تعلّق برقمنة المؤسسة من عتادٍ وبرامج وإجراءات وأفراد، والسياق هو الذي يوضح المراد.

من التعريفات الواردة على المعنى الأول: "مجموعةٌ منظمةٌ من الإجراءات والتقنيات المصممة لحفظ المعلومات واسترجاعها وتحويرها وتحليلها وعرضها بحيث يمكن استخدامها في الوقت المناسب"[2]. وهذا تعريفٌ لنظام المعلومات بدلالة وظائفه الأربعة: تجميع المعلومات، تخزينها، معالجتها وعرضها واسترجاعها.

ومن التعريفات الواردة على المعنى الثاني:" مجموعة واحدةٌ من الأجهزة والبرامج وقواعد البيانات، وشبكة الاتصالات والأفراد والإجراءات التي تم تكوينها لجمع ومعالجة وتخزين ومعالجة البيانات إلى معلومات"[3]

وهذا تعريفٌ باعتبار كل المكوّنات المتفاعلة مع نظام المعلومات.

---

[2] معجم الحاسبات، **لجنة الحاسبات** (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2003)، 164.

[3] محمد الطيب، **مدخل للتسيير**،(الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995)، 56.

[1] Ralph M. Stair, **Principles of Information Systems a Managerial Approach**, Course Technology, Boston, 2009, 11.

في عنوان البحث قصدنا المعنى الأول، من باب عطف الخاص على العام (البرمجيات ونظم المعلومات) فالبرمجيات اسمٌ عامٌ يشمل جميع البرامج الحاسوبية والهاتفية، ونظم المعلومات أخصّ منها في الدلالة؛ تعبيرا عن البرامج الخاصة بتسيير وإدارة المؤسسات دون غيرها من البرامج.

2. أنواع البرمجيات وأهميتها

2. 1. أنواع البرمجيات

يمكنُ تقسيم البرمجيات إلى أقسام كثيرةٍ باعتبارات مختلفة؛ ومبعثُ الحرص على إيراد شيءٍ من هذه التقسيمات؛ هو الفوائد المرجوة منها؛ في إذكاء التصور السليم لِمَحالِّ هذه العقود؛ التي لم يألفها النظر الفقهي، لكونها من مستجدّات العصر، ومعلومٌ أن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، فأيّ فسادٍ في التصور؛ فعاقبته التقصير في الحكم، ولهذا قال الحجوي: "أكثر أغلاط الفتاوي من التصور"[1]

أولا: تقسيمها من حيث وظيفتها[2]

- برمجيات النظام: هي البرامج المستخدمة للتحكم والإشراف على عمل نظام الحاسوب ككلٍ، من عتاد وبرمجيات؛ وتأتي عادةً مع أجهزة الحاسب كجزء منها.
- برامج التطبيقات: وهي البرامج التي تعد لحل مشاكلَ معينةٍ يحتاجها مستخدم الحاسب.

ثانيا: تقسيمها من حيث الدعامة الإلكترونية المثبتة عليها وهي برمجيات سطح المكتب، وبرمجيات عبر الواب وبرمجيات الهاتف الذكي.

ثالثا: تقسيمها من حيث شكل التعاقد عليها

- برامج جاهزةٌ وتُدعى البرامج النمطية: وهي البرامج المعدة سلفاً لتأدية وظائف عامةٍ لا تختصُ بمستعملٍ دون غيره كبرامج تحرير النصوص ومضادات الفيروسات والمتصفحات وغيرها من البرامج التي نستعملها يوميا، فتقوم الشركات بإعدادها وتسويقها لعامة المستعملين.

---

(2) الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تحقيق: د. عبد العزيز القاري، (المدينة النبوية: المكتبة العلمية، 1396هـ)، 571/4

(3) عبد الله حسين عارف الشياب، **التنظيم القانوني لبرامج الحاسوب الآلي في التشريع الأردني**، (الأردن، جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، رسالة ماجستير، 2005)،30.

- برامج غير جاهزةٍ، وتدعى البرامج خاصة: وهي البرامج المعدة بطلبٍ من زبونٍ معينٍ؛ حيثُ يُبدي احتياجاته لخبيرٍ مُبرمج؛ بغرض تصميم برنامجٍ يلبي متطلباته نظير مقابل مادي يتفقان عليه، فهو برنامج يخصُّ من طلبه.[1]

ولئن كانت كل هذه التقسيمات جديرةً بالعناية والتفهم؛ إلا أن الثالث أشد ارتباطا بموضوع البحث.

2. 2. أهميّة البرمجيات ونظم المعلومات

لا يختلف اثنان على منافع البرمجيات، ولئن شكَّ شاكٌّ في وقت مضى؛ فإنّ الوضع اختلف تماما بعد أزمنة وباء كورونا؛ لمّا تخفّى الناس في بيوتهم وتعطّلت الحياة خارجها شهورا مديدة، حينها تداعى الجميع إلى تعلّم هذه التقنيات وأدركوا عوائدها عين اليقين، وشاع استخدام كثير من المنصات الإلكترونية: أنظمة العمل عن بعد، أنظمة الدراسة عن بعد، منصات لعقد مؤتمرات مرئية عن بعد.، استشارات طبية عن بعد، تطبيقات ذكية للشراء والبيع.

وتتجلى أهمية البرمجيات في جوانب عديدة، من أبرزها:

- السرعة الهائلة في الوصول إلى المعلومة.
- تسهيلها لكثيرٍ من الأعمال التي كانت مستعصية على الإنسان، في الطب والصناعة والاقتصاد وفي غيرها من شُعَب الحياة.
- التحكم في الماكنات والأجهزة في مختلف المجالات.
- توفير الجهد والوقت وخفض الأعباء والتكاليف.
- أزالت فوارق الزمان والمكان، ويسّرت سبل التواصل بين الناس من زوايا العالم كله.
- غزارة البيانات وتنوع المعلومات المتاحة مما يثري الرصيد المعرفي للباحث والمتعلم.

3. تكييف البرمجيات والتأصيل لماليتها

3. 1. تكييف البرمجيات

أولا: الحقوق المعنوية: شاع تعاقدُ الأفراد والمؤسسات على اقتناء البرمجيات ؛ وجوازُ ذلك إنما هو فرعٌ عن ماليتها؛ والمتأمل في طبيعتها يلحظُ تعلّقها بجوانب الابتكار والإنتاج الذهني، فليست

---

[1] عبد الله حسين عارف الشياب، **التنظيم القانوني لبرامج الحاسوب الآلي في التشريع الأردني**، 30.

البرمجياتُ من قبيل الأعيان الماديّة المحسوسة؛ وإنما هي كياناتٌ منطقيةٌ تتجلى وظائفها على دعائم إلكترونية؛ ولولا هذه الدعائم لما كان لها حقيقةٌ ووُجودٌ.

وقد تجاذب المعاصرون في المواضعة الاصطلاحية للحقوق التي ترد على الأعمال الذهنية؛ فرجّح الشيخان مصطفى الزرقا وفتحي الدريني تسميتها بحقوق الابتكار[1]، أما الشيخُ بكر أبو زيد فسمّاها حقوق الإنتاج العلمي باعتبارها "أكثر وضوحا، وأوسع شمولا لجمع أي إنتاج مصدره العلم النظري أو العملي مع غضّ النظر عن مستوى هذا الإنتاج في: الإبداع، والابتكار، وفي إعمال الذهن"[2]، ثم استقر الأمرُ بأخَرةٍ على تسميتها بالحقوق المعنوية وبهذا الاسم صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي[3].

عُرّفت الحقوق المعنوية بتعاريف كثيرةٍ متقاربةٍ في الجملة؛ ومن أوضحها، أنها: "حقوقٌ خاصةٌ بأصحابها ذاتُ قيمةٍ عرفيةٍ، تَرِد على أشياءَ غير ماديةٍ من نتاج الجهد الذهني"[4]..

ثانيا: تكييف البرمجيات

تأسيسا على ما سبق إيراده؛ فإنّ تكييف البرمجيات لا يخرجُ عن كونه حقا من الحقوق المعنوية، ولو ابتغيتُ الدقة لقلتُ إنّها من قبيل حق التأليف؛ وذلك أنّ الحقوق المعنوية تتعددُّ لأنواعٍ مختلفةٍ منها: الحق في الاسم التجاري والعلامة التجارية والحق في براءة الاختراع وغير ذلك، وليس البرنامج عند المحاققة إلا تأليفا من التآليف.

وقد عرّف الشيخ وهبة الزحيلي حق التأليف بقوله:" حق الإنسان في إبداع شيء علمي أو أدبي أو فني، سواء بالجمع والاختيار، أو إحداث شيء لم يسبق إليه، أو إكمال ناقص، أو تصحيح خطأ، أو تفسير وتفصيل، أو تلخيص أو تهذيب، أو ترتيب مختلط"[5]

---

[2] مصطفى الزرقا، **نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي** (سوريا: دار القلم ، الطبعة الأولى، 1999)، 32؛ وانظر: فتحي الدريني، **حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن** (سوريا: الرسالة ، الطبعة الثانية، 1981)، 09.

[3] بكر أبو زيد، **فقه النوازل** (سوريا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،1996)، 153/2.

[4] سيأتي رقم القرار في مبحث مالية البرمجيات.

[5] عبد الله بن منصور الغفيلي، **نوازل الزكاة، دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة** (الرياض: جامعة محمد بن سعود، كلية الشريعة، أطروحة دكتوراه، 1428)

[6] وهبة الزحيلي، **المعاملات المالية المعاصرة** (دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 2002)، 584.

والبرمجيات –كما سبق بيانه– هي تصميمُ خوارزمياتٍ وكتابة أكوادٍ واقتراح نماذج هندسية، وليس هذا إلا إبداعا علميا؛ يهدف إلى تحصيل غرض من الأغراض، وعلى هذا؛ فلا مندوحة من تكييفها على حقّ المؤلف.

3. 2. مالية البرمجيات

تنازع الفقهاء في ضابط المال بين موسّعٍ لمعناه ليشمل كل منفعة أو عين مباحة جرى العرف على ماليتها والمعاوضة عليها وهذا مذهب جمهور الفقهاء، يقول ابن عبد البر: "المعروف من كلام العرب أن كل ما تموّل وتملك فهو مال"[1].

وبين من ضيّق في مفهومه فنفى مالية المنافع وحصرها في الأعيان [2]، وهم الأحناف الذين يرون " أن المال لا يقع إلا على شيء مادي يمكن حيازته وادخاره، وهذا الشرط عندهم أخرج منافع الأعيان؛ لأنها أعراض لا يمكن حيازتها وادخاره"[3].

والصواب هو مذهب الجمهور:

ومن أوضح الأدلة على ذلك حديث سهل بن سعد قال: "جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله إني قد وهبت لك من نفسي فقال رجل زوجنيها قال: قد زوجناكها بما معك من القرآن"[4].

وجه الدلالة: "لو لم يكن التعليم مالا لم يصح جعله صداقا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء:24]، ففي الآية دليل على أن ما لا يسمى مالا لا يكون مهرا"[5].

---

[2] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى العلوي وآخرون (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى،1387)، 5/2.

[3] انظر: دبيان بن محمد الدبيان، **المعاملاتُ المالية أصالة ومعاصرة** (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الثانية، 1432) 140/1.

[4] نفس المرجع 172/1.

[5] محمد إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق: جماعة من العلماء (دار طوق النجاة، 1422هـ/2001 م) "كتاب النكاح"، رقم5121.

[6] المصدر السابق، 144/1.

وتأسيسا على هذا؛ فإنّ مالية البرمجيات أمرٌ محسومٌ، لأنّ منافعها ظاهرةٌ، وقد تعارف الناس على تموّلها، وشاع التعاقد عليها بيعا وتأجيرا.

وقد استقر رأي الفقهاء المعاصرين على مالية الحقوق المعنوية، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي ونصه: "الاسم التجاري، والعنوان التجاري، والعلامة التجارية، والتأليف والاختراع أو الابتكار هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة لتمول الناس لها. وهذه الحقوق يعتد بها شرعا، فلا يجوز الاعتداء عليها"[1]. فهذا الرأيُ إذنْ مُخرّجٌ على مذهب جمهور الفقهاء القائلين بماليّة المنافع.

4. تكييف عقود البرمجيات الخاصة

تَرِدُ على البرمجيات باعتبارها محلاً صالحا للتعاقد؛ صورٌ كثيرةٌ من التصرفات والعقود، ومنشأ هذا التنوع هو اختلاف أنواع البرامج، وتباين أغراض المستخدمين ومناهج التسويق التي تعتمدها شركات البرمجة والإنتاج.

وقد كنت ذكرتُ فيما مضى تقسيم البرمجيات إلى نمطية لا تخص مستخدما بعينه، وإلى برامج خاصة بمواصفات الزبون الذي يطلبها؛ يتناول هذا المبحث تكييف صور التعاقد على البرامج الخاصة، فقد يحتاج المستخدم في كثيرٍ من الأحيان إلى برامج بمواصفات تخصُّه فيعهد إلى متخصص في مجال البرمجة مبيناً الوظائف المرجوة من البرنامج المطلوب ليقوم هذا الخبير المبرمج بتصميم برنامج يلبي حاجات المستخدم نظير مقابل مادي، هذا ما اصطُلح عليه بالبرمجيات الخاصة كما سبق بيانه.

سنتناول بالشرح والبيان بعض الصور الواردة على هذا النوع من البرامج؛ مبرزا التكييف الفقهي لكل صورةٍ على حِدة.

---

[1] انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي حول الحقوق المعنوية في دورته الخامسة والمنعقد بالكويت ديسمبر 1988، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص 2581.

4. 1. أن يُقدّم المبرمِجُ أدوات العمل

أولا: صورة العقد أن يطلب زبونٌ من مُبرمجٍ إعدادَ برنامج خاصٍ له، بمواصفات معينةٍ ويتفقان على ثمن المشروع، الذي يؤدى إما مُعجّلا أو مؤجّلا أو مقسطا ، على أن تكون أدوات العمل والصنعة من المبرمج جميعاً.

ثانيا: تكييفه استصناعا، إن البرنامج المطلوب إنجازه معدوم عند التعاقد، حيث يلتزم المبرمج بصناعته في المستقبل، بثمن معلومٍ لا يجب تعجيله، وهذه حقيقة عقد الاستصناع.[1]

ثالثا: تعريف الاستصناع، مصدر استصنعَ الشيءَ، أي طلبَ صُنع شيءٍ، واصطلاحا: "عقد مع صانع على عمل شيء معين في الذمة"[2]

رابعا: شرح التعريف، الاستصناعُ هو عقدٌ يلتزم فيه البائع بصنع المعقود عليه بمواد من عنده وبأوصاف المشتري، بثمن معيّن لا يُشترط فيه التعجيل، فهو شبيه بالسلم من وجهٍ وبالإجارة من وجه آخر، ويفترق عنهما بأوجه أخرى.

فوجه شبهه بالسلم أن كلاهما بيعٌ لمعدومٍ في الذمة، غير أن السلم يشمل المصنوع وغيره ويشترط فيه تعجيل الثمن، أما الاستصناع فخاصٌّ بما تدخله الصناعة ولا يُشترط فيه تعجيل الثمن.

ووجه شبهه بالإجارة أن كلاهما عقدٌ على عملٍ، ويفترق عنه أن مواد التصنيع تكون على ذمة الصانع، بخلاف الإجارة فإنّ العامل عليه العمل فقط.[3]

خامسا: مشروعيته، حُكي الإجماع العملي على جوازه، وبهذا صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي، وهو مذهب الحنفية.

وجاء في قرار المجمع: "بخُصوصِ مَوضوعِ: (عقْدُ الاستصناعِ). وبعْدَ استماعِه للمُناقَشاتِ الَّتي دارت حوْلَه، ومُراعاةً لمقاصِدِ الشَّريعةِ في مَصالحِ العِبادِ والقواعدِ الفِقهيَّةِ في العقودِ والتَّصرُّفاتِ، ونظرًا لأنَّ عقْدَ الاستصناعِ له دَورٌ كَبيرٌ في تَنشيطِ الصِّناعةِ، وفي فتْحِ مَجالاتٍ واسعةٍ للتَّمويلِ والنُّهوضِ

---

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع**، 2/5

[2] نفس المصدر 2/5.

3 يُنظر: عبد الله الطيار وآخرون، **الفقه الميسر** (السعودية: مدار الوطن للنشر، الطبعة الثانية،2012)، 84/6

بالاقتصادِ الإسلاميّ، قرَّر: أنَّ عقْدَ الاستِصناعِ –وهو عقْدٌ واردٌ على العمَلِ والعَينِ في الذِّمَّةِ– مُلزِمٌ للطَّرَفينِ إذا تَوفَّرَت فيه الأركانُ والشُّروطُ."[1]

سادسا: وجه عدّ هذه الصورة استصناعا، وجه اعتبار هذه الصورة استصناعا هو أن البرنامج المطلوب إنجازه معدوم عند التعاقد، حيث يلتزم المبرمج بصناعته في المستقبل، بثمن معلومٍ لا يجب تعجيله، فيمكن أن يكون معجلا أو مؤجلا كله أو مقسطا وهذه حقيقة عقد الاستصناع.

سابعا: الاعتراضات الواردة على هذا التكييف وجوابها

الاعتراض الأول: هذا الصورةُ فيها تأجيلٌ للبدلين وهذا باطلٌ إجماعا لأنها من قبيل بيع الدين بالدين(2).

جواب الاعتراض الأول: هذا العقدُ فيه شبه بالإجارة كما سبق بيانه، حيث يتضمن العقد عمل الصانع مضافا إليه العين المصنوعة، "والإجارة إذا كانت في الذمة لا يجب تسليم أجرة العامل حتى يتم تسلمه على الصحيح، ولم يمنع ذلك من صحة العقد"[3] ولهذا جاز فيه الدين بالدين.

الاعتراض الثاني: شرطُ هذا العقد على فرض القول بجوازه، هو ضبط المصنوع جنسا ونوعا وصفة وقدرا ضبطا يمنع الجهالة المفضية للنزاع، وهذا الشرط ليس بالمتيسر في المثليات المادية المعتاد رؤيتها والتصرف فيها فكيف في البرمجيات وهي كيانات غير مادية يصعب حصر الأوصاف المتفق عليها.

جواب الاعتراض الثاني: هذا خارج عن محل النزاع، فالمشروعية مشترطة بكون البرنامج المصنوع معلوم الأوصاف، وإن للمتخصصين في هذه الصناعة طرائق في تجاوز هذه العقبات، منها: استخدام نماذج تجريبية مُعدَّةٍ لهذا الغرض.

الخلاصة: بعد سلامة التكييف المذكور من الاعتراضات الواردة عليه؛ نخلصُ إلى صلاحية عدّ هذه الصورة استصناعا.

---

[1] دورة مُؤتمَرِه السابعِ بجُدَّةِ في المَمْلَكةِ العربيَّةِ السُّعوديَّةِ، ماي 1992.

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع**، 202/5

[3] دبيان بن محمد الدبيان، **المعاملاتُ المالية أصالة ومعاصرة**، 300/8

4. 2. أن تكون مواد العمل من عند الزبون

أولا: صورة العقد، أن يشتري أحد الزبائن برمجيات لتسيير مؤسسته، ثم يعهد إلى بعض المبرمجين بالعمل على إدخال تعديلات عليها بمواصفات معينةٍ ، وتخصيصها بما يلائم حاجاته الداخلية، ويتفقان على ثمن المشروع، الذي يؤدى إما مُعجّلا أو مؤجّلا أو مقسطا.

ثانيا: تكييفه إجارة أشخاص (الأجير المشترك):

ثالثا: تعريف إجارة الأشخاص، إجارة الأشخاص تنقسم إلى قسمين: الأجير الخاص وهو الأجير الذي يعمل للمؤجر فقط و الأجير المشترك وهو الأجير الذي يعمل للمؤجر وغيره كالخياط والبناء.[1]

رابعا: شرح التعريف، الذي يعنينا من هذا هو الأجير المشترك وهو من يكون عقده واردا على عمل معلوم ببيان محله، ويعمل للمؤجر ولغيره، فهو يعملُ لجهات متعددة ويأخذ أجره من عمله، وتكون مواد العمل من عند الزبون.

خامسا: هذه الصورة إجارة أشخاص (أجيرا مشترك)، وجه ذلك أن البرنامج المراد تعديله هو ملكٌ للزبون، فيقتصر عمل المبرمجين على إدخال تعديلاتهم على هذا البرنامج، وليسوا عماله وإنما يعملون له ولغيره، فلذلك تم تكييفه بهذا الاعتبار.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة؛ يحسن بنا إيراد جملةٍ من نتائج البحث، ثم أدلف إلى شيءٍ من التوصيات التي أحسب أنها جديرةٌ بالدراسة والاعتناء

- تمثل الأنظمة المعلوماتية برافديها المادي والمعني عصب الحياة المعاصرة وقلبها النابض.
- شاع استعمال البرمجيات وغدا لها سوق مالية ضخمةٌ، والحديث عن أهميتها اليوم تحصيل حاصلٍ.
- تكيّف البرمجيات باعتبارها ابتكارات ذهنية، حقا من الحقوق المعنوية، وبتكييف أدق هي من قبيل حقوق التأليف.

[1] الموسوعة الفقهية الكويتية 295/1.

- مالية البرمجياتِ أمرٌ محسومٌ لمنفعتها وتموّل الناس لها.
- شيوع صورٍ كثيرة للتعاقد على البرمجيات الخاصة، وقد تناول البحث بالدراسة صورتان هما: الصورة الأولى: أن يقدم العامل أدوات العمل. الصورة الثانية: أن تقدم الجهة الداعية للمناقصة أدوات العمل.
- التعاقد على إنجاز برنامج تكون أدوات العمل فيه من عند العامل ؛يُكيّفُ على أنه استصناع: وذلك لأن البرنامج المطلوب إنجازه معدوم عند التعاقد، حيث يلتزم المبرمج بصناعته في المستقبل، بثمن معلومٍ لا يجب تعجيله، وهذه حقيقة عقد الاستصناع.
- التعاقد على إنجاز برنامج تكون أدوات العمل فيه من الزبون ؛يُكيّفُ على أنه على أنه إجارة أجير مشترك: ووجه ذلك أن البرنامج المعدّل هو ملكٌ للزبون، فيقتصر عمل المبرمجين على إدخال تعديلاتهم على هذا البرنامج، وليسوا عمالا دائمين عند الزبون وإنما يعملون له ولغيره، فلذلك تم تكييفه بهذا الاعتبار.

المصادر والمراجع

- إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، د.ط
- ابن منظور لسان الدين، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1993
- أبو الفتح ناصر الدين المطرزي، **المغرب في ترتيب المُعرَب**، دمشق: دار الكتب العربي، د.ط، د.ت.
- أبو زيد بكر. **فقه النوازل**، سوريا: مؤسسة الرسالة، ط1، 1996.
- أبو عمر يوسف، القرطبي. التمهيد **لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الطبعة الأولى،1387
- أبو عمر يوسف، القرطبي، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2000،
- أحمد بن فارس الرازي، **كتاب مجمل اللغة**، أبي الحسين، تحقيق شيهاب الدين أبو عمر، دار

الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1994

- برهان الدين ابن مفلح الحفيد، **المبدع في شرح المقنع**، لبنان: دار الكتب العلمية، 1999
- الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تحقيق: د. عبد العزيز القاري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1396.
- حسن الشهري، **نظم المعلومات وتكاملها مع الأنظمة الخبيرة**، مجلة الفكر الشرطي، العدد 82،.
- دبيان بن محمد الدبيان، **المعاملاتُ المالية أصالة ومعاصرة**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الثانية، 1432.
- الدريني، فتحي، **حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن**، سوريا: الرسالة، ط2، 1981
- الزبيدي مرتضى، **تاج العروس**، دمشق: دار الهداية، د.ط، د.ت.
- الزحيلي وهبة، **المعاملات المالية المعاصرة**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 2002
- الزرقا، مصطفى، **نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي**، سوريا: دار القلم، الطبعة الأولى، 1999.
- الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.
- طوني، ميشال، خصوصيات التعاقد في المعلوماتية، بيروت: دار صادر، د.ط، 1996
- عارف الشياب، عبد الله حسين، **التنظيم القانوني لبرامج الحاسوب الآلي في التشريع الأردني**، الأردن: جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، رسالة ماجستير، 2005.
- الغفيلي، عبد الله بن منصور. **نوازل الزكاة، دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة**، الرياض: جامعة محمد بن سعود، كلية الشريعة أطروحة دكتوراه، 1428
- القاضي عياض، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، دمشق: دار التراث، د.ط.، د.ت.

حكم عقد الزواج عبر مواقع التواصل الاجتماعي

قوادري معمر

مقدمة:

الإسلام تشريع كامل تناول جوانب الحياة كلها، ونظمها على قواعد متينة وأسس رصينة، وهو صالح لكل زمان ومكان لما فيه من المرونة. ومن أهم أهداف الإسلام تأسيس مجتمع سليم القواعد، سليم البناء، متماسك الأطراف والجوانب. لذا اعتنى الإسلام بنواته الأساسية الأسرة أيما عناية ونظمها على قواعد واضحة مبنية على مصلحة ثابتة لا تتغير، والزواج طريق إنشائها سماه الله عزو جل في القرآن الكريم بالميثاق الغليظ، حيث أحكمت الشريعة الإسلامية تنظيمه من جميع الجوانب، غير أن التطورات التي شهدها المجتمع في السنوات الأخيرة خاصة التطورات التكنولوجية التي غزت العالم وما صاحبها من وسائل التواصل الاجتماعي أحدثت الكثير من المسائل في مجالات متعددة منها كيفية تنظيم الزواج وإنشاءه. فما كان من الفقهاء المسلمين المعاصرين إلا التصدي لهذه المسألة وغيرها واستنباط حكم شرعي لها وفقا لقواعد الإسلام ومقاصده الشرعية.

ومنه يهدف هذا البحث إلى معرفة آراء المجتهدين المعاصرين حول حكم الزواج عن طريق وسائل الاتصال الحديثة، والأحكام المرتبطة به، والاطلاع على دليل أراءهم، ومحاولة الخروج بحكم يخدم المجتمع الإسلامي في تكون أسره على المودة والرحمة، ويتماش مع هذا التطور التكنولوجي المبهر.

مما سبق تبرز إشكالية هذا الموضوع كما يأتي: هل تمكن الفقهاء المعاصرين من معالجة حكم عقد الزواج عن طريق الوسائل التواصل الاجتماعي معالجة ناجحة فخرجوا بحكم شرعيا موحد؟ أم اعتبروها مسألة عابرة دخيلة على المجتمع المسلم فوجهوها بالتجاهل؟

هذه الإشكالية نحاول الإجابة عليها باتباع المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بوصف المسألة وصفا كاملا من جميع الجوانب، حيث نتطرق لآراء الفقهية الخاصة بهذه المسألة، وتحليلها وتمحيصها.

1. حكم الزواج عبر الفاكس وما يماثله من وسائل اتصال.

1.1. تكيف المسألة.

الفاكس يشكل اليوم واحدة من الوسائل التي تستخدم على نطاق واسع في مختلف جوانب حياتنا اليومية. ومع أن الفقهاء القدماء لم يكونوا يعرفون هذه التقنية الحديثة، إلا أنهم كانوا يعتمدون على وسائل تواصل مشابهة، مثل الاتصال عبر الرسائل. يُمكن مقارنة الفاكس بشكل مباشر بالرسالة التقليدية، إذ ينقل كل منهما كتابات بين طرفين، مُعبِّرين فيها عن موافقتهم وتأكيدهم على الاتفاق المتبادل.

1. 2. حكم الزواج عن طريق الرسائل.

تختلف آراء فقهاء الشريعة الإسلامية القديمة حول جواز الزواج عن طريق الرسائل، إلى رأيين:

الرأي الأول: الذي أسهم به المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، يؤكد على عدم جواز الزواج عبر الرسائل بين طرفين غائبين. من العبارات الدالة على ذلك مثل "ويشترط اللفظ من القادر عليه و تقوم مقامة إشارة الأخرس أو كتابته"[1] التي وردت في منح الجليل، وكذلك "لا يصح النكاح من القادر على النطق بإشارة ولا كتابة"[2] ، كما ورد في كشاف القناع، وفي إشارة أخرى في مغني المحتاج: "ولا يصح عقد النكاح إلا بلفظ" [3]

كما قالوا: لا ينعقد الزواج بكتابة في غيبة أو حضور، لأن الكتابة كناية، فلو قال لغائب: زوجتك ابنتي، أو قال: زوجتها من فلان ، ثم كتب، فبلغه الكتاب، أي الخبر، فقال: قبلت لم يصح العقد " [4]

---

[1] محمد عليش، **شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، 267/3.

[2] منصور ابن يونس ابن ادريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الاقناع** ، تحقيق: **إبراهيم أحمد عبد الحميد**، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1423/ 2003)، 59/5.

[3] شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معني ألفاظ المنهاج**، (بيروت: دار الكتب العلمية،2000)، 227/4 .

[4] الشربيني، **مغني المحتاج**، 4 /230 .

وجهة نظر أصحاب هذا الرأي تعكس إيمانهم بأن عقد الزواج يحمل هيبة كبيرة، حيث يعتبرونه من الأحداث الرفيعة التي تستدعي حضور الطرفين المتعاقدين في مجلس العقد بشكل مباشر أو بحضور وليهما. يُؤكدون على أن عقد الزواج يتمتع بعظمة وخطورة، وأن له تأثيرات كبيرة وآثاراً جوهرية على حياة الأفراد المتزوجين.في هذا السياق، يبرزون أهمية إحالة العقد إلى وسائل واضحة وصريحة، مع التجنب من التأويل والاحتمال، وتجنب الشبهات المرتبطة باللهو والعبث. يتحدثون على عظمة اللحظة التي تحدث فيها المرأة لتكون حلالًا على زوجها، ويؤكدون على أهمية إجراء هذا العقد بكل جدية واحترام

الرأي الثاني: يرى الحنفية، جواز انعقاد الزواج بالكتابة.

ذكر ابن عابدين في حاشيته تحت مطلب التزويج بإرسال كتاب فقال: ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب.[1] ثم ذكر صورته: أن يكتب إليها يخطبها ، فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه، أو تقول إن فلانا كتب إلي يخطبني فأشهدوا أني زوجت نفسي منه، أما لو لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد، لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح وبإسماعهم الكتاب أو التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين .[2]

كما أن الكتابة بين غائبين وسيلة صحيحة لتحقيق التراضي والتوافق بين الطرفين، وما دام كذلك فلا مانع من التعاقد من خلاله.[3]

1. 3. شروط الزواج عن طريق الرسائل

علماؤنا الذين أيدوا جواز النكاح عبر الرسائل حددوا شروطًا حيوية تهدف إلى الحفاظ على استمرارية رابطة الزواج وضمان قدسيته، مع مراعاة الوقاية من أي شبهة أو تلاعب، وتحقيق التزام صحيح بمضمون العقد.

---

[1] محمد أمين ابن عابدين، رد **المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، (الرياض: دار علم الكتب، 2003)، 4/ 73.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، 74/4.

[3] شمس الدين السرخسي، **كتاب المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة) 16/5.

الشرط الأول: يجب أن تكون الكتابة بلغة واضحة وسهلة الفهم بحيث يتسنى للطرفين فهم المحتوى بوضوح

الشرط الثاني: ينبغي أن يظهر اسم الموجب بوضوح في الكتابة، مع توضيح شخصيته ووصف دقيق للمرأة التي ينوي الزواج منها، لضمان الوضوح وتفادي الالتباس.

الشرط الثالث: يجب أن تتم الكتابة بلفظ النكاح أو الزواج فقط، دون استخدام أي لفظ آخر يمكن أن يسبب لبسًا، مما يحد من التأويل ويجعل الاتفاق واضحًا.

الشرط الرابع: يتعين أن يتم قراءة الرسالة بصوت مسموع أمام شاهدين، [1]مع تسجيل الشهادة على محتوى الرسالة وتأكيد شهادة الشهود بالتلفظ بالعبارات الواردة في الكتابة.وبتوافر هذه الشروط، يعتبرون الكتابة وسيلة صحيحة لتحقيق النكاح. وفي حالة عدم الامتثال لأي من هذه الشروط، يعتبرون الكتابة غير صحيحة وغير ملزمة لانعقاد الزواج، نظرًا لأهمية العقد وخصوصيته.

2. حكم الزواج عبر الهاتف وما يماثله من وسائل اتصال

2. 1. تكيف المسألة:

محاولة لفهم قضايا العصر الحديث، يظهر توجه الفقهاء القدماء في بعض القوانين المتعلقة بالعقود، حيث يمكننا العثور على شبه بين مفهوم الزواج عبر المحادثة الهاتفية وبين عقد البيع الذي ذكره الإمام النووي. في سياق البيع، أشار النووي إلى صحة العقد إذا تم تبادل التصريح بالبيع بشكل متزامن، حيث يتبادل المتعاقدان التصريحات ويسمع كل منهما نداء الآخر.حيث يقول رحمه الله تعالى: "لو تناديا و هما متباعدين و تبايعا، صح البيع بلا خلاف"[2] وبموجب هذا التفسير، يمكن توسيع المفهوم ليشمل الزواج عبر المحادثة الهاتفية، حيث يعبر عن اتفاق الطرفين على الزواج بشكل متزامن عبر وسيلة الاتصال الهاتفي. ورغم أن الفقهاء القدماء لم يتناولوا بشكل محدد هذه الوسيلة الحديثة، إلا

[1] ابن عابدين، **رد المحتار**، 76/4.

[2] أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، **كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي** ، (المملكة العربية السعودية: مكتبة الإرشاد) . 214 / 9

أن استنباط قوانين يتسم بالروح التطورية يعكس محاولتهم لتكييف المفاهيم الشرعية مع التطورات التكنولوجية الحديثة

2. 2. أقوال العلماء المعاصرين في الزواج عبر الهاتف

الرأي الأول: يرى أكثر فقهاء مجمع الفقه الإسلامي بجدة في المملكة العربية السعودية[1] أنه لا يجوز إجراء عقد النكاح بطريق الوسائل الإلكترونية الناقلة للكلام نطقا و منها شبكة الهاتف، فلا يجوز أن ينعقد عقد الزواج إلا بين حاضرين و لا يجيزه إلا في حضورهم أو حضور وكيل عنهم لعقد الزواج و ذلك لما لهذا العقد من خطورة حيث أنه مع تطور الحياة و تقدم التقنية و توفر وسائل الاتصالات الآلية المباشرة يأتي تساؤل عن الحكم الشرعي لإجراء عقد النكاح بواسطة آلات الاتصال الحديثة مثل: إجراء العقود عبر الهاتف، أو عبر المراسلات الآلية.

وقد ذكر الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة وبالرسول من أن التعاقد بين الحاضرين يشترط له شروط وهي:

- اتحاد المجلس مكانا.
- تطابق الإيجاب والقبول.
- والمولات بين الإيجاب والقبول.
- عدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد.

ولما كان الأصل في اللقاء بين الرجل والمرأة محرما إلا بعقد مشروع، فإنه يتوجب مزيدا من الاحتياط فيه، فلا يقبل عقد الزواج إلا بعقد بين حاضرين في مجلس العقد، مع اشتراط الإشهاد فيه، وهذا يتعذر عبر وسائل الاتصال الحديثة.

---

[1] مجمع الفقه الإسلامي، **قرارات و توصيات مجمع الفقه**، الدورات: (1 – 10)، القرارات: (1 – 97)، (دمشق، سوريا: دار القلم: 1408 / 1988) تنسيق و تعليق د. عبد الستار أبو غدة.

وبناء عليه فإنه لا يجوز إجراء عقود النكاح بآلات الحديثة، وفي حالة الحاجة لإجراء عقد نكاح بين طرفين غائبين فإنه يمكن اللجوء الى عقد وكالة من كلا طرف أو أحدهما، ويلتقي طرف العقد مع الوكيل، أو يلتقي الوكيلان في مجلس العقد مكانا مع الشهود ويتممان عقد الزواج..

وأما الجمهور من الفقهاء فلا يشترطون في شهود النكاح أن يكونوا مبصرين، فشهادة العميان على عقد النكاح صحيحة عندهم، جاء في الموسوعة الفقهية ما نصه :اختلف الفقهاء في اشتراط البصر في شاهدي النكاح. فاشترط الشافعية في شاهدي النكاح البصر، لأن الأقوال –وهي المشهود عليه في عقد النكاح لا تثبت إلا بالمعاينة والسماع .ولا يشترط الحنفية والمالكية والحنابلة وهو وجه عند الشافعية في شاهدي النكاح البصر، بل يجوز أن يكونا ضريرين إذا تيقنا الصوت تيقنا لا شك فيه.

الرأي الثاني: في تفسير بعض العلماء، مثل د. محمد عقلة[1]، د. وهبة الزحيلي[2]، والشيخ مصطفى الزرقا[3]، د . بدران أبو العينين[4]، يعتبرون أن عقد النكاح عبر وسائل الاتصال الإلكترونية، مثل شبكة الهاتف، يكون جائزًا. يقومون بتأييد وجوب اعتبار الرسول كناقل للإيجاب بشكل عام، مما يجعل انعقاد عقد الزواج عبر الرسائل أو الكتابات أمرًا مقبولًا.

من وجهة نظر الحنفية، يرون أن إرسال الخاطب رسولًا يحمل إيجابه إلى المخطوبة، وتلقي الرسول لهذا الإيجاب بحضور شاهدين يسمعان كلام الرسول ويشهدان على إجابة المخطوبة، يؤدي إلى صحة العقد. وبالمثل، إذا تم إرسال رسول أو كتاب للتعبير عن الإيجاب وتم قبوله بحضور شاهدين، يُعتبر ذلك جائزًا بسبب اتحاد المجلس من حيث المعنى. ويؤكدون أن كلام الرسول يُعتبر كلام المرسل، وكذلك الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب.

---

[1] محمد عقلة الإبراهيم ، **حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة في ضوء الشريعة الإسلامية**، (عمان: دار الضياء للنشر والتوزيع، 1956) ص113 .

[2] وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي و أدلته**، (دمسق : دار الفكر ، 1984) 7 / 45.

[3] مصطفى أحمد الزرقا ، **المدخل الفقهي العام** ، (دمشق : دار القلم، 1998)، 1 / 410 .

[4] بدرا أبو العينين بدران ، **أحكام الزواج و الطلاق في الاسلام** ، (مصر : مطبعة دار التأليف، 1961) 47.

وفي سياق القانون، أدرج القانون الجزائري الكتابة الإلكترونية ضمن وسائل الإثبات على مساواة مع الكتابة على الورق. تنص المادة 323 من القانون المدني الجزائري على أن "الإثبات بالكتابة في الشكل الإلكتروني يُعتبر كالإثبات بالكتابة على الورق، بشرط إمكانية التأكد من هوية الشخص الذي أصدرها وأن تكون معدة ومحفوظة في ظروف تتضمن سلامتها"[1]. هذه التطورات في الفهم القانوني تظهر التكيف مع التقنيات الحديثة وتعزز الاعتراف بالكتابة الإلكترونية كوسيلة قانونية لإثبات الحقائق، مع الحرص على توفير شروط الأمان والتحقق من هوية المرسل للوثيقة الإلكترونية.

3. حكم الزواج عبر الإنترنت وما تحتويه من وسائل اتصال الاجتماعي.

3. 1. تكيف المسألة:

الإنترنت، كوسيلة اتصال حديثة، شكلت ثورة في التواصل البشري، حيث أصبحت تقنية رائدة تتيح للأفراد التفاعل بشكل فوري وشامل عبر الصوت والصورة، مما قلب مفهوم التواصل وجعل العالم أكثر اتصالاً. يُعتبر الإنترنت، و خاصة وسائل التواصل الاجتماعي، عاملًا رئيسيًا في تغيير التقاليد الاجتماعية قديماً، لم يكن لدى علماءنا و مشايخنا تجربة مع هذه التكنولوجيا الحديثة، ولم يكونوا على دراية بتأثيرها وتحولاتها. ومن هنا، يصعب قياس تأثير هذه الوسائل على المقارنة بين الوسائل التقليدية. تظهر الوسائل الحديثة فريدة ومميزة في التأثير على العلاقات الاجتماعية والأسرية.في سياق عصر الإنترنت، تأثرت العلاقات الأسرية بشكل كبير، حيث أصبحت وسائل الاتصال عبر الإنترنت جزءًا مهمًا من بنية العلاقات الأسرية الحديثة. وبفضل هذه الوسائل، يمكن إقامة علاقات جديدة تجاوزت الحدود الزمانية والمكانية، مما سهم في تغيير نمط الحياة الاجتماعي والتواصل البشري.

3. 2. موقف العلماء المعاصرين من عقد الزواج عبر الإنترنت:

اتجه العلماء المعاصرين لعصر الإنترنت في حكم الزواج عن طريقها الى رأيين.

---

[1] قانون رقم 05-10 المؤرخ في 13 جمادى الأولى عام 1426 هـ الموافق 20يونيو سنة 2005 م، المعدل و المتمم للأمر رقم 75- 58 المؤرخ في 20 رمضان عام 1395 هـ الموافق 26 سبتمبر 1975م، و المتضمن القانون المدني، المعدل و المتمم، الجريدة الرسمية ع:44، السنة: 42، 26 يونيو 2005 م، ص24.

الرأي الأول: يرى أصحاب هذا الرأي أن الإيجابي الموجه عبر الإنترنت لا ينعقد به عقد النكاح. وقد سار على هذا الرأي مجمع الفقه الإسلامي، و هذا نص القرار تحت عنوان حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة): إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية من 17-23 شعبان 1410هـ الموافق 14-20 مارس 1990م ، بعد اطلاعه على البحوث الواردة الى المجمع بخصوص موضوع إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة و نظرا الى التطور الكبير الذي حصل في وسائل الاتصال و جريان العمل بها في البرام العقود لسرعة إنجازا لمعاملات المالية والتصرفات وباستحضار ما تعرض له الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة و بالرسول، وما تقرر من أن التعاقد بين الحاضرين يشترط له اتحاد المجلس عدا الوصية والوكالة وتطابق الإيجابي والقبول، وعدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والمولاة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف، تقرر ما يلي:

أولا: إذا تم التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكان واحد ولا يرى أحدهما الآخر معاينة ولا يسمع كلامه وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرسالة أو السفارة، وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي ففي هذه الحالة ينعقد العقد عند وصول الإيجاب الى الموجه إليه وقبوله.

ثانيا: إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي، فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقدا بين حاضرين، وتطبق على هذه الحالة الأحكام الأصلية لدى الفقهاء المشار إليها في الديباجة.

ثالثا: إذا أصدر العارض بهذه الوسائل ليجابا محدد المدة يكون ملزما بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدة وليس له الرجوع عنه.

رابعا: إن القواعد السابقة لا تشمل النكاح لاشتراط الإشهاد فيه، ولا الصرف لاشتراط التقابض، ولا السلم لاشتراط تعجيل راس المال.[1]

[1] مجمع الفقه الإسلامي، قرارات وتوصيات مجمع الفقه، الدورات: (1 – 10)، القرارات: (1 – 97)، (دمشق، سوريا: دار القلم: 1408 / 1988) تنسيق و تعليق د. عبد الستار أبو غدة.

ويفهم من كلام الكثير من العلماء الذين تحدثوا عن الإعلان عن النكاح في مواقع الأنترنت واستدل أصحابه بأن عقد النكاح له خطر عظيم ، و هو عقد فيه معنى العبادة ، و الأمر فيه يقوم على الاحتياط، وقد احتاط جمهور العلماء له فمنعوا عقد النكاح فيه بالكتابة ، و ذلك احتياطا لأمر النكاح و المحاذير الشرعية في النكاح عبر الإنترنت أعظم، فوجب منعها من باب أولى.

الرأي الثاني: وهو قول بعض العلماء منهم د محمد عقلة، د وهبة الزحيلي، الشيخ مصطفى الزرقا[1] و هؤلاء يرون: جواز انعقاد النكاح عبر الإنترنت بتلاقي الإيجاب و القبول، و قد أخذ هؤلاء بقول الحنفية الذين أجازوا عقد النكاح بواسطة الكتابة ، فاعتبروا النكاح عبر الأنترنت نظير النكاح بالكتابة لا يختلف عنها، و اشترطوا له ما يشترط للنكاح بالكتابة من ولي، و إشهاد .وهناك من تحدث عن تلك الوسيلة وقال إنها تؤدي إلى تلاشي الحدود الجغرافية التقليدية حيث يمكن لكل من المتعاقدين أن يرى ويسمع الآخر كما لو كان يجلس معه ويستطيع كل منهما أن يطلع الآخر على أدق التفاصيل الخاصة بالتعاقد وكأن كلا من المتعاقدين قد انتقل انتقالا مفترضا الى مكان الطرف الآخر عبر تقنية الاتصال المستخدمة، وقد ذهب أراء مجموعة من العلماء الى جواز هذا العقد وانعقاد النكاح بتلك الوسيلة إذا تحققت بها شروطها من الإيجاب وقبول بصيغة وشهود قياسا على القواعد العامة في العقود.[2]

الترجيح:

رجح العالم سليمان الأشقر الرأي الذي يُقر بجواز انعقاد النكاح بوسائل الاتصال الحديثة، سواءً كان ذلك عبر الكتابة أو المشافهة. أشار إلى أن التحديات التي طُرحت قديمًا حول إجراء العقد بوساطة الكتابة قد حُلّت بفضل وسائل الاتصال الحديثة.أوضح أن شروط الولاية بين الإيجاب والقبول، التي كانت غير ممكنة في الماضي عند إجراء العقود عبر التخاطب المباشر، أصبحت اليوم ممكنة. كما أشار إلى أهمية دور الشهود، الذين يمكنهم الاطلاع على مضمون الرسالة وإعلان الموافقة

---

[1] محمد عقلة، **حكم إجراء العقود بوسائل الاتصالات الحديثة**، 113، بدر ناصر مشرع السبيعي، **المسائل الفقهية المستجدة في النكاح مع بيان ما أخذ به القانون الكويتي** ، (الكويت: الوعي الإسلامي، 2014) 124.

[2] سمير حامد عبد العزيز الجمال، **التعاقد عبر تقنيات الاتصال الحديثة**، (القاهرة: دار النهضة العربية، 2006)، 146.

أمامهم.أكد أن إجراء العقد بين غائبين لا يشكل حرجًا، ولكنه أشار إلى أنه يفضل عقد النكاح بين الحاضرين اللذين يسمع كل منهما الآخر، كما يسمعهما الشهود عند نطقهما بالإيجاب والقبول. رأى أن التقنيات الحديثة قد قللت من التباين بين الأماكن ومكنت الأفراد من العيش كما لو كانوا في مكان واحد.على صعيد التحوط، أوضح أنه يتعين اتخاذ إجراءات تضمن سلامة إجراء العقود، ورغم ذلك، فإنه لا يُعتبر هذا التحوط عائقًا لإجراء العقود عبر وسائل الاتصال الحديثة. أشار إلى أن بعض الوسائل يمكنها تقليل من فرص التزوير، مثل رؤية الأطراف لبعضهما عبر الهاتف وظهور الصورة عبر الكمبيوتر المتصل بالإنترنت. وأختتم بالتأكيد على أهمية توثيق العقود عن طريق القضاء أو الهواتف المتصلة بقاعات المحكمة لإضفاء الرسمية عليها[1].

الخاتمة

جاء هذا البحث تحت عوان: حكم الزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة، موضوع في القضايا الفقهية المستجدة، حيث ظهرت وسائل اتصال حديثة لم يعرفها المتقدمون، ساهم في ظهورها التقدم العلمي، حولت العالم الى قرية صغيرة ، حيث يعطس المسلم في أمريكا الجنوبية، فيشمته أخوه المسلم في جنوب إفريقيا كما يمثل، حيث النقل المباشر للأحداث والوقائع، و ظهور الإنترنت ربط العالم بخيوط سلكية واللاسلكية.

بعد هذه الدراسة الفقهية لهذا الموضوع يمكن التوصل الى النقاط التالية :

- أجاز الفقهاء المعاصرون التعاقد عبر وسائل الاتصال الحديثة في المعاملات المالية من بيع وشراء.
- حكم الزواج عبر الرسائل أو رسول صحيح عند العلماء الحنفية.
- يمكن إجراء عقد النكاح عبر الوسائل التواصل الحديثة، لكن تحت شروط مشددة حفاظا على عظم مكانته.
- لابد للمحاكم الشرعية والوطنية من وضع قوانين تضمن سلامة استغلال هذه التكنولوجيا العلمية في صالح الأسرة المسلمة.

[1] أسامة عمر سليمان الأشقر، **مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق**، (الأردن: دار النفائس، 2000)، 111.

- المسلم ابن عصره مثل ما استعملنا السيف في عصره، يستعمل الإنترنت في شؤونه الحياتية، ونحن اليوم نعيش عصر الرقمة أو ما يسمى صفر ورقة.

المراجع والمصادر:

- أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي، كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، (جدة: مكتبة الإرشاد).
- أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج و الطلاق، (الأردن: دار النفائس،/2000).
- بدر ناصر مشرع السبيعي، المسائل الفقهية المستجدة في النكاح مع بيان ما أخذ به القانون الكويتي، (الكويت: الوعي الإسلامي، 2014).
- سمير حامد عبد العزيز الجمال، التعاقد عبر تقنيات الاتصال الحديثة، (القاهرة: دار النهضة العربية، 2006).
- شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).
- محمد أمين الشهير بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (الرياض: دار علم الكتب، 2003).
- محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل (لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع).
- منصور ابن يونس ابن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، 2003).
- محمد عقلة الإبراهيم، حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة في ضوء الشريعة الإسلامية، (الأردن: دار الضياء للنشر والتوزيع، 1956).
- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (دمشق: دار القلم، 1998).

القدرة في جهاد الدفع "غزة نموذجاً"

براء خليل اليوسف

د. حسام الدين خليل

مقدمة

قال النبي ρ: فيما روي عن ثوبان رضي الله عنه: "يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها" إن هذا التداعي الذي أخبرنا عنه النبي ρ لا يكون في المجال العسكري فقط، إذ لا بد وأن يترافق معه تداعياً سياسياً وفكرياً وثقافياً، ومن فضل الله عز وجل على أمة الإسلام أن قيض لها من الدعاة والعلماء من يقف كالطود الشامخ في جميع ساحات الصراع مع الباطل، حيث تصدر كثير من الباحثين في بداية الألفية، بالرد على من أبطل جهاد الطلب، وذلك بعد تأثر الكثير بشيطنة الجهاد من قبل الغرب انسجاماً مع متطلبات المرحلة، وتحقيقاً للاعتدال المنشود، وما كنا ندري أن جهاد الدفع الذي كان من المسلمات، سيكون في مرحلة لاحقة محل إشكال، ومثاراً للأخذ والرد من قبل البعض، فإن كان الأول انسجاماً مع مواجهة الجماعات المجاهدة في أفغانستان ثم في العراق، فالثاني انسجاماً مع المواجهة مع اليهود بعد طوفان الأقصى، فكان لزاماً على الباحثين أن يبذلوا جهدهم في بيان الحق ويهدف البحث إلى تحرير مصطلح القدرة وضبطه شرعياً وسأعمل على استقصاء أقوال الفقهاء في جهاد الدفع وشروطه الموضوعية ثم الرد على أهم الشبهات المتعلقة بالجهاد في فلسطين عامة وطوفان الأقصى خاصة أما مشكلة البحث فإن دفع العدو الصائل من الأمور التي اتفقت عليها الشرائع والأعراف المختلفة، وهي من المسلمات والأصول التي لا يختلف فيها العقلاء، حيث تناولها الفقهاء في كتبهم دون تفصيل كما هو معهود في جهاد الطلب، مما دفع بعض أهل الأهواء إلى استغلال هذا الاختصار، والتدليس على الأمة، باعتماد ما اشترطه الفقهاء في الطلب وكأنهم قد اشترطوه في الدفع، من أجل ذلك كان لا بد من تحرير المسألة وضبط المفاهيم وسأعتمد في بحثي هذا منهج الاستقراء التحليلي حيث سأستقصي ما يتيسر من أقوال فقهاء المذاهب الأربعة ثم أحللها واستنبط منها ما يحرر المعاني ويضبط الأصول ويقرر الأحكام وأثمر هذا البحث عن نتائج تتمثل في ضبط مفهوم القدرة وتمييزه إذا تعلق بجهاد الدفع عن بقية الأحكام

الشرعية والأفعال الإنسانية و إبطال شبهة اشتراط القدرة في الدفع، من خلال اتفاق الفقهاء على إسقاط الشروط الموضوعة للجهاد إذا تعين على الأفراد و ربط مخرجات البحث الشرعية مع معركة طوفان الأقصى ومطابقتها مع الواقع كذلك إبطال المقدمات اللاشرعية، التي أسست عليها جماعة المداخلة نتائجها، وروجت لها على أنها أحكام شرعية مسلّمة.

1. مفاهيم وتعريفات

1.1 تعريف القدرة

القدرة لغة: وردت مادة كلمة "قد" بعدة معانٍ في معاجم اللغة[1] أجملها فيما يلي:

الوسط: يقال رجلٌ مقتدر الطول أي ليس بالطويل ولا بالقصير.

الضرب والقتل: قدرت الشيء قدراً أي ضربته، ولكل شيء مقادير أي: أجل.

الضيق: ومنه قول الله عز وجل: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَهَٰنَنِ﴾[الفجر: 16]

وقوله: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾[الأنبياء: 87] أي: نُضيق عليه.

الطاقة: ومنه قوله تعالى ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 236]أي: طاقته.

التهيئة: ومنه قدرت الشيء أي هيئته وجهزته.

يتبين من المعاني السابقة أن القدرة لغة لها معانٍ متباينة أقربها لموضوع بحثنا الطاقة والتهيئة حيث لا بد للجهاد من إعداد وتهيئة وطاقة وهذه الطاقة والتهيئة هي محل البحث وهي ما يحتاج لضبط وتحرير استنباطاً من الكتاب والسنة واعتماداً على فهم الأئمة المتقدمين والمفسرين المعتبرين.

---

[1] مرتضى الزبيدي، **كتاب تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط، 2001م)، ص 374، الصاحب بن عباد، **كتاب المحيط في اللغة**، (بيروت: عالم الكتاب، ط1، 1440هـ/1994م)، ص 341، الفيومي، **كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (المكتبة العلمية – بيروت، الأزهري)، قدر، ص 492، الأزهري، أبو منصور، **كتاب تهذيب اللغة**، (دار إحياء التراث العربي: بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م)، ص38.

القدرة اصطلاحاً:

عرفها الجرجاني في التعريفات: الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة، وقال: صفة تؤثر على قوة الإرادة.[1]

وعرفها أبو البقاء الكفوي في الكليات: هي التمكن من إيجاد شيء وقيل: صفة تقتضي التمكن، والقدرة إذا وصف بها الإنسان فهي هيئة بها يتمكن من فعل شيء ما.[2]

وجاء في معجم لغة الفقهاء عن القدرة: أنها: الصفة التي يتمكن بها الحي من الفعل أو الترك.[3]

ومن خلال التعاريف السابقة يتضح في معنى القدرة أنها حالة يكون عليها الإنسان قادراً على الإتيان بالفعل من خلال توافر صفات عقلية أو جسدية أو مالية أو لوجستية وهي ما تسمى عند الفقهاء والأصوليين بالقدرة الشرعية، أي التي تحتمل الضدين، فقد توجد ويأت بها المكلف، وقد توجد ولا يأت بها المكلف فيكون عاصياً لله تعالى.

ومن خلال استقراء فروع الفقه في الأحكام العملية وأصول الأحكام نجد أن الله عز وجل لا يكلف عباده إلا بمقدور وقد وضع الله عز وجل فينا القدرة ابتداءً وهذه القدرة لها صفات خاصة تختلف من فعل إلى آخر، فإن الصفات المطلوبة التحقق حتى يسمى الإنسان قادراً على الوضوء تختلف عن الصفات التي تتوفر بالإنسان القادر على الصلاة أو الحج أو الجهاد، ولذلك ينضبط معنى القدرة ابتداءً بانضباط الفعل المتحقق نتيجة القدرة وتمايزه عما سواه من الأفعال.

وقد تناول الفقهاء ضابط القدرة حين تعرضهم للفعل الملازم لها، فإن تكلموا عن الحج والاستطاعة فيه تكلموا عن ضوابطها وما هي الصفات والإمكانات والمؤن التي إن توفرت أصبح أداء الحج واجباً على الإنسان وتركه عصياناً لأمر الله عز وجل.

وإن تكلم الفقهاء عن الصلاة ذكروا ما يكون الإنسان بتوفره قادراً على الصلاة وفق ما شرعها الله عز وجل بوضعياتها وأحوالها وما هي الأعذار المخففة التي لا يعتبر بها الإنسان قادراً ويجوز له إتيانها مع التخفيف لتحقق العجز.

---

[1] الجرجاني، **كتاب التعريفات**، (دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ –1983م)، باب القاف، ص 173.

[2] الكفوي، أبو البقاء، كتاب الكليات، (بيروت: مؤسسة الرسالة، دط، دت)، ص 710.

[3] محمد رواس قلعجي، **كتاب معجم لغة الفقهاء**، (دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1988م)، حرف القاف، ص 358.

وهذه القدرة وإن كان أصلها التمكن من إتيان الفعل أو تركه بالإرادة إلا أنها كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ليست على إطلاقها:" فالشرع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية، إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنا مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية"[1]، وقال أيضاً:" والاستطاعة في الشرع: هي مالا يحصل معه للمكلَّف ضرر راجح ..."[2].

وقد حمل بعض الناس قول شيخ الإسلام ابن تيمية على إطلاقه دون ضبط لمفهوم المفسدة والمصلحة الشرعية فجعلوه دليلاً على تعطيل الجهاد وسبيلاً للركون إلى لدنيا وأداة لتثبيت الطغاة والمجرمين وصدق الإمام الشاطبي إذ قال:" إذا كان الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج عنه إلا ما فيه اتباع للهوى"[3]

ولسنا في مقام ضبط معنى المصلحة والمفسدة فقد تقرر ذلك عند عامة الفقهاء ولو أراد أهل الأهواء الحق لوصلوا إليه إلا أن الباحث أراد في تحرير معنى القدرة أن يشير إلى ما يؤثر على المعنى الحقيقي لها متجرداً من حظوظ الدنيا طالباً للحق بعيداً عن سطوة الأنظمة السياسية، فالمفسدة والضرر والألم كلها مصطلحات استعملها الفقهاء في المفسدة وهي مترادفة في الباب، والترجيح بينها له أصول وضوابط ومراتب وليست بالهوى والتشهي ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية ضرر راجح ومفسدة راجحة، أي أنها بعد النظر والتأمل في المقاصد الشرعية ومراتب المصالح تبين أنها راجحة على غيرها.

وفي تفصيل ذلك قال الإمام الغزالي:" 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، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.[4]

---

[1] شيخ الإسلام ابن تيمية، **كتاب منهاج السنة**، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1986م)، ج3/ص48.

[2] شيخ الإسلام ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 2004م)، ج14/ ص103.

[3] الإمام الشاطبي، **كتاب الموافقات**، (دار ابن عفان، الطبعة: الأولى،1997 م)، ج5/ص221.

[4] أبو حامد الغزالي، **كتاب المستصفى**، (دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1993م)، ص 174.

وقال الشاطبي: "المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا".[1]

واستنباطاً من حديث النبي ρ " لا ضرر ولا ضرار"[2] استنبط العلماء مجموعة من القواعد للترجيح بين المفاسد والأضرار منها:

"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" وقاعدة: " يرتكب أخف الضررين" وقاعدة:" الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" وقاعدة:" يرتكب أهون الشرين"

فيجب دفع المفاسد كلها ما أمكن، فإن عرضت المفاسد، ولا يمكن دفعها كلها، فيجب اختيار المفسدة الأخف، وارتكابها، ودفع المفسدة الأعظم والأشد، ومراعاة أعظم المفسدتين تكون بإزالته، لأن المفاسد تراعى نفيا، والمصالح تراعى إثباتا.[3]

ومما ينبغي التأكيد عليه أن ما ذكره الإمام الغزالي من مراتب المصالح الضرورية إنما هو باعتبار قوتها في ذاتها وفي ذلك قال الشاطبي:" الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد؛ كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات"[4]

فتعريض النفس للمخاطر والتضحية بها مفسدة عظيمة كما أن ضياع الدين وسطوة أهل الكفر والضلال وإخراج المسلمين من ديارهم وأرضهم مفسدة أعظم ولا تدفع المفسدة الثانية إلا بارتكاب الأولى وتكون بالجهاد في سبيل الله عز وجل، وقطع يد السارق مفسدة تتعلق بذات الإنسان الذي

---

[1] الإمام الشاطبين، **كتاب الموافقات**، ج1/ص318.

[2] ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**،كتاب الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي)، باب من بنى في حقه ما يضر جاره، ج2/ص784، رقم الحديث:2341 ، وهذه الرواية قال عنها الألباني: صحيح لغيره، وقد وردت بطرق أخرى يقوي بعضها بعضاً، مالك بن أنس، **موطأ مالك**،(دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985م)، كتاب الأقضية، باب القضاء بالمرفق، ج2/ص745، رقم الحديث:31

[3] محمد مصطفى الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**،(دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى، 2006م)، ج1/ص231

[4] الإمام الشاطبي، **كتاب الموافقات**، ج3/ص392.

خلقه الله عز وجل مكرماً إلا أن مفسدة شيوع الفوضى وانتهاك الحرمات وأكل أموال الغير بالباطل أعظم وأكبر فتدفع الثانية بالأولى

2. تعريف الاستطاعة

الاستطاعة مشتقة من طوع: ولها في معاجم اللغة عدة معانٍ هي:[1]

الإطاقة والقدرة على الشيء: ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ [الكهف: 97]وحذفت التاء لأنها من نفس مخرج الطاء ولكي يخفف اللفظ فترجع: استطاعوا، أي: لم تكن لهم القدرة على اختراقه.

الانقياد: كأن يقال: فلان طوع يديك، أي: منقاد إليك، ومنه قوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [المائدة: 30]، أي: انقادت له نفسه، وقيل: سهلت ويسرت له قتل أخيه.

السهولة واليسر، يقال: فرس طوع العنان، أي: سهلة، وناقة طوع القياد، أي: لينة لا تنازع قائدها.

الاستطاعة اصطلاحاً:

عرفها الراغب الأصفهاني[2] والفيروز آبادي[3] وأبو البقاء الكفوي[4] بأنها:" اسم للمعاني التي بها يتمكن الإنسان مما يريده من إحداث الفعل".

وعرفها الجرجاني في التعريفات: "هي عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان، يفعل به الأفعال الاختيارية"

---

[1] الجوهري، **كتاب الصحاح في العلوم واللغة**، كلمة طوع، ابن سيده، **كتاب المحكم والمحيط الأعظم**، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000 م)، ج2/ص312، الأزهري، **كتاب تهذيب اللغة**، باب العين والطاء، ابن منظور، ج3/ص66 **كتاب لسان العرب**، (دار صادر بيروت، ط3، 1414 هـ)، فصل الطاء المهملة، ج8/ص242.

[2] الراغب الأصفهاني، **كتاب المفردات في غريب القرآن**، (دار القلم، الدار الشامية بيروت، 1412هـ)، -طوع، ص530.

[3] الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 199)، ج2/ص187.

[4] أبو البقاء الكفوي، **كتاب الكليات**، كتاب الألف والسين، ص108.

وقال أيضاً: الاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة: متقاربة في المعنى في اللغة.[1] والفقهاء يستعملون القدرة والاستطاعة في معنى واحد.[2]

مع كون القدرة والاستطاعة متقاربة في المعنى إلا أن المتتبع لأقوال أهل اللغة يعرف أن معنى القدرة أعم من الاستطاعة فلا يوصف الله عز وجل بكونه مستطيع وإنما يوصف بكونه قادر لأن الفرق بينهما أن الاستطاعة: انطباع الجوارح للفعل، والقدرة: هي ما أوجب كون القادر عليه قادرا.[3]

ومختصر ما يتعلق بتعريف الاستطاعة والقدرة اصطلاحاً يتضح من التعريفات في المطلبين السابقين أن بعض العلماء خص القدرة والاستطاعة بكونها صفة إن وجدت تمكن الإنسان من إيقاع الفعل مطلقاً، والبعض الآخر عرفها تبعاً لتعلقها بأفعال الله عز وجل وأفعال العباد ومنهم من قيدها بانتفاء الضرر ولذلك يقترح الباحث تعريفاً يراه مناسباً لضبط المعنى وهو: صفة تتوفر بالمكلف تجعله متمكناً من الفعل إن أراد بلا مفسدة راجحة.

وهذا التعريف إنما هو جامع لما تفرق من تعريفات الفقهاء وأهل اللغة حيث تمتاز القدرة بكونها تتعلق بالإنسان دون غيره فيخرج منها قدرة الله عز وجل، والمسائل التي تتعلق بالقضاء والقدر، وكونها صفة تتوافر في الإنسان فإن منشأها الله عز وجل بخلقه للإنسان على أكمل وجه، وبلا نقص ليقوم بما كلفه إياه، وكونها تمكن الإنسان من الفعل إن أراد، يخرج منها الأفعال الجبرية، وبتعلق الفعل على إرادة الإنسان فبها يمتاز الطائع عن العاصي، وقول الباحث بلا مفسدة راجحة، أي ليست إمكان إيقاع الفعل مطلقاً هي القدرة والاستطاعة بل لا بد من أن يكون الإيقاع للفعل من غير مفسدة راجحة، وترجيح المفاسد إنما يكون وفق قواعد أهل العلم وأصولهم.

---

[1] الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص19.

[2] مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، 1427هـ)، ج3/ص330.

[3] أبو هلال العسكري، **معجم الفروق اللغوية**، (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1412هـ)، ص47.

1. أقوال العلماء في شروط جهاد الدفع:

1. 1. شرط إذن الأصل والولي والسيد والدائن في جهاد الدفع:

اتفق عامة أهل العلم على اشتراط مجموعة من الشروط في جهاد الطلب كالبلوغ والإسلام والحرية والاستطاعة وامتلاك الراحلة إلا أنهم قد ألغوا هذه الاشتراطات في جهاد الدفع وبينوا ذلك في كتبهم، حيث أنني سأذكرها وأقدم أقوال أئمة المذهب الحنبلي والعلماء الذين ينتسب إليهم أصحاب المدرسة المدخلية ويقدمونه على غيرهم لأثبت أن آراءهم لا تقوم على دليل، ولا تستند إلى حجة، ولا علاقة لها بأصول المذهب عندهم، وإنما هي بالهوى والتشهي، وإن كان هذا الترتيب على خلاف عادة الباحثين فلكل مقام مقال، وإسقاط شرط إذن الوالدين والولي والزوج ورب الدين مقرر لدى الفقهاء لأن جهاد الدفع واجب عيني وعبادة كالصلاة والصيام، حيث لا يشترط فيهما إذن الأصل أو الولي، والغرض من ذكر إبطال العلماء لشروط بعينها في جهاد الدفع كانوا قد اشترطوها في الطلب، هو نقض الأصل الذي بنى عليه أهل الأهواء اجتهادهم، فإن ألغي شرط للوجوب بطل ادعاءهم فكيف لو ألغي أغلبها؟.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وإذا دخل العدو بلاد الإسلام فلا ريب أنه يجب دفعه على الأقرب فالأقرب إذ بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة، وأنه يجب النفير إليه بلا إذن والد ولا غريم، ونصوص أحمد صريحة بهذا"[1]

ومن المعلوم أن إذن الوالد والغريم شرط في جهاد الطلب لأن خدمة الوالد فرض عين وجهاد الطلب فرض كفاية، وهذا أول شرط ألغي في جهاد الدفع وكان قد اشترط في الطلب وقال شيخ الإسلام أن نصوص الإمام أحمد صريحة في تقرير هذا المعنى وعلل ابن قدامة عدم اشتراط اذن الغريم في الدفع بقوله: "وأما إذا تعين عليه الجهاد، فلا إذن لغريمه؛ لأنه تعلق بعينه، فكان مقدما على ما في ذمته، كسائر فروض الأعيان"[2]. وزاد الإمام الزيلعي الأمر وضوحاً وبياناً بقوله: "وحق الزوج والمولى لا

---

[1] ابن تيمية، **كتاب الفتاوى الكبرى**، ج5/ص538.

[2] ابن قدامة، **كتاب المغني**، ج13/ص28.

يظهر في حق فروض الأعيان كالصلاة والصيام بخلاف ما قبل النفير لأن بغيرهم كفاية فلا ضرورة إلى إبطال حقهما"[1]

وهذا ما قرره الإمام النووي بقوله: "ويجوز ألا يحوج المزّوجة إلى إذن الزوج، كما لا يحوج إلى إذن السيد، ولا يجب في هذا النوع استئذان الوالدين وصاحب الدين".[2] وقوله في عدم احتياجهم إلى إذن هو إبطال لهذا الشرط وتقرير للاختلاف بين جهاد الطلب وجهاد الدفع، وإبطال هذا الشرط من لوازم اختلاف كل من الحكمين عن الآخر في الماهية، والطبيعة وإن كان كلاهما قتال إلا أن الأول قتال توسع ودعوة، والثاني قتال عن البيضة ودفع عن الحرمات.

وقال الخطيب الشربيني في المغني: "فإن أمكن أهلها تأهب، أي: استعداد لقتال، وجب على كل منهم الممكن، أي: الدفع للكفار بحسب القدرة، حتى على فقير بما يقدر عليه، وولد، ومدين، وهو من عليه دين، وعبد بلا إذن من أبوين، ورب دين ومن سيد، وينحل الحجر عنهم في هذه الحالة"[3] وهذا نص صريح آخر من نصوص الفقهاء أبطلوا فيه ما اشترطوه في جهاد الطلب، وبينوا أن مناط القدرة فيه، ما يتيسر من الفعل والقول، بما يملكه الإنسان من مؤن وإمكانات، وعلل الخطيب إبطال هذه الشروط بقوله: "لأن دخولهم دار الإسلام خطب عظيم لا سبيل إلى إهماله، فلا بد من الجد في دفعه بما يمكن، وفي معنى دخولهم البلدة ما لو أطلوا عليها، والنساء كالعبيد إن كان فيهن دفاع، وإلا فلا يحضرن .قال :الرافعي: ويجوز ألا تحتاج المرأة إلى إذن الزوج". [4]

فقد أدرك الفقهاء خطر ترك دفع العدو حتى أنهم قالوا أنه إذا أطل على بلاد الإسلام كأنه دخلها في حكم مجاهدته ودفعه، وأتم الخطيب الشربيني ذكر ما يبطل من الشروط والضوابط في الجهاد، فذكر جهاد المرأة، وإذنها من زوجها، وهذا خلاف الأصل، ولم يبح بحال من الأحوال، سوى أن ما في دخول الكفار من مفسدة عظيمة على الضروريات كان هذا الحكم متناسباً معه،

---

[1] فخر الدين الزيلعي، **كتاب تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، (المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، 1314هـ)، ج3/ص241.

[2] النووي، **كتاب روضة الطالبين وعمدة المفتين**، (المكتب الإسلامي، بيروت،1991م)، ج10/ص 214.

[3] الخطيب الشربيني، **كتاب مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ج6/ص22.

[4] الخطيب الشربيني، **كتاب مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ج6/ص23.

وقد أورد الشيخ السعدي في تفسيره: "إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا قتلا وأسرا ونهبا لأموالها، وتخريبا لديارها، وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً أي: جعلوا الرؤساء السادة أشراف الناس من الأذلين"[1]

وعلى ما سبق درجت عبارات الشافعية في المذهب ولذلك قال الشيخ زكريا الأنصاري: "يتعين عليهم بدخول الكفار فإن دخل الكفار بلاد المسلمين تعين عليهم؛ لأن دخولهم لها خطب عظيم لا سبيل إلى إهماله، حتى على عبيد ونساء، لا نساء ضعيفات فلا يتعين عليهن، ولا حجر لسيد على رقيقه، ولا زوج على زوجته، ولا أصل على فرعه، ولا دائن على مدينه، حينئذ، أي: حين دخول الكفار البلدة، وحتى على المعذورين بعمى وعرج ومرض ونحوها، وعلى من دون مسافة القصر من البلدة ولو استغنى عنهم."[2]

وقد بين الشيخ رحمه الله تعالى فيمن يتعين الجهاد عليه حين دخول الكفار بلدة للمسلمين أو قارب على الدخول، حيث أكد بطلان اشتراط إذن الزوج والولي والأصل والدائن، وزاد بالشرح والتفصيل على عبارات الفقهاء بقوله: وحتى على المعذورين، أي: الذين أباح الله عز وجل لهم التخلف عن جهاد الطلب، إلا أن جهاد الدفع، خطب عظيم له أحكامه الخاصة فيتعين على الجميع.

وهذا ما أوضحته عبارات المالكية أيضاً: "قوله: وبتعيين الإمام، أي: أن كل من عينه الإمام للجهاد فإنه يتعين عليه، ولو كان صبيا مطيقا للقتال، أو امرأة، أو عبدا أو ولدا أو مدينا، ويخرجون ولو منعهم الولي والزوج والسيد ورب الدين والمراد بتعيينه على الصبي بفجء العدو وبتعيين الإمام"[3]

وهنا أيضاً يقرر المالكية ما جرى عليه عادة الفقهاء في بقية المذاهب حيث يبطلون شرط الإذن عند تعيين الإمام، وعند مفاجئة العدو لأهل الإسلامي في ديارهم، وهو جهاد الدفع، وواضح من عبارتهم أن التعيين على آحاد المسلمين حصل بتعيين الإمام كما أنه يحصل بمفاجأة العدو، ولم أجد هذا الرأي إلا عند المالكية، مع كون بقية الأئمة يقولون بتعين الجهاد على جماعة بعينها إذا طلبها الإمام، ولكن لا يظهر أنهم يشملون النساء والعبيد في هذا الحكم.

---

[1] السعدي، **كتاب تيسير الكريم الرحمن**، (مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420هـ -2000م)، ص604.

[2] زكريا الأنصاري، **كتاب أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، ج4/ص178.

[3] محمد بن أحمد الدسوقي، **كتاب الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي**، ج2/ص175.

وعلى هذا درجت عبارات الحنفية أيضاً فقد أورد الإمام الكاساني: "أما إذا عم النفير بأن هجم العدو على بلد، فهو فرض عين يفترض على كل واحد من آحاد المسلمين ممن هو قادر عليه، لأن الوجوب على الكل قبل عموم النفير ثابت؛ لأن السقوط عن الباقين بقيام البعض به، فإذا عم النفير لا يتحقق القيام به إلا بالكل، فبقي فرضا على الكل عينا بمنزلة الصوم والصلاة، فيخرج العبد بغير إذن مولاه، والمرأة بغير إذن زوجها؛ لأن منافع العبد والمرأة في حق العبادات المفروضة عينا مستثناة عن ملك المولى والزوج شرعاً، كما في الصوم والصلاة، وكذا يباح للولد أن يخرج بغير إذن والديه."[1] والظاهر من العبارة أن الأحناف يسقطون الشروط المعتبرة في جهاد الطلب حالة النفير العام، إلا أنهم قد خصوا الوجوب على من هو قادر عليه، وتعليلهم لذلك أن الجهاد من أجل النكال، وزيادة قوة المسلمين، فلو لم تتوفر القدرة عليه لفات المقصد منه، ولأصبح وجوده وعدمه سواء، فلا يستوي الحكم في القادر مع العاجز، إلا أنهم خصوه عن جهاد الطلب فيما لو أراد الخروج من لا يتعين عليه الجهاد، لأمكنه ذلك بلا إذن من الأصل، وإن كان جمهور الفقهاء يتفقون على وجوب الدفع عن النفس حال الهجوم، وإن دققنا في فروع الأحناف لوجدنا أن الخلاف الذي ذكروه لا أثر له، فقد مثلوا لمن هو غير قادر بالمريض الدنف[2]، وهذا أصلا قد توفرت فيه صفة العجز عن الحركة فكيف بالدفع والقتال والمسير، وفي ذلك ورد في الدر المختار: "وفرض عين إن هجم العدو فيخرج الكل ولو بلا إذن ويأثم الزوج ونحوه بالمنع، ولا بد لفرضيته من قيد آخر، وهو الاستطاعة فلا يخرج المريض الدنف، أما من يقدر على الخروج، دون الدفع ينبغي أن يخرج لتكثير السواد إرهاباً".[3]

وقال السرخسي: "وعند النفير العام لا بأس له أن يخرج وإن كره ذلك أبواه. لأنه بالخروج يدفع عن نفسه وعنهما".[4] وهنا يعلل الإمام السرخسي علة أخرى من علل عدم اشتراط الإذن، بكون دفع الفرع عن البلد إذا دخلها العدو، إنما هو دفع عنه وعنهما، لأنه لو دخل العدو البلدة، لوصل للأصل كما سيصل للفرع.

---

[1] الكاساني، **كتاب بدائع الصنائع**، ج7/ص98.

[2] وهو الذي اشتد مرضه وأشرف على الموت كما ورد في معجم المعاني.

[3] ابن عابدين، **كتاب حاشية ابن عابدين**، رد المختار، ج4/ص127.

[4] السرخسي، **كتاب شرح السير الكبير**،1455.

2.2. شرط الذكورة والحرية في جهاد الدفع:

من المعلوم أن شروط الذكورة والبلوغ والحرية في وجوب جهاد الطلب شروط مقررة في الشريعة ولن أستفيض في استقصاء أقوال العلماء في إثباتها؛ لأنه مما لا يتنازع فيه اثنان قال الإمام النووي: "يسقط الوجوب في هذا الضرب بأعذار منها :الصغر والجنون والأنوثة"، وقوله في هذا الضرب أي جهاد الطلب، ولا يعني عدم الوجوب عدم جواز خروج المرأة أو الصبي أو العبد إلى الجهاد، فهذه مسألة أخرى، قال الإمام النووي: "وللإمام أن يأذن للمراهقين والنساء في الخروج، وأن يستصحبهم لسقي الماء ومداواة المرضى ومعالجة الجرحى".[1] فلا يتعين الجهاد على المرأة أو الصبي أو العبد في جهاد الطلب مطلقاً إلا فيما ذكره المالكية من تعينه على النساء إذا عينهم الإمام، ومع ذلك فإن الأصل العام عدم إيجابه على النساء لما ورد عن النبي ρ أن عائشة رضي الله عنها سألته: **يا رسولَ اللهِ، هل على النِّساءِ مِن جِهادٍ؟** قال: نعمْ، عليهنَّ جِهادٌ لا قِتالَ فيه؛ الحجُّ والعُمرةُ"[2]، وأما العبد فمن المعروف أن النبيρ كان يبايع الحر على الإسلام والجهاد، والعبد على الإسلام دون الجهاد.[3]

إذا فالجهاد فرض كفاية على الرجال إذا قام به البعض سقط عن الباقين، فمن قبيل الأولى عدم إيجابه على النساء والصبيان والعبيد، وقال ابن قدامة في المغني: "ويشترط لوجوب الجهاد سبعة شروط؛ الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والذكورية، والسلامة من الضرر، ووجود النفقة".[4]

إلا أن كثيراً من العلماء أوجب على النساء والعبيد الجهاد إذا كان فيهم دفاع، كما على الرجال، إن دخل العدوُ أرض المسلمين، أو قرب منها، قال ابن عابدين "وفرض عين إن هجم العدو فيخرج الكل ولو بلا إذن ويأثم الزوج ونحوه بالمنع".[5] فلم يكتف ابن عابدين بتقرير الحكم الشرعي، وهو

---

[1] النووي، **كتاب روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج10/ص209.

[2] الساعاتي، **كتاب الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، كتاب الحج، ج11/ص18، قال الشيخ الألباني: صحيح

[3] الرحيباني، **كتاب مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، ج2/ص500، ابن حجر العسقلاني، **كتاب التلخيص الحبير**، (دار الكتب العلمية، 1989م)، ج6/ص2869، ابن أبي عمر، **كتاب الشرح الكبير على المقنع**، برهان الدين ابن مفلح الحفيد، ج10/ص10، **كتاب المبدع شرح المقنع**، (زكائز للنشر والتوزيع الكويت، 2021م)، ج4/ص421، البهوتي، **كتاب كشف القناع عن متن الإقناع**، ج7/ص12.

[4] ابن قدامة، **كتاب المغني**، ج13/ص8.

[5] ابن عابدين، **كتاب حاشية ابن عابدين**، رد المحتار، ج4/ص127.

تعين الجهاد على الكل، نساء ورجال وعبيد وكل من فيه دفع، بل أثّم الزوج المانع لزوجته لكونه عاصياً في منع زوجته على الخروج.

قال الشيخ زكريا الأنصاري: "يتعين عليهم بدخول الكفار .... لأن دخولهم لها خطب عظيم لا سبيل إلى إهماله، حتى على عبيد ونساء، لا نساء ضعيفات فلا يتعين عليهن".[1]

وهذا نص صريح للفقهاء في تعين الجهاد على النساء إذا كان فيهن طاقة للقتال، ويتحقق في وجودهن مقصد الدفع والنكال بالعدو، وهذا ليس بغريب ولا ينكره العقل، فقد ثبت في معارك الثورة السورية أن دور المرأة في دفع العدو لا يقل عن الرجل، بل قد يكون في بعض الأحيان أكثر أهمية، خصوصاً في ظل تطور أدوات الحرب، وتنوعها، والتضييق المباشر على الرجال، وهذا ثابت بالتجريب، فما يمكن للنساء فعله من التغطية على القواعد، ونقل السلاح، والذخائر، ونقل الرسائل بين المدن، لا يمكن لرجل بحال من الأحوال القيام به ولذلك قال الخطيب الشربيني أيضاً: "والنساء كالعبيد إن كان فيهن دفاع، وإلا فلا يحضرن ". [2] فهم كالعبيد في تعين الجهاد عليهن إن كان فيهن دفاع وإلا فلا، وعلل فخر الدين الزيلعي هذا التعين المخالف للأصل بقوله: "لأن المقصود لا يحصل إلا بإقامة الكل فيجب على الكل"[3]

وذكر المرداوي في تقريره لخطورة جهاد الدفع وتعينه على الأفراد بلا شرط أو قيد، فقال: ومن حضر الصف من أهل فرض الجهاد، أو حضر العدو بلده تعين عليه" ومعنى قوله من أهل الجهاد: أي الذين يجب عليها الجهاد من حيث الأصل، ولا يجب على النساء والعبيد كما هو معلوم، فقال: وإن قياس المذهب: إيجابه على النساء في حضور الصف دفعا واحدا، وقال في البلغة هنا: ويجب على العبد في أصح الوجهين."[4] والواضح في كتب الفقهاء أن تعين الجهاد عند نزول العدو إلى

---

[1] زكريا الأنصاري، **كتاب أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، ج4/ص178.

[2] الخطيب الشربيني، **كتاب مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ج6/ص23.

[3] فخر الدين الزيلعي، **كتاب تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، ج3/ص241.

[4] المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ج4/ص117.

أرض الإسلام كحكم تعينه على من حضر الصف ولذلك قالوا:" إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم، والنفير إليهم، لأنهم في معنى حاضري الصف فتعين عليهم كما يتعين عليه".[1]

وخلاصة قول المرداوي أن دخول العدو لأرض المسلمين، كحضور الصف في الوجوب والتعيّن، فكما أن الجهاد يتعين على النساء والعبيد عند حضور الصف فإنه يتعين عليهم عند دخول العدو لبلد المسلمين، لأنهم في حال دخول العدو كحال حضور الصف، فلا يختلفان في الماهية.

وخلاصته أن شروط التكليف هذه لا قيمة لها إذا تعين الجهاد دفعاً عن الحرمات فكل من به طاقة، يدفع بما يستطيع ويقدر.

2. 3. جواز الفرار أمام الضعفين فأكثر في الطلب دون الدفع:

الأصل في هذا الشرط قول الله عز وجل: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 66].

حيث أجاز الله عز وجل للمجاهدين الفرار إذا كان العدد ضعفين فأكثر، فإن انصرف المسلمون عن عدوهم وهو دون هذا العدد كانوا مولين الأدبار وقد توعدهم الله عز وجل بالعذاب الأليم، ورد عن ابن عباس في هذه الآية قال: "كتب عليهم ألا يفر عشرون من مائتين ، ثم خفف الله عنهم، فقال: (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) فلا ينبغي لمائة أن يفروا من مائتين".[2] وإلا لشملهم الوعيد بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: 16]

ويجدر الإشارة إلى أن جواز الفرار لا يعني وجوبه، أو حرمة القتال فيه، فلو أن المسلمين ثبتوا مع أضعافهم جاز ذلك، وهذا ما كان عليه حال المسلمين في أكثر معاركهم، لا سيما المعارك العظيمة الفاصلة كالقادسية واليرموك، هذا في جهاد الطلب وهو في الدفع أولى وأوجب، ولذلك قال الإمام الشافعي: "فإن كان المشركون أكثر من ضعفهم، لم أحب لهم أن يولوا عنهم"[3]

---

[1] ابن قدامة، **كتاب الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج4/ص118.

[2] البخاري، **صحيح البخاري**، ج6/ ص147، رقم: 4632.

[3] الشافعي، **كتاب الأم**، (دار الفكر بيروت، 1983م) ج4/ص179.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً: "وقتال الدفع مثل أن يكون العدو كثيرا لا طاقة للمسلمين به، لكن يخاف إن انصرفوا عن عدوهم عطف العدو على من يخلفون من المسلمين، فهنا قد صرح أصحابنا بأنه يجب أن يبذلوا مهجهم ومهج من يخاف عليهم في الدفع حتى يسلموا، ونظيرها أن يهجم العدو على بلاد المسلمين وتكون المقاتلة أقل من النصف فإن انصرفوا استولوا على الحريم، فهذا وأمثاله قتال دفع لا قتال طلب لا يجوز الانصراف فيه"[1]

إذا فإن ميزان المصلحة والمفسدة عند أئمة الإسلام لا ينظر إلى بذل النفوس وحده إذا كان في بذلها حفاظاً على نفوس الجماعة، ودفعاً عن الدين والحرمات والمقدسات، وحقيقة أن هذا الرأي غاية في الحسن، لأن أهل الدنيا الذين تعلقت قلوبهم بها، تغلبهم دنياهم، فيجبنون عن بذل النفوس والأموال ولا يصبرون على مكابدة الباطل والثبات على الحق، ولذلك أتبع شيخ الإسلام ابن تيمية قوله السابق في الفتاوى بقوله: "والواجب أن يعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا دون الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين فلا يؤخذ برأيهم ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا".[2]

والواضح من كلام شيخ الإسلام عدم الأخذ باعتبار العدد للمواجهة في الدفع، ومعلوم أن هذا القيد قائم في جهاد الطلب، لذلك قال إن هذا قتال دفع، لا قتال طلب، لبيان حقيقة التمايز بينهما.

وقد أجاز الشارع الفرار إذا كان العدد ضعفين فأكثر، وهذا الرأي أيضاً محل خلاف بين العلماء، حيث ذهب فريق إلى حرمة الفرار مطلقاً أمام العدو إلا بالتحرف أو التحيز، وممن قال بهذا القول ابن حزم وغيره، لأنهم يرون الآية خاصة في أهل بدر دون غيرهم، فإن كان هذا الخلاف حاصل في جهاد الطلب مع كونه قتال اختيار، فمن قبيل الأولى أن يتعين الجهاد على الكل، ولا يعتبر فيه قيد العدد مطلقاً.

---

[1] ابن تيمية، **كتاب الفتاوى الكبرى**، ج5/ص539.

[2] ابن تيمية، **كتاب الفتاوى الكبرى**، ج5/ص539.

وأكد على هذا المعنى ابن القيم بقوله: "فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعمّ وجوباً، ولا يشترط في هذا النوع من الجهاد أن يكون العدو ضعفي المسلمين فما دون، فإنهم كانوا يوم أُحد والخندق أضعاف المسلمين، فكان الجهاد واجباً عليهم، لأنه حينئذٍ جهاد ضرورة ودفع لا جهاد اختيار، ولهذا تباح فيه صلاة الخوف بحسب الحال في هذا النوع"[1] وهذا قول صريح لابن القيم في عدم اعتبار شروط جهاد الطلب في جهاد الدفع لأنه يختلف عنه في الماهية كلياً، فالأول جهاد اختيار والثاني جهاد اضطرار، ولا عبرة بالعدد إن دخل العدو بلاد المسلمين، وسفك الدماء، وهتك الحرمات، لأن ما يدفع عنه أعظم بكثير، ولا خيار سوى الدفع

2. 4. اشتراط المؤن في جهاد الدفع:

أورد الخطيب الشربيني في الإقناع: "والحال الثاني من حال الكفار أن يدخلوا بلدة لنا مثلا فيلزم أهلها الدفع بالممكن منهم، ويكون الجهاد حينئذ فرض عين سواء أمكن تأهبهم لقتال أم لم يمكن علم كل من قصد أنه إن أخذ قتل أو لم يعلم أنه إن امتنع من الاستسلام قتل أو لم تأمن المرأة فاحشة إن أخذت".[2]

وهذا نص صريح في مقالات الشافعية ينص على أن جهاد الدفع لا يشترط فيه ما يشترط في الطلب، لأن لكل مقام مقال، ومقام الاعتداء الرد السريع، وإبطال عادية المعتدي، والنكال عليه، ولذلك قال يلزم أهلها الدفع بالممكن منهم، ولذلك قال أيضاً: "ولو كان القتال على باب داره أو حوله سقط اعتبار المؤن كما ذكره القاضي أبو الطيب وغيره"[3] وقال أيضاً: "ويتعين أي: جهاد **الدفع– حتى على فقير بما يقدر عليه"**[4]، كيف لا يكون المقام للرد والدفع وقد استبيحت الأرض والبحار والسماء، بما أوتي الأعداء من قوة، لخشيتهم أن تحرر الشعوب وتنعتق من عبوديتها لأنظمتها، فإنها ما إن تحررت حتى حررت الدنيا كلها من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

---

[1] ابن القيم، **كتاب الفروسية المحمدية**، (دار الأندلس، حائل، 1993)، ص187.

[2] الخطيب الشربيني، **كتاب الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج2/ص558.

[3] الخطيب الشربيني، **كتاب الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج2/ص557.

[4] الخطيب الشربيني، **كتاب مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ج6/ص22.

وقد فصل الإمام النووي بأن الواجب يتعين عند نزول الكفار أو اقترابهم بحالتين: الحالة الأولى: أن يحتمل الحال اجتماعهم وتأهبهم واستعدادهم للحرب، فعلى كل واحد من الأغنياء والفقراء التأهب بما يقدر عليه، والحالة الثانية: أن يتغشاهم الكفار، ولا يتمكنوا من اجتماع وتأهب فمن وقف عليه كافر، أو كفار، وعلم أنه يقتل إن أخذ، فعليه أن يتحرك، ويدفع عن نفسه بما أمكن وقال: يستوي فيه الحر والعبد، والمرأة والأعمى، والأعرج، والمريض، ولا تكليف على الصبيان والمجانين "[1]

وتفصيل الإمام النووي فريد في الباب وقد بين ما يتوجب على الأمة إن هُددت باقتحام الكفار ديارها، فإن أمكنهم التأهب والاستعداد المادي والعسكري، وترتيب الصفوف لزمهم ذلك، وإلا فيتعين الدفع على الجميع بما فيهم أهل الأعذار، ومحل القياس مع أهلنا في غزة أن جهادهم تراوح بين الحالين، فكانوا في سنوات معينة يمكنهم التأهب والاستعداد، وفي سنوات أخرى يدفعون عن دينهم وأنفسهم وأعراضهم بالممكن، والمستطاع، حتى أن الفترة الزمنية التي يمكنهم التأهب فيها، كانوا محاصرين من جميع الجهات، يغير عليهم العدو بين الفينة والأخرى، مع امتلاكه لسمائهم بالمسيرات والأقمار الصناعية، ومع ذلك أثبتوا براعة عسكرية، وإعداد جهادي، قل نظيره في التجارب الجهادية خلال المئة سنة، حيث استطاعوا إسقاط نظرية التفوق التكنولوجي للعدو الصهيوني ودول الكفر الداعمة له، فإن اجتمع الإخلاص والعمل، كانت النتيجة هداية إلى سبيل الله عز وجل، فالمقصد من الجهاد النكال، وقد أثبتوا قدرتهم على النكال بالعدو، حتى سمعنا انسحاب ألوية مختلفة كلواء غولاني، لشدة ما استحر فيه من القتل والنكال، والعبرة في الإعداد أن يكون في حدود الاستطاعة، لا في حدود ما وصل إليه العدو، أو ما يعرف بتكافؤ القوى، لأن المعيار المادي ليس قابلاً للقياس وحده، إن لم يكمله المعيار الإيماني، بامتلاك العقيدة الجهادية، وصلاح ذات البين، والتجرد من حظوظ الدنيا، والرغبة بالآخرة وما وعد الله عز وجل، لذلك قد تتمكن من مواجهة إمكاناته وتفوقه عليك، بالإبداع والابتكار والتوكل على الله عز وجل، وهذه سنة الله عز وجل في أصحاب الحق، فقلما تجد في معاركهم المفصلية تساوياً في القوة مع أصحاب الباطل، إلا انهم انتصروا بما رزقهم الله إياه من الثبات والعزيمة والإيمان.

[1] النووي، **كتاب روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج10/ص214.

ثم رد شيخ الإسلام ابن تيمية على من اشترط الزاد والرحلة في جهاد الدفع بقوله: "فإن وجوب الجهاد قد يكون لدفع ضرر العدو فيكون أوجب من الهجرة ثم الهجرة لا تعتبر فيها الراحلة فبعض الجهاد أولى"[1].

وهنا يبين شيخ الإسلام ابن تيمية علة عدم اشتراط الراحلة في الدفع قياساً على الهجرة لا على الحج، لأنه ضرورة تتعلق بحفظ مصالح الإنسان التي عليها مدار حياته

2. 5. شرط السلامة من الضرر:

العبرة كما صرح بعض الفقهاء في النفير العام للكل حين اعتداء العدو على أرض المسلمين أن يتحقق أعلى مستوى من الردع، وألا تتواكل جماعة على أخرى، فلا يتحقق المقصود، ولذلك قال بعض العلماء بخروج المعذورين وإن لم يمكنهم الدفع، مع أنه مقصد الخروج الأساسي الدفع، والعلة في ذلك: "أما من يقدر على الخروج، دون الدفع ينبغي أن يخرج لتكثير السواد إرهاباً".[2] وقال الشيخ زكريا الأنصاري أيضاً: ويتعين أي الدفع، "حتى على المعذورين بعمى وعرج ومرض ونحوها، وعلى من دون مسافة القصر من البلدة ولو استغنى عنهم."[3]

وقرر هذا الأصل الإمام النووي بقوله: " يستوي فيه أي: جهاد الدفع، الحر والعبد، والمرأة والأعمى، والأعرج، والمريض، ولا تكليف على الصبيان والمجانين "[4]

ويجب الإشارة هنا إلى أن ما يستدل به البعض في شرط السلامة من الضرر في جهاد التطوع إنما هو السلامة من الآفات المانعة من تحقق مقصود الجهاد، وليس المقصود منه غلبة الظن في أن يسلم المسلم في الجهاد من الضرر على نفسه أو ماله، ولذلك جاء في الشرح الكبير والكافي وشرح المقنع: " **وأما السلامة من الضرر فمعناه السلامة من العمى والعرج والمرض وذلك شرط لقول الله**

---

[1] ابن تيمية، **كتاب الفتاوى الكبرى**، ج5/ص538.

[2] ابن عابدين، **كتاب حاشية ابن عابدين**، رد المحتار، ج4/ص127.

[3] زكريا الأنصاري، **كتاب أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، ج4/ص178.

[4] النووي، **كتاب روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج10/ص214.

سبحانه (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) ولأن هذه الأعذار يمنعه من الجهاد، فأما العمى فمعروف، وأما العرج فالمانع منه هو الفاحش الذي يمنع المشي الجيد"[1]

2. 6. إذن ولي الأمر في جهاد الدفع:

إن الأصل العام في الجهاد أنه موكول إلى الإمام، قال ابن قدامة: "ولا يجوز الغزو إلا بإذن الأمير إلا أن يفجأهم عدو يخافون كَلَبه"[2] وهذا الذي ذكره ابن قدامة إنما هو جهاد دفع عن الدين والنفس والعرض والمال، وأورد ابن مفلح في كتابه الفروع: "يجب الجهاد بلا إمام إذا صاحوا النفير"[3].

فالأصل في الجهاد عند جمهور الفقهاء إذن الإمام لأنه أعلم بحال العدو، ومؤن الجيش، وطبيعة المعركة، ومع ذلك أسقط هذا الشرط في جهاد الدفع لأنه جهاد ضرورة، ومفسدة التخلف عنه أعظم من مفسدة عدم الإذن من الإمام، وإن كان الأولى في حال وجود إمام عدل، أن يأذن هو في الحرب، ويتولى إدارتها؛ ليأمن المسلمون من النزاع والفوضى، ولكي يحقق النفير العام مقصده، ولا يمتلك الإمام قرار النهي عن الدفع، وإنما مناط الإذن وحدة الصف، وتكامل الأداء وإلا لكان أمره في معصية فلا تجب طاعته، ولذلك، قال ابن حزم: "فلم يُخص- أي الجهاد – بأمر الإمام ولا بغير أمره ولو أن إماما نهى عن قتال أهل الحرب لوجبت معصيته في ذلك، لأنه أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة له".[4]

وقال ابن قدامة: **"فإن عُدم الإمام، لم يؤخر الجهاد؛ لأن مصلحته تفوت بتأخيره"** [5] وقول ابن قدامة هذا في جهاد الطلب، ومع ذلك قرر عدم تأخيره في حال عدم الإمام، لئلا تفوت مصلحة الجهاد، فكيف لو كان الجهاد دفع وقد تعين على عموم الأفراد، ولو تأخروا لفاتت مصالح كلية لا جزئية، مما يجعل دفع ما يترتب من مفاسد عظيم في حق الأمة.

---

[1] ابن أبي عمر، **كتاب الشرح الكبير على المقنع**، ج10/ص365، ابن قدامة، **كتاب الكافي في فقه الإمام أحمد**، ج4/ص116، بهاء الدين المقدسي، **كتاب شرح المقنع**، (دار ركائز للنشر والتوزيع، الكويت،2020 م)، ج3/ص7.

[2] ابن قدامة المقدسي، **كتاب المقنع في فقه الإمام أحمد**، (مكتبة السوادي للتوزيع، جدة – المملكة العربية السعودية، 2000م)، ص140.

[3] شمس الدين ابن مفلح، **كتاب الفروع وتصحيح الفروع**، (مؤسسة الرسالة: بيروت، 2003 م)، ج10/ص227.

[4] ابن حزم، **كتاب المحلى بالآثار**، (دار الفكر: بيروت)، ج5/ص425.

[5] ابن قدامة، **كتاب المغني**، ج13/ص17.

وجاز عند بعض العلماء كما أورد العز[1] إنفاذ التصرفات العامة وإن كانت من غير ولاية للضرورة، وإن كان هذا عام في غير الجهاد، إلا أنه يشتمل عليه، ومما ينبغي تصوره أن أقوال الأئمة السابقة إنما هي في الإمام الذي هو بمثابة الوكيل عن الأمة وتقرر هذا المعنى في كتب الفقهاء حيث ورد في فقه الحنابلة: "وتصرفه أي: الإمام على الناس بطريق الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين، فله عزل نفسه، ولهم أي: أهل الحل والعقد عزله إن سأل العزل" [2] فالوكيل ينوب عن الأصيل في التصرف، فإن لم يفعل، رُد الأمر إلى الأصيل، وهذا فيمن توافقت الأمة على توليته، واختاره أهل الحل والعقد، برضا الأمة وشورتها، فلا عبرة بالحكام والولاة الذين، تتوافر فيهم صفة الوكالة، ولكن عن العدو لا عن الأمة، فلا عبرة بإذن هؤلاء، ولا برأيهم.

وقد افترض الإمام الجويني حال الأمة بلا إمام، كيف تهتدي إلى سبيل، وتجتمع على حق، فقال: "فإذا شغر الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك، فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد".[3] فلا يتصور أن هذا الدين الخالد، يركن أهله إلى ما وصلوا إليه من الذلة والخضوع، وإنما يعدون أنفسهم، بما يستطيعون، لتحقيق الغاية من الوجود، والدفع عن الأمة بالموجود، فإن لم يكن لهم إمام، ترتب عليهم إيجاد بديل ممكن ومتحقق، وهم العلماء الربانيون، لا علماء السوء والسلطان، فإن رضوا بهم وأوكلوا إليهم أمرهم، هداهم الله عز وجل إلى الحق بإذنه، حتى أن الإمام الجويني افترض عدم قدرتهم على جمع العلماء فقال: "فإن عسر جمعهم على واحد استبد أهل كل صقع وناحية باتباع عالمه".[4] وذلك لأن ما لا يدرك كله لا يترك جله.

---

[1] العز ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج1/ص79.

[2] البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج14/ص205.

[3] الجويني، **كتاب غياث الأمم في التياث الظلم**، (مكتبة إمام الحرمين)، ص 391.

[4] الجويني، **كتاب غياث الأمم في التياث الظلم**، ص 391.

المطلب السابع: لا يشترط له شرط:

أصل شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير قاعدة عدم اشتراط شيء لجهاد الدفع بقوله: "وأما قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين فواجب إجماعاً فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه فلا يشترط له شرط بل يدفع بحسب الإمكان".[1] وهنا يقرر شيخ الإسلام خلاصة ما يتعلق بأحكام جهاد الدفع وهل يشترط له كما يشترط لجهاد الطلب، فقال بأنه لا يشترط له شرط وهذا قول صريح في نفي الشروط الموضوعية في الدفع، وسأل أبو داود الإمام أحمد عن بلاد غلب عليها رجل فنزل والبلاد يغزو بأهلها، نغزو معهم؟ قال: نعم، قلت: نشتري من سبيه؟ قال: دع هذه المسألة، ثم قال: الغزو ليس مثل شراء السبي، الغزو إنما هو دفع عن المسلمين، لا يترك لشيء.[2] وهذا نص صريح في عدم اشتراط شيء في جهاد الدفع من الإمام أحمد ابن حنبل، فلا يحل لأحد تركه إذا كان دفعاً عن المسلمين، ولا يشترط فيه ما يشترط في جهاد الطلب الذي يعتبر جهاد تطوع.

والخلاصة في هذا المبحث أن عرض العلماء للمسألة كان باختصار وإيجاز، حيث اكتفوا بذكر الحالة التي يصير فيها الجهاد واجباً عينياً، وبين كل فقيه عدم اعتبار شرط أو أكثر من شروط جهاد الطلب، دون شرح أو تفصيل، وقد نبه الإمام الجويني على هذا الملحظ، فقال: "ومما العجب منه تجاوز الأئمة عن كشف أمثال هذه الفصول، والقناعة بإجراء الأمور على ظواهرها، وتلك الغوائل دفينة فيها، ولا أشبه كلامهم فيها إلا بندب على جرح وراءه غور وتآكل".[3] ويرجع السبب في عدم تفصيل الفقهاء للمسألة وفق تحليل الباحث إلى عدة أمور تتلخص فيما يلي:

- هذه المسألة من المسائل المسلّمة، والبديهية، وهي مما لا يتنازع فيه العقلاء.
- النصوص التي استنبط منها العلماء الحكم الشرعي، محكمة، وقطعية الدلالة على الحكم الشرعي.
- الأصول العامة للشريعة، وفروعها تشهد على اعتبار الحكم الشرعي.
- عدم وجود أدلة معارضة تستدعي مناقشة المسألة وتحرير محل النزاع فيها.

---

[1] ابن تيمية، **كتاب الفتاوى الكبرى**، ج5/ص538.

[2] أبو داوود السجستاني، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، (مكتبة ابن تيمية، مصر، 1999 م)، ص316.

[3] الجويني، **كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب**، ج17/ص417.

- انسجام هذا الحكم مع روح الشريعة ومقاصدها الشرعية.
- ورود إجماع للعلماء كما تقدم ذكره، في كون الجهاد يتعين على الأمة إذا دهمت ولم يكن بأهلها أو بمن قرب منهم طاقة للدفع.
- عدم تصور القول، بتخاذل الأمة عن نصرة بعضها البعض، وعدم تعينه عليها إذا دهمت من قبل العدو.

نتائج البحث:

- يتمثل معنى القدرة في الفقه بكونه: "صفة تتوفر بالمكلف تجعله متمكناً من الفعل إن أراد بلا مفسدة راجحة".
- القول بكونها بلا مفسدة راجحة إنما هو وفق ميزان المصالح والمفاسد الشرعي، لا بالهوى والتشهي.
- القدرة والاستطاعة والطاقة مصطلحات متقاربة، لا ينبني على التباين بينها في جزئياتها أثر فقهي.
- الجهاد من حيث الأصل واجب كفائي، ويتعين بالإجماع على الأفراد في بعض الحالات، منها دفع العدو المعتدي على المسلمين أو بلدانهم.
- الجهاد في غزة إنما هو جهاد دفع لا طلب، ويتعين على الأمة نصرتهم، وبدأهم بالقتال لا يعني كونه طلب، لأن غلبة الظن بدخول العدو أو اعتدائه، كدخوله.
- لا عبرة بإذن الحكام، وتأييدهم للجهاد، لأن هذا حكم متعلق بولاة الأمر الشرعيين لا الجبريين.
- لا يشترط في جهاد الدفع ما يشترط في جهاد الطلب، ومناط القدرة التمكن من إيقاع الفعل بالحد المتوافق مع ما ملكه الله عز وجل للإنسان من قوة ومؤنة.
- معنى اشتراط العلماء للجهاد السلامة من الضرر، يعني السلامة من الآفات والأمراض المانعة من الجهاد، لا السلامة من متعلقات الجهاد من قتل وإصابات.

المصادر والمراجع:

- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، (المكتبة السلفية، 1390 هـ).
- ابن سيده، **كتاب المحكم والمحيط الأعظم**، (دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2000م).
- ابن عابدين، **كتاب حاشية رد المحتار على الدر المختار**، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى
- ابن منظور، **كتاب لسان العرب**، (دار صادر، بيروت، 1414 هـ)
- أبو البقاء الكفوي، **كتاب الكليات**، (مؤسسة الرسالة بيروت)
- أبو حامد الغزالي، **كتاب المستصفى**، (دار الكتب العلمية، 1993م).
- أبو هلال العسكري، **معجم الفروق اللغوية**، (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1412هـ).
- الأزهري، **كتاب تهذيب اللغة**، (دار إحياء التراث العربي بيروت، 2001م).
- الإمام الشاطبي، **كتاب الموافقات**، (دار ابن عفان،1997 م)
- الجرجاني، **كتاب التعريفات**، (دار الكتب العلمية بيروت 1983م)
- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، (مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ)
- الجويني، **كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب**، (دار المنهاج، 2007م).
- الخطيب الشربيني، **كتاب مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، (دار الكتب العلمية، 1994 م)
- الراغب الأصفهاني، **كتاب المفردات في غريب القرآن**، (دار القلم،، دمشق 1412هـ).
- السعدي، **كتاب تيسير الكريم الرحمن**، (مؤسسة الرسالة، 2000 م).
- الشافعي، **كتاب الأم**، (دار الفكر بيروت،1983م).
- الصاحب بن عباد **كتاب المحيط في اللغة**، (عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1994م).
- العز ابن عبد السلام، **كتاب قواعد الإحكام في مصالح الأنام**،(مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، 1991 م).

- فخر الدين الزيلعي، **كتاب تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، (المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، 1314 هـ).
- الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1973 م.)
- الفيومي، **كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (المكتبة العلمية بيروت)
- الكاساني، **بدائع الصنائع**، (مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر، 1328 هـ).
- محمد بن أحمد الدسوقي، **كتاب الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي**، دار الفكر
- محمد رواس قلعجي، **كتاب معجم لغة الفقهاء**، (دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م)
- محمد مصطفى الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، (دار الفكر دمشق، 2006 م)
- مرتضى الزبيدي، **كتاب تاج العروس من جواهر القاموس**، (وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 200م
- النووي، **كتاب روضة الطالبين وعمدة المفتين**، (المكتب الإسلامي، بيروت، 1991م).

مذاهب الأصوليين في المحكم والمتشابه وأثرها في الفروع الفقهية (المؤثرات الصوتية والإيقاعات أنموذجا)

آية علي عمار الراجحي

د. نعيم حنك

المقدمة

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على المصطفى ﷺ، وعلى آله وأصحابه التقى، خير ما نهلل به قبل الغمار في متن موضوعنا.

فلا شك أن الفقه هو حبل النجاة؛ فبه يقوّم العمل ويصفو الفؤاد، والوقوف على مراميه ومعرفة ماهيته، واقتناء ثمراته، لا يتحقق إلا بالتبصر في قواعده. فالمعرفة بالأدلة الإجمالية أي ما يسمى الآن: بعلم أصول الفقه، إنما هو القواعد والأسس التي يبنى عليها علم الفقه، وهو علم جليل عظيم الفوائد. ولقد سار أسلافنا عبر القرون في وضع مناهج لهذا العلم، وبحملهم أعباء هذا العلم الجليل بان لنا مسالك الأئمة المجتهدين لاستنباط الأحكام الشرعية، ومن أهمها: دلالة الألفاظ على معانيها، فاستنباط الأحكام الشرعية وفهمها فهما صحيحا منضبطا لا بد من أن يعتمد على أساليب اللغة العربية، وغيرها من العلوم الشرعية، ولهذا وجدنا علماء الأصول قد سنوا الضوابط والقوانين التي لا يستغني عنها كل ملهم لهذا العلم.

فلدلالة اللفظ على المعنى ترتب عليها عدة مراتب، ولعلاقته بالمعنى علاقة وطيدة، انبلج أن اللفظ يوضع للمعنى أولا، ثم إنه يستعمل في المعنى الموضوع له أو لغيره، ثم يكون له دلالة على معناه، وهذه الدلالة تختلف من حيث الظهور والخفاء، ومن اختلاف هذه الدلالة تلقفنا هذه المرتبة، وسرنا بها نحو قضية من القضايا الأصولية التي كان لها أثر بالغ على فروع الفقه الإسلامي.

فالمحكم هو ما حده الأصوليون في بلوغ اللفظ أعلى درجات الوضوح على معناه، وحيث تعذر فيه عدة عوامل قد تطرأ على ما عداه، فالتأويل والنسخ ليسا في محله؛ وبهذا تكون دلالته دلالة قطعية، ونقيض هذه الدلالة تنحصر في عدم وضوح دلالة اللفظ على معناه، وحيث إن الاستعانة بالقرائن الخارجية متعذرة فيه، وهو ما خصه الأصوليون من قولهم: المتشابه، ويترتب على هذا النقيض

في الوضوح أحكاما مختلفة أرست بالأصوليين مذاهب عدة كان لها أثر بالغ على ميدان علم أصول الفقه.

ومن محط هذا الالتباس، وددنا أن نسلط الضوء على ما عند الأصوليين من اختلاف في كيفية تعاملهم مع المحكم والمتشابه؛ وذلك من خلال بيان ما اصطلحوا عليه فيهما، وتنظيراتهم الأصولية، وبيان الأثر المترتب على هذه التنظيرات، وتطبيق ذلك على بعض مسائل الفروع مقارنين في ذلك بين ما تناظر فيه الأصوليون وبين تطبيقات الفقهاء، والخروج عن الخلاف الواقع لفروع الفقه الإسلامي.

1. تعريف المحكم والمتشابه

يقتضي الحديث عن المحكم والمتشابه في مذاهب الأصوليين قبل تحليل مذاهبهم ومناقشتهم فيها، ووصولا إلى أهم ما تناظر فيه الأئمة، الولوج فيما تباينت فيه وجهات نظر الأصوليين في تعريف المحكم والمتشابه؛ ولهذا تناولنا في هذا المبحث المطالب التالي

1.1. معنى المحكم

اختلفت أقوال أئمة الأصوليين في حد المحكم على عدة أقوال متباينة، ولعل أقدم من عرفه من أئمة الأصول، هو: نظام الدين الشاشي (ت344هـ)، وحيث قال: "المحكم هو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه أصلا [1]"، وأما القاضي الباقلاني(403ت)، فإنه قد جعل تعريف المحكم راجعا إلى معنيين، فقال عنه: " وصف الخطاب بأنه محكم يرجع إلى معنيين: أحدهما: إنه مفيد لمعناه وكاشف له كشفا يزيل الإشكال ووجوه الاحتمال. والوجه الآخر: أن يكون معنى وصف الخطاب بأنه محكم أنه محكم النظم والترتيب على وجه يفيد من غير تناقض واختلاف يدخل فيه [2]". وعن هذا التعريف تفرعت أقوال علماء الأصول، فالباجي (474ت)، والغزالي(505ت)،

---

[1] الشاشي، نظام الدين أحمد بن محمد، **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1403/ 1982) ، 1/ 80.

[2] الباقلاني، محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419/ 1998)، 1/ 330.

وابن عقيل(513ت) قد وافقوا القاضي في التعريف بشقيه [1]، وأما أبو زيد الدبوسي (430ت)، والآمدي(631ت) قد اصطلحا على الشق الأول لتعريف القاضي الباقلاني [2]. عرف الإمام الشيرازي (476ت) المحكم بالمبين، فقال: "أما المبين: فهو ما استقل بنفسه في الكشف عن المراد، ولا يفتقر في معرفة المراد إلى غيره [3]". وابن العربي (543ت)، قال: "المحكم ما استقل بنفسه [4]"، وهو ما عدل به ابن قدامة (620ت) فيما نقله عن القاضي [5] بالمفسر [6]".

الشاهد من هذه التعريفات وإن تفاوتت في ظاهر معنى المحكم إلا أنها تدل صراحة على حصره في ثلاثة أوصاف: الوضوح، والبيان، وعدم النسخ، ولكن ثمة ملاحظات لا بد من التطرق إليها، فالظاهر من تعريف الشاشي أنه أطلق المراد من المحكم إلا أنه قيده بما حده الباقلاني ومن تبعه من الأصوليين من تعريف المحكم بشقه الأول، فقوله: "بحيث لا يجوز خلافه" المراد به كل ما لا يحتمل التأويل والنسخ، ويكون حدهم هذا احترازا عن الظاهر، والنص. وأما تعريف الشيرازي للمحكم بالمبين فإنه راجح لمسلك مذهبه (المتكلمين)في تقسيم دلالة الألفاظ باعتبار قوة الدلالة، وعن تعريف ابن العربي فإنه قد أضاف قيدا جديدا، فقوله: ما استقل بنفسه مفهوم شرط، دل على أن ما لا يستقل بنفسه لا يعد محكما، وعلى هذا القول يتضح أن هناك من الأصوليين من أطلق المراد من

---

[1] الباجي، سليمان بن خلف، **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423/ 2003م)، 103؛ الغزالي أبو حامد، محمد بن محمد، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (دار الكتب العلمية، 1414/ 1993م)، 85؛ ابن عقيل – علي بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1417/ 1999م)، 1/ 166.

[2] أبو زيد الدبوسي، عبيد الله بن عمر، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421/ 2001م)، 117؛ الآمدي علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (دمشق: المكتب الإسلامي، 1429/ 1982م) 1/ 165.

[3] الشيرازي، أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، (دار الكتب العلمية، 1423/ 2003)، 52.

[4] ابن العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري – سعيد فودة (عمان: دار البيارق، 1419/ 1999)، 86.

[5] القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي.

[6] ابن قدامة، موفق الدين، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر**، وتحقيق: شعبان محمد إسماعيل (مؤسسة الريان، 1433/ 2002)، 1/ 213.

المحكم، وجعل البيان والوضوح غير قاصر في ماهيته، فالإمام الجويني(478ت) عرف المحكم بقوله: "المحكم هو كل ما علم معناه، وأدرك فحواه [1]"، وأما القرافي(684ت)، قال: "المبين هو اللفظ الدال بالوضع على المعنى إما بالأصالة وإما بعد البيان[2]". فهذه التعريفات وإن استطاعت أن تستوعب مفهوم المحكم، إلا أن إحكام الحد على ما أورده الأصوليون قد كان متفاوتا، ولعل تعريف الإمام أبي زهرة(1394ت) قد استوعب فكرة المفهوم بدقة، فعرفه بقوله: "هو اللفظ الدال على المقصود الذي سيق له وهو واضح في معناه ولا يقبل تأويلا ولا تخصيصا، وقد اقترن به ما يدل على أنه غير قابل للنسخ [3]". قول الجويني: "هو كل ما علم معناه" دلالته دلالة عموم تقتضي دخول ما لا يستقل بنفسه، وهو ما أشار إليه بعض المتكلمين من خلال تعريفهم للمحكم [4]، فقوله هذا وإن أشعر بالخلاف إلا أن المعنى لا يخرج من فحواه، وأما تعريف القرافي الظاهر منه احتمال البيان واقع على نوعين: نوع كان البيان فيه أصالة، وهو ما حده البعض من الأصوليين: المحكم بنفسه، والنوع الآخر هو ما كان البيان تبعا، وعلى هذا يتفق مع من حد المحكم بما لا يستقل بنفسه. وأما تعريف أبي زهرة فقد كان شاملا لما تواطأ عليه الأصوليون من إخراج فيما لا يستقل بنفسه، ونستخلص من هذه التعريفات، وإن تفاوتت في الحد، إلا أن المراد من المحكم هنا: الخطاب الذي أحكم بيانه، واتسم بالانسجام في سياقه ونظمه بحيث تعذر فيه القول بخلافه. قال ابن عقيل: "غلب على قول الفقهاء: إن المحكم ما كان حكمه ثابتا [5]". وأما عما أُشعر بوجود خلافات في

---

[1] الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/ 1997)، 1/ 155.

[2] القرافي، شهاب الدين، أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1405/ 1973) ، 274.

[3] أبو زهرة، محمد بن أحمد، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي) ، 123.

[4] البعض من المتكلمين قد ساروا على طريقة منهجهم في تقسيم دلالة الألفاظ من حيث الظهور والخفاء، فكان المبين هو عينه المحكم عندهم، وعلى هذا كان الظاهر والنص عند البعض مندرج تحت معنى المبين، كابن جزي الكلبي. ابن جزي أبو القاسم، محمد بن أحمد، **تقريب الوصول إلي علم الأصول**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003)، 162.

[5]- ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، 1/ 166.

بعض التعريفات، فإن آثارها تظهر جليا عند الحديث عن آراء الأصوليين على ما سنورده في المبحث الثاني.

1. 2. معنى المتشابه

عرف علماء الأصول المتشابه بتعريفات متعددة البعض منها كانت موافقة للبعض، والبعض الآخر كان التفاوت متحققا فيها، ومنهم من اقتصر اصطلاحه وفق منظور أهل اللغة، ومنهم من لم يجعل للمتشابه حدا في الاصطلاح، وإنما اكتفى بذكر رأيه فيه؛ وعلى هذا فإننا قد حصرنا مفهوم المتشابه عند الأصوليين الذين قد خصوا للمتشابه حدا عندهم، مع الإشارة إلى النكت فيها. فالإمام الباقلاني(403ت) جعل لمعنى المتشابه احتمالات مختلفة، فقال فيه: "معنى وصف الخطاب بأنه متشابه فهو محتمل لمعان مختلفة يقع على جميعها ويتناولها على وجه الحقيقة، أو يتناول بعضها حقيقة وبعضها مجازا، ولا ينبئ ظاهره عما قصد به، وإنما أخذ له هذا الاسم من اشتباه معناه على السامع وفقد علمه بالمراد به [1]"، وهو ما نقله ابن عقيل برمته في كتابه [2]. وأما الإمام **أبا زيد** الدبوسي (430ت) عرفه بقوله: "هو الذي تشابه معناه على السامع من حيث خالف موجب النص موجب العقل قطعا ويقينا التبديل فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زوالها بالبيان، أن موجبات العقول قطعا لا تحتمل التبديل ولا موجب النص بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]"، وللباجي(474ت) أيضا كلام قال فيه: "المتشابه: هو المشكل الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمل [4]"، ووافقه الإمام الغزالي(505ت) في حده [5].

وأما الإمام الشيرازي (476ت) فقد ذكر أن أئمة مذهبه قد تفاوتوا في حد المتشابه، فمنهم من جعله كالمجمل في المعنى، ومنهم من جعله فيما استأثر الله بعلمه، ومنهم من جعله منحصرا في الحروف المجموعة في أوائل السور، ومنهم من جعله القصص والأمثال والحلال والحرام، ثم بين رأيه

---

[1] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 1/ 331.

[2] ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، 1/ 166.

[3] أبو زيد الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، 118.

[4] الباجي، **الحدود في الأصول**، 108.

[5] الغزالي، **المستصفى**، 85.

فيها، وخص القول الأول بالراجح من الأقوال، فقال: "الصحيح هو: الأول؛ لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه [1]"، وعلى هذا التعريف أخذ بعض الأئمة التشبث في أجزائه، فالشاشي(344ت) جعل المتشابه الحروف المجموعة في أوائل السور[2]،وإمام الحرمين (478ت) عرف المتشابه بالمجمل[3]، والإمام السرخسي (483ت) قد عده مما استأثر الله تعالى بعلمه، بحيث قطع التسليم بترك طلب معرفته[4]. هذا وقد عرف ابن العربي(543ت) المتشابه، في قوله: "ما افتقر إلى غيره مما فيه شبهة أو من سواه إلى المحكم [5]، وأما الآمدي (631) قال عنه: "ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي، كالألفاظ المجملة، كقوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [6]، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى التأويل كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [7][8]". وأما الإمام القرافي (684) فقد جمع وأوعى اصطلاح العلماء في حد المتشابه، فقال: "المتشابه له ثلاثة معان في اصطلاح العلماء، أحدها: ما لا يفهم كالمجملات، والثاني: ما يفهم مما لا يجوز على الله تعالى، مثل: كليات التجسيم، وثالثها: ما لا يعلم معناه، أي: مسماه وهو الحروف المقطعة التي في أوائل السور [9]". والظاهر أنه في شرح تنقيح الفصول قد بين أن المتشابه إما أن يكون بسبب اللغة، أو بسبب مخالفة موجبات العقول، فقال: المجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعداً إما بسبب الوضع وهو المشترك، أو من جهة العقل كالمتواطئ بالنسبة إلى جزئياته [10]".

---

[1] الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، 52.

[2] الشاشي، **أصول الشاشي**، 85.

[3] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 1/ 155.

[4] السرخسي محمد بن أحمد، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة) ، 1/ 169.

[5] ابن العربي، **المحصول**، 86.

[6] سورة البقرة 2/ 237.

[7] سورة الزمر 39/ 67.

[8] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 165.

[9] القرافي شهاب الدين، أحمد بن إدريس، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض (مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995/1416) ، 2/ 623.

[10] القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، 274.

والملاحظ من هذه التعريفات أنها يستخلص منها وقفات عدة، فتعريف القاضي الباقلاني للمتشابه يفهم منه بأنه جعل المتشابه يقع على جميع معاني الخطاب، إلا أنه قد فرق في كيفية تناوله لها. فإما أنه يكون على سبيل الحقيقة، وإما على سبيل المجاز، مع عدم القدرة على المراد منه ظاهرا، كآيات التجسيم، والتشبيه. وأما ما عرفه الدبوسي فإنه قد جعل المتشابه أعم من المجمل الذي قد يزول غموضه بالبيان، وأما الإمامان: الباجي، والغزالي قد جعلا المتشابه هو المشكل الذي كان الاشتباه متحقق وقوعه على السامع من دقة المعنى بنفسه [1]. وعن تعريف الآمدي فإن تعريفه قد وافق الباقلاني في معنى حده للمتشابه. وأما عن تعريف الإمام القرافي للمتشابه فهو لب تعريفات الأصوليين، فالذي حده بالمجمل فإنه قد جعل معرفة البيان متحققا بورود التفسير والنظر والتأمل فيه، وأما من جعله أعم من المجمل فإن البيان قد خارق تجويز العقل، ويكون المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، وأما من جعله كالمشكل فمعرفة البيان قاصرة في الفهم، وهو متحقق في التجسيم. وعلى تفاوت البيان، بل وعدمه آثار جمة على ما سنتناوله في المباحث التالية.

2. آراء الأصوليين في المحكم والمتشابه، ومناقشتها

من المعلوم أن الأدلة الشرعية لم تأت بصيغة واحدة، وإنما جاءت بصيغ متعددة، وكانت لهذه الصيغ دلالات عدة تباينت فيها درجات بيان المعنى للفظ وفق درجات متفاوتة، فالمحكم والمتشابه هما المدار الذي تدور حوله ثمرة الدليل، وكان عمل الأصوليين فيها ضبط حدهما، ولاختلافهم فيها تفاوتت آراؤهم الأصولية في المحكم والمتشابه، فمنهم المضيق لها، ومنهم المفصل فيها، فكانت آراء الأصوليين في المحكم والمتشابه، كالتالي:

2. 1. آراء الأصوليين في المحكم

الرأي الأول: المحكم ما أحكم المراد منه من غير تبدل

ذهب معظم أئمة الأصوليين إلى أن المحكم هو الذي أحكم البيان من نفسه، ولا يحتمل تمام الإحكام من غيره، ودلالته على الأحكام دلالة قطعية [2]، وقد احتجوا على هذا القول بعدة حجج، منها:

---

[1] عبد اللطيف ابن أحمد الحمد، **الفروق في أصول الفقه** (ابن الجوزي،1436/ 2015) ، 491.

[2] مروان محمد عبدالله مغلس، **القطع والظن في القواعد الأصولية اللغوية وأثرهما عند التعارض** (بورصة: دار أمين، 1442/ 2020)، 179.

أ. تطابق المعنى اللغوي للمحكم إنما كان من قبيل ما لا يحتمل الانتساخ والتبدل، فيكون المراد به اصطلاحا موافقا تماما للناسخ [1]

ب. تسمية المولى عز وجل للمحكم بأم الكتاب في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [2] دليل على الثبوت، وكونه الأصل الذي يرجع إليه قياسا على أم الولد، وأم القرى، وهو مالا يعارض موجبات العقول في ذلك [3]

ج. اشتمال القرآن المجيد على الآيات الدالة على وجود الخالق وصفاته، وحاكمية العقل على عدم ثبوت ما عداها، إنما هو من قبيل الإحكام المستقل بنفسه، المسمى: المحكم بعينه [4]

د. كون عدم التبدل والانتساخ هو انقطاع الوحي بموت النبي ﷺ دليل يقدح في صرف المحكم عن حقيقته بنفسه [5]تغيير الي المحكم الثاني

هـ. رجحان المحكم عند التعارض مع باقي دلالات البيان، وإحكام وجوب العمل به، وتحقق التفاوت في البيان بينها، يجعل معنى الإحكام في المحكم متواطأ على القول بأنه هو الناسخ [6]

الرأي الثاني: المحكم ما أحكم المراد منه مطلقا:

ذهب البعض من الأصوليين لعد بعض أنواع الدلالات دارجة تحت معنى المحكم، وقد كان للنص، وللظاهر [7]، الحظ الوافر من هذا القول، فلكونهما راجحان عند المعارضة مع بقية الدلالات، وكون النقيض متعذر فيهما، ولإتقان العبارة فيهما، ولإحكامها عدا من جنس المحكم [8]، قال الرازي

---

[1] الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، 116؛ علاء الدين البخاري – عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي** (إستنبول: شركة الصحافة العثمانية، 1410/ 1990) ، 1/ 51؛ ابن قطلبوغا، زين الدين قاسم الحنفي، **خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار**، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي (دار ابن حزم، 1434/ 2003) ، 89.

[2] سورة آل عمران3/ 7.

[3] الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، 116؛ الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة) ، 2/ 277.

[4] ابن قطلبوغا، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، 89.

[5] المرجع السابق.

[6] المرجع نفسه.

[7] حسين حامد حسان، **أصول الفقه**، تقديم: عجيل جاسم النشمي (القاهرة: ابن كثير) ،441؛ زهير – محمد أبو النور، **أصول الفقه**، (المكتبة الأزهرية للتراث) ، 2/ 15.

[8] تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي، **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404/ 1984) ، 216/1.

(606ت): "المحكم: هو جنس لنوعين النص والظاهر [1]". وذهب البعض الآخر من الأصوليين لإضافة العام كنوع من أنواع المحكم المستقل بنفسه [2] وأن عدم استقلاله بنفسه لم يكن من طريق الوضوح والبيان، وإنما كان لإخراج بعض الأفراد الغير معنيين من المراد، قال الشيرازي (476ت): "لا يفتقر في معرفة المراد إلى غيره وإنما يفتقر إلى غيره في معرفة ما ليس بمراد به [3]".

2.2. آراء الأصوليين في المتشابه:

الرأي الأول: المتشابه: ما استأثر الله بعلمه:

بناء على حد بعض الأصوليين للمتشابه، وحصره بما استأثر الله تعالى بعلمه، فإن البحث عن الحقيقة وطلب العلم فيه قد تعذر بهذا الرأي هنا، ويكون التوقف على اعتقاد الحقيقة إنما هو اختبار من المولى عز وجل لعباده الذين اصطفى، وأن التسليم والإذعان بما لا يعرف بيانه إنما هو تصديق لأمر الله تعالى، وهو ما لا يدخل فيما جاء في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ (4)، وعلى هذا الرأي استند أصحابه على أدلة عدة، منها:

التوقف والتسليم فيما لا يعلم معناه، إنما هو عمل السلف الصالح في ذلك، ووجه الاستدلال به: لو كان معنى المتشابه محكما لما توقف اعتقاد السلف عند هذا النهج [5]. ومما يؤيد هذا الدليل، الآتي: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [6]، ووجه الاستدلال بها: القول بلزوم الوقف عند الله تعالى، واعتبار الواو واو ابتداء، هو: ما ذهب إليه كثير من أهل العلم، وما خالف في ذلك إلا فئة قليلة منهم [7].

---

[1] فخر الدين الرازي محمد بن عمر، **المحصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، 1417/ 1997) ، 1/ 231.

[2] الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، 48.

[3] المرجع نفسه.

[4] سورة آل عمران 7/3.

[5] أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 1/ 265.

[6] سورة آل عمران 3/ 7.

[7] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي (السعودية: دار ابن الجوزي، 1421/ 2001) ، 1/ 210؛ أبو المظفر السمعاني، منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420/ 1999) ، 1/ 265.

ثناء الله تعالى للراسخين في قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يثبت كونهم لا يعلمون تأويله، وهو مناف لما ادعاه البعض بعلمهم به، وهو أيضا مناف لذم الله لمبتغيه في قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾[1].

القول بأن الأئمة قد تكلموا في المتشابه إنما كان على سبيل الظاهر لا الحقيقة[2].

الرأي الثاني: المتشابه هو المجمل والمشكل:

تعريف الأصوليين للمتشابه، واعتبار سبب التسمية راجع لاشتباه المعاني فيه، كان الداعي للقول: إن المتشابه هو المجمل، فحد المجمل عند أهل اللغة والأصوليين يقتضي عدم رجحان المعنى، وهو ما يوافق المتشابه في هذا، وهو نتاج الاختلاف الحاصل بين مدرستي: الحنفية، والمتكلمين، فاختلافهم في طرق الاستنباط، ودلالة الألفاظ على معانيها كان جليا وواضحا[3] وعلى هذا فإن آراء بعض الأصوليين قد تباينت في المتشابه، فجعلوا المتشابه شاملا لبعض دلالات الخفاء عند مدرسة الأحناف، فالجويني (478ت) والإيجي (756ت) قد جعلا للإجمال عدة وجوه والظاهر منها إدخال المشترك كنوع من أنواع الإجمال[4]. والبعض الآخر جعل مدلول المتشابه واقعا في المجمل، والمؤول [5]. والفارق عند هذه الآراء هو تردد احتمال المراد من المعنيين، أو عدمه، فإذا وجد دليل وقام في أحدهما كان مؤولا، وإذا تعذر، ولم يأت البيان ضل مجملا، وإذا احتمل اللفظ معنيين متناقضين، كان مشتركا [6]. وأما عن حمل المتشابه على لفظ المشكل، فإن الباجي (474ت) قد

---

[1] المازري محمد بن علي، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبي (تونس: دار الغرب الإسلامي، 1421/ 2001)، 316.

[2] التفتازاني، مسعود بن عمر التفتازاني، **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح** (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، 1377/ 1957) ، 1/ 246.

[3] خليفة بابكر الحسين، **مناهج الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام** (مكتبة وهبة، 1409/ 1989) 20.

[4] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 1/ 153؛ عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425/ 2004)، 2/ 288.

[5] الرازي، **المحصول**، 1/ 231؛ البرماوي محمد بن عبد الدائم، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، تحقيق: عبد الله رمضان موسى (الجيزة: التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 1436/ 2015) ، 3/ 972؛ تاج الدين السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 1/ 216.

[6] المرجع السابق

قال فيه: "معنى وصفنا له بأنه متشابه أن يحتمل معاني مختلفة يتشابه تعلقها باللفظ؛ ولذلك احتاج تمييز المراد منها باللفظ إلى فكر وتأمل يتميز به المراد من غيره[1]" ولاعتبار هذا الوصف فإنه مخالف لما اصطلح عليه الأحناف في تقسيمهم، قال علاء الدين البخاري (730ت) في تعريفه للمشكل: "هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض، فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل، وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما[2]".

الرأي الثالث: المتشابه هو الحروف المنفصلة في أوائل السور

ذهب فريق من الأصوليين بأن المتشابه هو الحروف المنفصلة في أوائل السور، واحتجوا على هذا بعدة حجج، ولعل أبرزها:

- تتبعهم لمنهج الاستقراء لآيات الكتاب، وخلوها عما نهى عنه الشرع من تتبع المتشابهات، ووصولهم إلى مراد النهي تحقق التشابه في الحروف المقطعة عندهم، وقالوا: إن المتشابه هو الحروف المنفصلة في أوائل السور.
- فعل عمر بن الخطاب بضربه للسائل عن المعاني لأوائل السور دليلا على حصر المتشابه عند هذا القسم [3].

3. مناقشة آراء الأصوليين في المحكم والمتشابه

3. 1. مناقشة آراء الأصوليين في المحكم

مناقشة من قال إن المحكم ما استقل بنفسه، واحتمل معنى واحدا

الجواب على من قال: كيف يحمل وصفه تعالى بأن كل ما في القرآن مجملا، ومع وصفه تبارك وتعالى أن المحكم إنما هو أم الكتاب:

---

[1] الباجي، **الحدود في الأصول**، 108.

[2] علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، 1/ 52.

[3] ابن حزم علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة) ، 4/ 123.

- قد يكون مراده تعالى ببعضه ليس بجله، ودليل ذلك قوله: مثاني، والمراد بها الخصوص دون عموم السور، وهو مما اعتاد عليه العرب في كلامهم، وكلام سيد الخلق شاهد على ذلك.
- يحمل المراد من قوله متشابها على التماثل في النظم والسياق، لا لاحتماله على أكثر من وجه[1].

مناقشة من قال: إن المحكم هو عينه المتشابه: يجاب عليه:

- وجود الشبه بين المحكم والمتشابه ليس على مطلقه، وإنما هو متحقق بوجه من الوجوه.
- اشتمال المتشابه على معنيين، وحمله على إحدى الوجهين، أو ما يوافقه العقل، كان هو محل القول بأن المتشابه هو المحكم[2].

مناقشة من قال إن المحكم هو مالا يستقل بنفسه: يجاب عنه:

- إنه سبر لبعض الأصوليين في حد المحكم والمتشابه.
- حصر المعرفة من الخطاب في ظاهره، ونصه، ووضع اللغة إنما كان هو سبر الباقلاني[3]
- النظر إلى مطلق المحكم يستدعي دخول بعض دلالات البيان، كالظاهر، والنص، العام، والخاص، المطلق، والمقيد، وهو ما جنح إليه الشاطبي في منهاجه[4].

الفرع الثاني: مناقشة آراء الأصوليين في المتشابه:

مناقشة من قال: إن المتشابه هو الحروف المجموعة في أوائل السور:

والجواب على من قال إن المتشابه هو الحروف المنفصلة في أوائل السور:

- إن أكثر أهل العلم قد تواطؤا على تأويلها، فمن أبرزها:
- هي كناية عن حروف المعجم.
- إنها صفات لصاحب كتابنا المكنون.

---

[1] الجصاص أحمد بن علي، **الفصول في الأصول** (وزارة الأوقاف الكويتية، 1414/ 1994) ، 1/ 377.

[2] الجصاص، **الفصول في الأصول**، 1/ 377.

[3] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 1/ 434.

[4] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، 1418/ 1997)، 3/ 306.

- هي أسماء لسور القرآن الحكيم [1].
- ليس في خطاب الله ما لا يعقله المخاطبون [2].
- لا ضير في عدادها مما لا يعلم معناه؛ وذلك لعدم تكليف المولى بتتبع بيانها [3].

مناقشة من قال إن المتشابه هو القصص والأمثال:

يجاب عنه: لا اعتبار للمتشابه فيها، وسياق الآيات تدل صراحة على الأخذ بالعبر والوعظ من أمثالهم، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [4]

مناقشة من قال: إن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه

الجواب على من قال إن المتشابه لا يعلم معناه، لمخالفته موجب النص موجب العقول:

- مناقض لحجج الله فلا يعقل أن يخاطب الشارع بما هو يضاهي مدارك العقول [5].
- تحقق المغايرة عند التعارض بين الدليلين (السمعي والعقلي) وتضمن السمعي للاحتمالات الظنية يجعل الدليل العقلي هو الراجح في البيان.
- العدول بهذا القول إنما هو مدارك المفسرين، ولا دخل للتشابه وعدم البيان في أحكام التكليف [6].

مناقشة من قال إن المتشابه هو المجمل والمشكل:

- خطاب الله لا يكون فيما لا تدركه العقول، يجاب عنه:

أ. متحقق في حال طلب الإذعان والتسليم [7].

---

[1] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 333/1؛ الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، 1/ 211؛ الغزالي، **المستصفى**، 85؛ ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، 1/ 169.

[2] الغزالي، **المستصفى**، 85.

[3] الغزالي محمد بن محمد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، 251.

[4] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 4/ 123.

[5] علاء الدين السمرقندي، محمد بن أحمد، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر (الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، 1405/ 1984م) ، 1/ 358.

[6] الغزالي، **المنخول**، 250؛ البرماوي، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، 3/ 971.

[7] ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، 1/ 216.

ب. ابتلاء لعباده المكرمين، وقد تضمنت آيات بينات على هذا، كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ [1]﴾.

ج. معرفة المتشابه إنما كان من قبيل المجاز لا الحقيقة [2]

حاصل آراء الأصوليين، وتناظرهم في المحكم والمتشابه يرجع بالناظر إلى عد دلالات متفاوتة من حيث الظهور والخفاء تحت مفهومي المحكم والمتشابه، قال علاء الدين البخاري: "بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين: محكما، ومتشابها، وجعل كل كلام فيه ظهور من أنواع المحكم، وجعل كل كلام فيه خفاء من أقسام المتشابه (3)". فحاصل آراء الأصوليين في المحكم إلزام دخول المخصص، والمقيد تحت جنس المحكم بعد تحقق البيان(4)، وأما عن دخول الظاهر، والعام، والمطلق تحت جنس المحكم؛ فإنه راجع لمفهومه العام، وأما عن مفهومه الخاص فإن سياق النظم، وإتقانه، ووضوح البيان راجع لتأثر بعض الأصوليين بمعاني اللغة ، وأساليبها، وعلى هذا تتضح أسبار بعض الأصوليين، فالطيب الباقلاني، والإمام الشاطبي قد كان لهما تقاسيم متباينة متصلة، فحد النص بكونه غير محتمل، وما يقوم مقامه من فخوي الخطاب إنما هو المحكم بمفهوميه، وهو ما اختاره القاضي الباقلاني(5)، ومن منظور آخر فإن المحكم عام وخاص، وعلى الضرب الأول يدخل مطلق البيان، وبه قال الإمام الشاطبي(6). وحاصل آراء الأصوليين في المتشابه هو عينه الذي تواطأت عليه آراؤهم في المحكم، فتقسيم الباقلاني، والشاطبي هو أيضا واقع على المتشابه من حيث العام والخاص، فإطلاق المعنى الخاص للمتشابه عند الشاطبي يراد به: المنسوخ، وأما عن معناه العام فإن دلالات الخفاء مترتبة تحت المتشابه، فالمجمل، والمشكل، والظاهر، والعام، والمطلق، والمؤول تحت

---

[1] سورة محمد 47/ 31.

[2] البرماوي، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، 3/ 970.

[3] علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، 1/ 42.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 306.

[5] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 1/ 434.

[6] الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 305.

منظوره[1]. والظاهر من هذه الأقوال والردود حول قضية المتشابه وحمله على عدم البيان، إنما هو من قبيل الاعتقاد دون التكليف والعمل، إذ الأحكام الشرعية مناطها البيان والتفسير[2]، والقول بالإجمال فيها لا يقتضي الغموض وعدم البيان، فلا تشابه فيها، فالعموم بقيام المخصص فيه يكون محكما، وكذلك المطلق، وسائر الأنواع، فلا مناط للتشابه بهذا البيان، وإنما التشابه هو الخوض في العموميات دون النظر في مخصصاتها، والخوص في مطلقات الألفاظ دون النظر في مقيداتها، ولهذا سمى الله تبارك وتعالى المحكمات بأم الكتاب، إشارة منه على لزوم حمل المتشابهات على المحكمات[3]، قال الشاطبي: "لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد، أم لا؟ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادتها لخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغا وانحرافا عن الصواب [4]".

ومن التصور الإجمالي للمتشابه واختلاف أئمة الأصول فيه تبين بأن السبب الأساسي لبروز آرائهم المختلفة كان راجعا للمنهج المتبع عند مدرستي الأحناف والمتكلمين[5]، والظاهر من خلال تقسيم الأحناف لدلالات الخفاء يتضح أن المتشابه هو الذي استأثر الله بعلمه، وهو غير داخل في خطاب التكليف، وذلك جلي من خلال تعريفهم للمتشابه، ومغايرتهم لهم عما سواه، وأما عن أئمة المتكلمين فإنهم قد جعلوا المتشابه جنس للمجمل والمشكل، معنيين به كل ما يتعلق به أفعال المكلفين، ويكون البيان متوقفا على نظر المجتهد وتأمله فيه، ، وبه يظهر تكييف المجتهد للأحكام بناء على إعمال فكره وإمعان نظره في أدلة شرع الله، وقد قال النبي ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد

---

[1] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 1/ 434؛ الجويني عبد الملك بن عبد الله، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلامية)، 1/ 180؛ علاء الدين البخاري، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، 1/ 361؛ الشاطبي، **الموافقات**؛ زهير محمد أبو النور، **أصول الفقه** (المكتبة الأزهرية للتراث) ، 2/ 15.

[2] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 1/ 156؛ البرديسي محمد زكريا، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع)، 397.

[3] الجصاص، **الفصول في الأصول**، 1/ 374؛ خلاف – عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه** (القاهرة: دار الحديث) ، 220.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 312.

[5] حسين حامد حسان، **أصول الفقه**، 419؛ عبد اللطيف، **الفروق**، 474.

ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر[1]". والناظر في أقوال بعضهم واختلافهم عما سارت عليه المدرستان إنما كان من قبيل اشتباه المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي [2]، فيكون الاختلاف والتباين بين آراء الأصوليين ليس على وجهه الحقيقي، إنما هو اختلاف لفظي فحسب. فمن خلال تتبع واستقراء آراء الأصوليين يتضح بأن التشابه الحقيقي لا يكون في الأحكام، وعليه أجادوا بأن التشابه لا بد فيه من الرجوع إلى الإحكام، وعند هذا الحد (وإن كان هو من المطولات) تبينت آراء الأصوليين في المحكم والمتشابه، ومناهجهم فيها، وأما عن الجانب التطبيقي وعمل الفقهاء والأصوليين في إزالة الاشتباه والتشابه عن بعض مسائل فروع الفقه الإسلامي وردها للإحكام، يتضح من خلال المبحث الثالث.

المؤثرات الصوتية والإيقاعات

مر بنا فيما سبق من المباحث ووصولنا إلى أهم الأسباب الداعية لتفاوت الخلاف بين الأصوليين، القول إن التشابه لا يقع في أحكام الله تعالى، وعلى ذلك ووردت عدة نوازل كان الظاهر منها التشابه وعدم البيان، فاخترنا من هذه النوازل ما كان التشابه والاختلاف هو محل أقوال العلماء وفتواهم، فكانت المؤثرات الصوتية هي النازلة التي يصدق عليها القول: ولرب نازلة يضيق بها الفتى ذرعا وعند الله منها المخرج فمع تقدم التكنولوجيا، وتوسع دائرة الإعلام على مستوى العالمي ودخوله في البلاد الإسلامية والاحتياج إلى تحسين الصوت وتغذيته، وظهور عدة برامج تعمل على هذه التقنية، صار البعض يعمل على ما يسمى بالمؤثرات الصوتية، فهذه المؤثرات هي محل خلاف بين الفقهاء ولكون هذه النازلة متفرعة عن مسألة قد انقضى زمن طويل على فتواها، ولتعلق حكم النازلة بها، ولرد التشابه إلى الإحكام كان ولا بد من التعرج على مسألة الغناء وحكمها، ولهذا كانت مطالب هذا المبحث على النحو التالي:

---

[1] مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1375/ 1955) ، "الأقضية، 1716، وفيه قال مسلم: حدثنا يحيي بن يحيي التميمي، أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم، عن بسر بن سعيد، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص، عن عمرو بن العاص رضي الله عنه به.

[2] المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، 315.

4. 1. المؤثرات الصوتية والإيقاعات

مع مرور الزمان وتقدم عالم التقنيات والبرمجة احتاج العاملون في مجال الإنشاد، ووسائل الإعلام البحث عن وسائل بديلة عن الموسيقى تجنبهم الوقوع في المحذور الشرعي لها، فوجدت برمجة جديدة قد أطلق عليها اسم: المؤثرات الصوتية والإيقاعات، وكان عمل الفقهاء فيها التصدي لحكمها، ولكن فتاوى العلماء قد كان فيها نوع من الاشتباه، ومع مقابلة فتواهم وأقوال المتخصصين في مجال البرمجة قد تحقق الاشتباه في هذه النازلة، ولكون أحكام الشرع لا يقع فيها التشابه، كان ولا بد من العمل على صرف التشابه إلى الإحكام وفق بيان منهجي متبع، وعلى السير وفق قاعدة الحكم على الشيء فرع عن تصوره كان من الضروري معرفة ماهيتها، فما المقصود بالمؤثرات الصوتية والإيقاعات؟

4. 2. حقيقة المؤثرات الصوتية والإيقاعات

الإيقاعات جمع إيقاع، والإيقاع: "هو النقلة على النغم في أزمنة محدودة المقادير والنسب"[1]، ولهذه الإيقاعات أنواع كثيرة منها ما تتوالى نقرته مرتين مرتين، ومنها ما تتوالى نقراته إما بالتخفيف، أو التشديد وهكذا فالمراد من هذه الإيقاعات ضبط محدودية الصوت وتوازنه. ومما اتسم به كتاب ربنا هو تشابه نظمة وإبداعاته البلاغية، فاشتماله على بدائع لفظية ومعنوية إنما هو تحقيق لمعنى المؤثرات الصوتية التي تسمى في علم البلاغة بالمحسنات اللفظية، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نور ٱلسمٰوٰت وٱلۡأَرۡضۚ مثل نورهۦ كمشۡكوٰة فيها مصۡبَاحٌۖ ٱلۡمصۡبَاح في زجاجةٖۖ ٱلزجاجة كأنها كوۡكبٌ دري يوقد من شجرة مبٰركة زيۡتونة لا شرۡقية ولا غرۡبية يكاد زيۡتها يضيٓء ولوۡ لمۡ تمۡسسۡه نار نور علىٰ نور يهۡدي ٱللَّهُ لنورهۦ من يشآءُۚ ويضۡرب ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثٰل للناسۗ وٱللَّهُ بكل شيۡءٍ عليمٞ﴾[2] فتكرار بعض الألفاظ فيها، واشتمالها على عدة محسنات بديعية يزيد من جمال فني وخلاب للآية. قال حبنكة الميداني وهو يعدد الدوافع البلاغية للتكرار والترديد: "جعل العبارة المكررة فاصلة في الكلام ذات تأثير فني جمالي بديع مستطرف، كأنها أعلام ترفرف على مفاصيل السور، أو لوحة مكررة على مقاطع من الطريق[3]".

---

[1] الخوارزمي محمد بن أحمد، **مفاتيح العلوم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري (دار الكتاب العربي) ، 266.

[2] سورة النور 35/24.

[3] حبنكة الميداني عبد الرحمن بن حسن، **البلاغة العربية** (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 1416/ 1996)، 2/ 71.

فطبيعة هذه المؤثرات تزيد في آيات الله رونقا من الحسن والجمال، ولكون طبيعة البشر الألف بالصوت الندي، وهو ذو أثر على إيمان المرء عند سماعه لآيات القرآن كانت لهذه المؤثرات وقعة في فؤاد العبد، وعليه فإن هذه المؤثرات إحكامها بين فلا يدخلها التشابه والاختلاط، ولكن ما إن دخلت هذه المؤثرات على أرض الواقع من طريق بعض البرمجيات صار الاشتباه يراود بعض المسميات، فأهم البرامج التي تعمل على المؤثرات الصوتية، هو جهاز السامبلر، وهو عبارة عن برنامج إلكتروني يعمل على برمجة وتغيير الموجات التماثلية إلى موجات رقمية، وهذه الموجات هي عينها التي تكون في آلة البيانو الرقمي، وطبيعة عمل السامبلر يعتمد على أخذ عينة من الصوت البشري ثم يقوم على برمجتها من خلال لوحة المفاتيح التي هي تشبه آلة البيانو، وحيث يتم تخزين تلك الأصوات، ومن خلال الضغط على بعض أزرار لوحة المفاتيح، ومع اختلاف كيفية الضغط يتولد لدينا صوت مختلف، فمنه: الرقيق، والثخين كل حسب رغبة وإتقان البرنامج[1]. فلشبهة تغيير الموجة، وتخزينها وفق برامج شبيهة بالآلات موسيقية اختلفت أقوال العلماء المعاصرين.

4. 3. أقوال الأئمة المعاصرين، وفتاويهم

اختلفت أقوال العلماء المعاصرين في حكم المؤثرات الصوتية على ثلاثة أقوال: القول الأول: التحريم مطلقا، وحيث يرى أصحاب هذا القول بأنها كالمعازف، والتشبه بالمنكرات يجعل التشبه منكرا، وهو مذهب الشيخ صالح اللحيدان، والشيخ عثمان خميس وغيرهما، قال الشيخ صالح فوزان: " لا نعلم لها أصلا هذه محدثة وإذا نسبت إلى الإسلام وقيل الأناشيد الإسلامية هذا معناه أن الإسلام شرعها، وهذا لا أصل له، أيضا هذه الأناشيد إذا اعتبرت للطاعة والقربة فإنها من شعار الصوفية فهم الذين يتخذون الأناشيد يتخذونه عبادة لله عز وجل، الحاصل أن المسلم لا يلتفت إليها، نعم الإنشاد إنشاد الشعر النافع والمفيد لا بأس به إنشاد واحد ماهو جماعة ولا ترنيمات تنغيمات، وإنما هو واحد ينشد... ثم قال: إذا نسب إلى غير الإسلام فهو لهو، وإذا نسب إلى الإسلام فهو بدعة. القول الثاني: الجواز مطلقا، وممن قال بذلك الشيخ عبد الله المطلق، والشيخ

[1] أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة** (عالم الكتب، 1429/ 2008) ، 1/ 62؛ حذيفة أحمد عكاش، **الغناء والموسيقا والمؤثرات الصوتية أحكامها وضوابطها الشرعية**، 41.

صالح بن حميد، والشيخ عبد العزيز المسند، وغيرهم[1]. القول الثالث: الجواز بقيد، جاء في بعض فتاوى الإسلام أن المؤثرات الصوتية على ضربين، ضرب ناشئ من صوت الإنسان ولا يشبه أصوات الآلات الموسيقية فهو جائز شرعا، وضرب يشبه الموسيقى شبها قويا فإنه يأخذ حكم الموسيقى في الحرمة، قال الشيخ محمد صالح المنجد: "الإيقاعات إذا كانت نتيجتها صوتا موسيقيا فإن لها حكم الموسيقى فليسموها كيفما شاءوا؛ لأن الشرع لا يفرق بين المتماثلات، كما أنه لا يسوي بين المختلفات".

فهذه فتاوى العلماء قد واكبها التباين والاختلاف، وعلى الأخذ بمن أجازها بقيد فإن عالم البرمجة يدفع ذلك؛ ففي حين إذا ما قابلنا فتواهم بقول أحد مهندسي الصوت فإن الاشتباه والغموض يلتبس بالنازلة. يقول المهندس خالد النجار: "الآهات البشرية أصلا تبنى على موسيقى وعلى سكك تصنع أو تنشؤ مثل ما يسمى مترونوم[2]، ومقامات معينة ويبدأ العمل عليها، وكثير من الأناشيد المشتهرة تعزف لها موسيقى تبنى عليها تؤدى بعد ذلك يتم إطفاؤها. فالقول بجواز المؤثرات إذا كانت متميزة للسامع عن الموسيقى فيه منافاة وتعارض مع حديث خالد النجار، والأخذ بالمنع مطلقا فيه تضييق وإعسار على فئة كبيرة من الناس، ولرفع الحرج وإزالة الاشتباه والغموض عن هذه المؤثرات كان ولا بد من الحديث عن مسألة الغناء، وذكر أقوال العلماء المعاصرين فيها، جل ذلك نورده في المطلب التالي.

3. الغناء

الغناء مسألة يدور رحاها في مذاهب العلماء بين أربعة مواقف متفاوتة، ولكل منها حجج متينة، وعلى بيان ما عكفت عليه المذاهب فإننا اعتمدنا في منهاجنا على ضبط بعض الأمور تسهيلا وتوطئة للعمل على رد الاشتباه والغموض عن هذه النازلة، فكان تبويب هذا المطلب على النحو التالي:

---

[1] لم نقف على فتوى مباشرة منهم، وإنما نقلنا ذلك من كتاب الغناء والموسيقا والمؤثرات الصوتية، لحذيفة أحمد عكاش، 41.

[2] المترونوم (metronome) هو عبارة عن جهاز ضبط إيقاعي، لغرض تعيين السرعة في الموسيقى، وحيث يعمل على إنتاج إشارات صوتية متكررة بضربات ثابتة بمعدل تيمبو، ومن خلاله يتم التحكم في مقدار السرعة المطلوبة. أبو الفتوح ياسر محمد، **جهاز الضبط الإيقاعي مترونوم metronome كأساس لدقة تحديد سرعات الإيقاعين الحركي والموسيقي وزمن العرض الرياضي المصغر**، 6.

5. 1. مواقف العلماء

الموقف الأول: الكراهة، أغلب أئمة أهل العلم قد جنحوا إليه فعدوا الغناء الخالي من القيود المحرمة له من باب الكراهية [1]؛ بحجة أنه ينبت النفاق في القلب [2]. قال النووي (676ت): "يكره الغناء وسماعه من غير آلة مطربة [3]".

الموقف الثاني: التحريم بقيد، أجاب القائلون به عن الغناء بأنه إذا تعلق بآلة، أو قبيح، وما شابهه فإنه يحرم، وممن حكى بذلك: الدسوقي في حاشيته على شرح الدردير (1230ت)، فقال: "المعتمد كما قال شيخنا إنه متى كان بكلام قبيح أو يحمل على قبيح أو كان بآلة كان حراما سواء كان بعرس أو صنيع أو غيرهما تكرر أم لا فعلا أو سماعا"[4]. وكانت حجج أصحاب هذا الموقف مستندة على عدة أدلة، أبرزها: ما جاء من حديث عبد الرحمن بن غنم الأشعري قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري، والله ما كذبني: سمع النبي ﷺ يقول: "ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحر والحرير، والخمر والمعازف [5]". الموقف الثالث: التحريم مطلقا، ومما استندوا عليه من الأدلة، أبرزها: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡم وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَاب مُّهِين﴾ [6]، وقوله: ﴿وَأَنتُمۡ سَٰمِدُونَ﴾ [7]وجه الاستدلال بهما: أن عبد الله

---

[1]– إحدى الروايات عن المذاهب الأربعة القول بالكراهة، وبه ذكره: ابن قدامة – عبد الله بن أحمد، **المغني**، تحقيق: طه الزيني – ومحمود عبد الوهاب فايد وآخرون (مكتبة القاهرة، 1389/ 1969م) ، 14/ 160؛ ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1386/ 1966) ، 5/ 482؛ ابن حجر الهيثمي – أحمد بن محمد، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي** (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1403/ 1983) ، 218.

[2] النووي أبو زكريا محي الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1347/ 1928) ، 20/ 229.

[3] المرجع نفسه.

[4] الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (دار الفكر) ، 4/ 167.

[5] البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى الديب البغا، (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1414/ 1993) "الأشربة"، 5 (5268).

[6] سورة لقمان 31/ 6.

[7]سورة النجم 53/ 61.

بن مسعود، وابن عباس قد فسرا اللهو، والسمود بالملاهي والغناء [1]. ومن المعقول احتجوا: حقيقة المعازف تؤول إلى وقوع اللذة بالطرب، والصد عن الاشتغال بذكر الله تعالى، ولهذا تحرم [2].

الموقف الرابع: الإباحة، يرى أصحاب هذا الموقف، منهم: الإمام الغزالي، وابن حزم، وأكثر المتصوفة[3]، ومن العلماء المعاصرين الذين وافقوا السلف في الإباحة الشيخ يوسف القرضاوي[4]، والشيخ طارق سويدان، والشيخ محمد عمارة[5] أن الغناء بالآلات الموسيقية مباح شرعا، وفق قيود معتبرة؛ وذلك لاختلاف مدلول المعازف الواردة في حديث النهي عنها، وما دام الاختلاف قائما فإن القول بحرمتها يسقط الاستدلال به، ومما اعتمدوه حجة خلو مصدري التشريع من نص صريح يحرم المعازف، وعلى الاحتجاج بكونها من اللهو فإن اللهو مباح شرعا ما لم تصرفه قرينة إلى النهي المحرم، والقول بحرمة الغناء إنما كان علته حال الغناء المعروف منذ قدم وغناء الجاريتين، واعتراضه ﷺ على الصديق، ووقوفه ﷺ مع السيدة عائشة وقوله: "تشتهين أن تنظري"[6]، وغيرها من الأحاديث الواردة في الصحيحين هي خير دليل على إباحة الغناء[7].

5. 2. المناقشة

قبل مناقشة أقوال وآراء الأئمة المخالفة وربط النازلة بالأصل، وردها للإحكام البين، علينا أولا تقعيد المسألة: فمن خلال عرض المسألة وفرعها وردت عدة مصطلحات كان لها دور بالغ في إصدار

---

[1] ابن قدامة، **المغني**، 14/ 160؛ العيني محمود بن أحمد، **البناية شرح الهداية**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421/ 2000) 12/ 88.

[2] النووي، **المجموع شرح المهذب**، 20/ 230.

[3] ابن قدامة، **المغني**، 14/ 160؛ ابن جزي الكلبي – محمد بن أحمد، **القوانين الفقهية**، 283.

[4] يوسف القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، (نيويورك: المكتب الإسلامي، 1381/ 1962)، 218.

[5] محمد عمارة، **الغناء والموسيقى حلال أم حرام** (السادس من أكتوبر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1420/ 1999) ، 63.

[6] حدثنا أحمد، قال: حدثنا ابن وهب، قال: أخبرنا عمرو: أن محمد بن عبد الرحمن الأسدي حدثه، عن عروة، عن عائشة، قالت: دخل علي رسول الله ﷺ وعندي جاريتان، تغنيان بغناء بعاث: فاضطجع على الفراش وحول وجهه، ودخل أبو بكر فانتهرني، وقال: مزمارة الشيطان عند النبي ﷺ، فأقبل عليه رسول الله عليه السلام، فقال: (دعهما) فلما غفل غمزتهما فخرجتا. وكان يوم عيد، يلعب السودان بالدرق والحراب، فإما سألت النبي ﷺ، وإما قال: (تشتهين تنظرين). فقلت: نعم، فأقامني وراءه، خدي على خده، وهو يقول: (دونكم يا بني أرفدة) حتى إذا مللت، قال: (حسبك). قلت: نعم، قال: فاذهبي". **البخاري**، "العيدين"، 2 (رقم907).

[7] الغزالي محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة) ، 270؛ يوسف القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، 218.

الحكم واختلافه، فمن هذه المصطلحات: مصطلح الغناء، والمعازف، ولهو الحديث، والسمود، فالغناء: هو عبارة عن صوت ممدود [1]، وأما المعازف فقد عرفها أهل اللغة بعدة معان، منها: الملاهي، أو الملاعب التي يضرب بها، ومنهم من عرفها بالدفوف [2]. لهو الحديث: اللهو هو كل ما يلهي الإنسان ويشغله عن ذكر الله، وقد عرف بالطبل [3]. وقد جاء في كتب التفسير بأن لهو الحديث المراد به إما الغناء، أو الشرك أو الطبل [4]. وأما السامدون: جمع سامد، وهو اسم فاعل، فسر بالمتلاهي، وقد جاء في تفسيرها بالغناء، واللهو، والقيام [5].

فالشاهد من جل هذه الألفاظ ومعانيها يتضح عدم وجود نص ثابت لمعناها، هذا من جانب كتب اللغة، وفي حين النظر إلى الأحاديث التي احتج بها المانعون من الغناء والمعازف قد ضعفها العلماء وأبطلوا الاستدلال بها[6]، وأما الحديث الوارد في صحيح البخاري إذا ما عدلنا عن تضعيف ابن حزم له، فإن نص المتن فيه نظر، فما احتج به القائلون بالإباحة وقولهم إن التحريم الوارد يقتضي الجمع بين المسميات، فمن خلال تأصيله فإن الواو تقتضي الإشراك المطلق بين الألفاظ، وهو مذهب بعض أئمة الأصول[7]، قال السرخسي: "وهو قول أكثر أهل اللغة[8]، ومما يلاحظ في متابعات الحديث وشواهده فإن ما جاء في سنن أبي داود يوثق ما ذهب إليه المجوزون، فذكر (يستحلون الخز) وتعليله بأن عشرين نفسا من أصحاب رسول الله ﷺ منهم أنس بن مالك قد

---

[1] الفراهيدي الخليل بن أحمد، **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال) ، 4/ 450؛ ابن دريد، محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1407/ 1987) ، 1081/2.

[2] الفراهيدي، **العين**، 1/ 359؛ ابن منظور محمد بن مكرم، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 1994/1414) ، "عزف" 9/ 244.

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، "لها" 15/ 258؛ أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 3/ 2043.

[4]– مجاهد– ابن جبر المخزومي، **تفسير مجاهد**، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل (مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، ١٩٨٩م) ، 541؛ يحي بن سلام، **تفسير يحي بن سلام**، تحقيق: هند شلبي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2004) ، 2/ 669؛ الطبري – محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (مكة المكرمة: دار التربية والتراث) ، 20/ 129.

[5]– أبو عبيد – القاسم بن سلام، **غريب الحديث**، تحقيق: محمد عبد المعيد خان (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1964/1384) 3/ 480.

[6] ابن حزم علي بن أحمد، **المحلى بالآثار**، تحقيق: عبدالغفار سليمان البنداري (بيروت: دار الفكر) ، 7/ 565؛ ابن العربي – محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003) ، 3/ 10.

[7] قال الزركشي محمد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه** (دار الكتبي، 1994م) ، 3/ 141: "لم توضع لشيء بخصوصه، بل لما يعمها من الجمع المطلق".

[8] السرخسي، **أصول السرخسي**، 1/ 200.

لبسوه، دليلا على عدم قطعية العموم الواردة في المعازف، ومما ينظر إليه في المتن أيضا لفظ (الحرير) فإن تحريمه جاء خاصا؛ لكونه جائز للمرأة، ومن فقه الإمام البخاري تبويبه لهذا الحديث بباب: فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه، ولو كانت المعازف مطلقا محرمة شرعا لأضافها البخاري إلى الباب مع الخمر، أو أعاد الحديث (كعادته) في باب مستقل عنه، في حين نجده قد أورد حديث الجارتين تحت مسمى: باب سنة العيدين لأهل الإسلام. ومما يستدل به المشايخ بأن الشرع إذا أراد أن يحرم شيئا أتى به ببيان كالخمر والميسر وغيرها، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [1] فمن غير المعقول أن الله تعالى يحاسب ويعاقب العباد دون أن يبين لهم الحق تبيانا.

وأما احتجاج المانعين باللهو وأن المراد به الغناء، قد سبق القول أن أهل اللغة اختلفوا في معناه، وكذلك لفظ اللهو إذا ما أردنا تحريمه علينا أولا أن نضع له قيودا ألا نتمعن فيما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًاۚ قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِۚ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾[2] عطف اللهو على التجارة يقتضي الاشتراك في الحكم ومن المعلوم أن التجارة ليست محرمة، وإنما تحرم وقت الجمعة، وبهذا يتضح بأن قيد إباحة اللهو يتضح في مدى استعماله، ومضي وقته.

استدلالنا بأدلة الطرف الآخر والاحتجاج ببعض اللطائف لا يعني الجنح إلى جانب معين، وإنما الفتوى والقول بتحريمها مطلقا فيه من الغلو والتشديد الذي قد يرافقه التعسير والتضييق على الناس، فالناظر إلى تاريخ الأمة يعلم يقينا بأن الغناء من عموم البلوى التي فطرت عليها أفئدة العرب، ولإجماع الأصوليين على قطعية دلالة النص[3]، ولتعذر التحريم بالنص في الغناء دليل على إعفاء الله عنه، ولو شاء الله رفع هذا الإعفاء لدخل أكثر الناس جهنم وبئس المصير، فمن باب الإنصاف والنظر في أحوال الناس، وعدم التضييق عليهم القول بالجواز مع التقييد الشرعي له.

---

[1] سورة التوبة 9/ 115.

[2] سورة الجمعة 62/ 11.

[3] هذا اصطلاح مدرسة المتكلمين ونظيره عند السادة الحنفية المحكم.

رد التشابه إلى الإحكام من خلال بيان مسألة الغناء وحكمها، وكونها أصل للمؤثرات الصوتية، واعتماد البعض منهم على العبرة بالمآلات[1] فإنه يرد بما ذكره النجار من حديثه[2]، وعلى قولهم: أن العبرة في مثل هذا بأهل الخبرة والاختصاص[3] فإنه يدخل تحت قاعدة ما بني على باطل فهو باطل، وبهذا تكون محرمة عند من يحرم الغناء والموسيقى، وعلى القول بالحرمة تضييقا على الناس وأحوالهم، ومراعاة لما عمت به البلوى لما لا يعاد النظر في مثل هذه الأمور، وتقييدها وفق ضابط التعامل مع ما يتماشى مع تعاليم الإسلام دون الخروج عن سمة الاعتدال، والاشتغال عن ذكر الله، والنظر إلى العاملين بقطاع الإعلام قبل النظر إلى أحوال المنشدين.

خاتمة

من خلال هذه الدراسة فإننا توصلنا لأهم النتائج، وهي:

- تعريفات الأصوليين أغلبها لم تستوعب مفهوم المحكم بشكل دقيق، وإن استوعبت فكرته.
- التفاوت في تعريف المحكم لا يخرجه من كونه مشتملا على ثلاثة معان: الوضوح، والبيان، وعدم النسخ.
- البعض من أئمة الحنفية ذهبوا إلى أن التشابه هو ما استأثر الله بعلمه، أو المخالف لموجبات العقول.
- دخول بعض دلالات الألفاظ تحت جنس المحكم والمتشابه عند بعض الأصوليين لا يقتضي التضاد بين أئمة علماء الأصول.
- الاختلاف في دلالتي المحكم والمتشابه لدى الأصوليين لا يحقق اختلافا معنويا، وإنما هو لفظي وحسب.
- التفاوت في درجات المحكم ثابتا لمنهج المتكلمين، ومتعذرا لدى مسلك الأحناف.
- إن المتشابه عند الحنفية خاص بجانب العقدي دون مسائل الأحكام.

---

[1] عامر بهجت، **جزء في حكم الإيقاعات المؤثرات الموسيقية الناشئة بالأصوات الطبيعية**، 8.

[2] تم ذكره في الصفحة 14 من البحث.

[3] عامر بهجت، **جزء في حكم الإيقاعات المؤثرات الموسيقية الناشئة بالأصوات الطبيعية**، 7

- السبب الرئيس في اختلاف الأصوليين في المحكم والمتشابه نتيجته الاختلاف الحاصل بين مدرستي المتكلمين والحنفية في تقسيم دلالات الألفاظ على معانيها.
- الأحكام الشرعية لا يدخلها التشابه، وإنما مدارها التقصي والبحث من قبل أهل الاختصاص.
- المؤثرات الصوتية والإيقاعات هي ثمرة الاشتباه في عصرنا الحاضر.
- النظر إلى آراء المتخصصين في مجال برمجة الصوت زاد من وصف الاشتباه والغموض في النازلة.
- إطلاق التحريم في مسألة الغناء إقفال لذريعة الفساد، والقول به تعسف وتشديد على ما عمت به البلوى في عالم التكنولوجيا.
- إعادة النظر في مسألة الغناء وفق ما قيده بعض أهل العلم هي مفتاح الوصول إلى إحكام النازلة وإزالة الاشتباه والغموض عنها.

Zakat And Its Social-Economic Roles in The Society: Evidence from Nigeria

Idris Babatunde Adeyemi
Prof. Abdulrahman Yazici

Introduction

Islam, as both a religious and socioeconomic system is based on five main pillars. These are certain mandatory acts for Muslims to perform personally or collectively. These actions are summed up in the hadith of Jubril. One of these pillars is zakat, which means the giving of a certain portion to be distributed in alms among those who are poor and indebted. For Muslims, zakat is seen as a way of showing your faith and piety in helping people who are less well off than you. It also has the double benefit not only to help those who have little but themselves needy, it makes things more equal between the wealthy and poorer members of society.

The concept of Islamic economic systems entails not only the social welfare but also increasing religiosity and faith through implementation and understanding of “Maqasid al-shariah" (Chapra, 2006).

With respect to this paper, its concern is with Zakat. Giving zakat serves two main purposes: First, it cleanses the soul of the giver and helps bring them closer to Allah. Second, it engenders feelings of love and brotherhood toward humanity that foster the desire to collaborate in rebuilding society (Abdullah & Suhaib, 2011).

The issue with zakat isn't just about collecting it. The problem of zakat distribution. Zakat is even critical today. In the Quran, more instructions are given about sharing zakat than collecting it. But, an important issue that has been fixed until now is how zakat - a type of charity payment - goes to the ones who get it, called Asnaf (Suprayitno, 2019).

In Islam, it's okay to do any business for making money. But you can't hurt others or the environment. So, people are expected to make fair help for all humanity. Moreover, the Islamic system encourages people to create good rules to stop having a lot of money in just a few hands. Zakat is a special way to make sure that money and wealth are shared more fairly. It helps close the gap between different people in society by giving some of your own wealth to those who need it most (Adnan Khurshid, Al-Aali, Ali Soliman, & Mohamad Amin, 2014)

The purpose of this research paper is to provide a proper understanding of the way zakat is collected and distributed in society to reduce the level of the inequality gap and improve brotherhood, feelings of love, and kindness towards humanity.

The importance of this study is to identify some of the roles of zakat in finding the solution to some selected SDGs goals, with an example of Zakat and Sadaqah Foundation in Nigeria, where in 2000 with the idea to float an entity that would revive the most neglected pillar of Islam, to improve the quality of education, health, social welfare among others.

The zakat concept is available in many Islamic countries, but its nature varies, being rely on the interpretation of the Shariah law in a certain country.

The structure of this paper is as follows; Meaning, definition, and significance of zakat, Review of existing literature of the study, roles and objectives of zakat, zakat as the solutions to the problems of economic injustice, case study of zakat distribution, and recommendation and conclusions.

1.0Literature Review

Aliyu (2017) The research utilized a heuristic approach to conducting a comprehensive study titled "The Socioeconomic Impact of Zakat in an Islamic Economy on Consumption, Savings, and Investment," which analyzed macroeconomic indicators.

Suprayitno (2019) also uses the macroeconomic approach to research on how Zakat affects consumption, economic growth, and investment.

Aliyu (2017); Suprayitno (2019) both look at Zakat as a mechanism for the growth in economy. They both find that Zakat is positive and significantly related to consumption, economic growth, investment, and savings.

Bukowski (2014) also contributes to the research area titled “the social role of Zakat in Islamic Economics.” The study mainly focuses on the positive and negative aspects of Zakat implementation.

Bin-Nashwan, Abdul-Jabbar, Aziz, and Viswanathan (2020) study researched “the socio-economic model of Zakat compliance”, specifically examining how zakat system fairness, zakat morale, peer influence, and law enforcement are related to zakat compliance behavior among entrepreneurs.

Abdullah and Suhaib (2011) wrote an article, on “the impact of zakat on the social life of Muslim society”, discussed the establishment of zakat as an institution in Muslim countries for social development, and also how zakat has impacted the social life of Islamic community.

S. M. Ibrahim (2015) also in his research article, “the role of Zakat in establishing social welfare and economic sustainability” discussed the essence of institutionalization of Zakat and also elaborate on how zakat has impacted the social life of Islamic community.

Abdullah and Suhaib (2011); S. M. Ibrahim (2015) both discussed the Institutionalization of Zakat and Its impact on social development.

Johari, AF, Ab Aziz, and Ahmad (2014) wrote an article titled “the importance of Zakat Distribution and urban-rural poverty Incidence among Muallaf” discussed the dispersal of new converts in terms of urban-rural poverty involved in the allocation of Zakat. The research investigates the effectiveness of zakat distribution programs in maintaining the belief in the oneness of God (Tawheed) and faith (Iman) among Muallaf.

It is obvious from the literature review that there is an absence of literatures that discuss extensively Zakat distribution in Muslim society, except "titled the importance of Zakat Distribution and urban-rural poverty Incidence among Muallaf” (Johari et al., 2014). Nonetheless, even this article only covers the aspect of Zakat distribution to the Muallaf.

This paper aims to address a gap in the existing research. To be more precise, there is scarce literature that discusses aspects of Zakat distribution in the whole of Muslim Society.

1.1 Zakat: Meaning, Definition, And Significance

It means “that which purifies”(von Benda-Beckmann & von Benda-Beckmann, 2007). I.e. “Purification”

“Take from their wealth so that you might purify and sanctify them” [1]

Zakat serves to cleanse the giver's heart of greed and selfishness, as well as to allocate a portion of their wealth to assist those in need. Zakat is perceived as a methods of purification for worldly possessions, removing any impure or unethical means of acquisition, and is intended to be given to the community in accordance with God's wishes.

Zakat is mandatory (Fard) for all Muslim male and female who meet the criteria of Sahib-e-Nisab (i.e. possesses a specific amount of wealth). They are required to remove a set proportion of their capital or savings, including things such as agricultural product, livestock, income from commercial activities, paper money, and valuable metals like gold and silver, on an annual basis (Abdullah & Suhaib, 2011).

[1] Quran 9:103

Zakat was mentioned in the Holy Quran many times. Zakat is considered a commandment from Allah, just like the obligation of performing prayer. Allah says in the Holy Quran.

"and has blessed me wherever I might be and has enjoined upon me Prayer and Zakah (purifying alms) as long as I live"[1]

Zakat is among the fundamental pillars of the Islamic faith, along with four other practices. The Prophet Muhammad (SAW) said:

"Islam was built upon five pillars: to witness that there is no God, but Allah and that Muhammad (SAW) is His servant and messenger, performing prayer, giving Zakat, performing pilgrimage and fasting the month of Ramadhan".

Zakat is considered a pillar among the Five Pillars of Islam, which means it is a compulsory religious duty for Muslims who possess sufficient wealth to offer financial assistance to those in need. Zakat is a compulsory form of charity that is sometimes viewed as a type of tax (Hefner, 2006) The payment and disputes related to zakat have had significant significance in the history of Islam.

2.0 Roles and Objectives of Zakah

Typically, Islamic directives originate from individuals and progress toward creating an ideal society. Zakat has a similar process, where it first shapes the character of an individual and then has broader effects on society. Zakat is crafted by Islam to achieve many functions in the Muslims' life and some cases non-believers as well, a critical analysis of literatures on zakat helps to identify the various roles and objectives of Zakat.

1. Elimination of Poverty:

It acts as a preventative measure against poverty and wretchedness, Hairunnizam and Radiah (2010) used the structure by Mikami and Inoguchi (2008) A researcher who investigates how people perceive the cause and effects of political systems. According to their findings, zakat is an exceptional measure established by Islam that aims to eradicate poverty by making it a social responsibility of the wealthy.

Shirazi and Amin (2010), conducted an empirical study and found that various countries have diverse policies and approaches towards reducing poverty. However, they suggested that member nations of the Organization of Islamic Cooperation (OIC) could utilize these mechanisms (Zakah and Sadaqah) as means to eradicate poverty. Their results also indicate that 15 out of 37 societies require only a small number of resources for alleviation of poverty.

[1] Quran 19:32

Proper implementation of Zakat can significantly reduce poverty, leading to its eradication from society.

2. Promotes Human Brotherhood:

Zakat fosters a sense of unity and fraternity among people, promoting genuine brotherhood. The Quran emphasizes the importance of both prayer (Solat) and Zakat in strengthening brotherhood in Islam. The Quran says:-

"But if they repent and establish worship and pay the poor-due (Zakat), then they are your brethren in religion"[1]

3. Social Justice and Security:

It is used as social security for humanity. Zakat eliminates strife and social tension and establishes social justice. P. H. Ibrahim (2006) suggests that it plays a role in promoting social justice and strengthening the fabric of society, which can lead to political stability.

To confirm this, Allah says in the Qur'an.

"The Believer men and women are responsible for each other, and they promote justice, discourage wrongdoing, perform the five daily prayers, give zakat, and obey Allah and His Messenger. Allah will shower His mercy upon them, as He is the Almighty and the Wise" [2]

4. **Redistribution of Wealth:**

Zakat plays a role in redistributing wealth within communities and helps prevent the concentration of wealth among a small group of individuals. Hairunnizam and Radiah (2010) suggest that zakat plays a role in redistributing wealth to prevent the prevalence of inequality. P. H. Ibrahim (2006), emphasizes that zakat serves a dual purpose of not only promoting social justice but also providing resources for the poor. Zakat can also enhance the production capability of the Muslim community (Muhammad et. al 2013). This is supported by the Qur'an verse where Allah says.

"This (Wealth) may not circulate solely among the rich from among you" [3]

5. Reduce Inequality:

Zakat stops the loss of social welfare and cuts down unfairness between groups. Kusuma and Sukmana (2010), found out that the main goal of zakat is to lessen money inequality within social and economic systems. Their research involved identifying three different stages of distribution schemes from the Islamic perspective: The first stage is pre-distribution, then comes the post-distribution stage and finally there's redistribution. Their research

[1] *Quran 11:9*
[2] *Quran 9:71*
[3] *Quran 59:7*

reveals two big issues. One is to fairly share wealth and help with those who need it can lead to better chances in the economy. The other shows that there are positive signs of growth and unfairness.

6. Peace and Prosperity:

Zakat helps to promote social justice by creating a more equitable distribution of wealth among different groups in society, thereby reducing the occurrence of criminal activity and extremist behavior. The people are created with natural jealousy and envy toward one another. The act of paying zakat can eliminate the jealousy that the less privilege may feel toward the wealthy. It promotes the genuine spirit of brotherhood as advocated by Islam, by eliminating the gap between the wealthy and the poor (Abdullah and Abdulquddos 2013).

P. H. Ibrahim (2006) and Nadzri, Rahman, and Omar (2012), indicate that zakat is one of the actions that can reconcile the poor's hearts from negative emotions such as resentment and envy towards the wealthy. If the poor know that they have a fixed part of the rich person's money, they will help to keep them safe and hope for their wealth to grow.

7. Promoting self-respect:

Giving money to the poor is important for rich people. They believe it's their duty as told by God. Giving to the poor is not seen as a kind act; on the contrary, not doing this duty might lead to getting in trouble and facing Allah's anger on Judgment Day.

The act of giving Zakat is seen as a duty assigned by Allah, and therefore, those who give it should be grateful to the recipients for helping them fulfill this obligation. The Holy Quran says;

"O you who believe! Render not vain your almsgiving by reproach and injury" [1]

8. Discouraging Beggary:

Islam discourages beggary and Muslims are urged to refrain from begging. In a Hadith, narrated by Abu Huraira (RA) that the Holy Prophet said:

"Whoever begs from people to accumulate more riches, he is asking for a live coal (fire) from Hell, so let him ask for a lot or little"

[1] *Quran 2:264*

If all those who should give Zakat do it from their proper share, we won't need poor people to ask for charity. Nowadays, begging is a big problem in a lot of communities. Islam teaches the rich to help poor people. But it also says those in need shouldn't ask for help from others by putting out their hands.

2.1 Zakat as A Solution to The Problem of Economic Injustice

Zakat not only purifies the heart of the recipient from envy and hatred towards the wealthy but also promotes good feelings towards fellow Muslims. However, there are other essential aspects to consider as well. Islam places great importance on achieving economic justice. Zakat is primarily seen as a means of alleviating the hardship of the impoverished and thus plays a crucial role in redistributing income and eradicating poverty, which is the primary gauge of economic inequality. The Islamic State has to collect Zakat from all those who meet the criterion i.e. A system of Zakat is established to provide financial aid to the less fortunate, especially to widows and orphans.

There are eight kinds of recipients of Zakat (Bukowski, 2014). The complete roster of beneficiaries is as follows:

1. Al-Fuqara (the poor): People who have no properties or means of livelihood are considered poor. However, according to Hanafi jurists, the poor are defined as the ones who possess fewer assets than the number on which Zakat is payable.
2. Al-Masakin (the needy): This group refers to individuals who do not have enough resources to support themselves and meet their basic needs. This is essentially an extension of the previous category.
3. Al-‘Amilina ‘Alayha (administrators of zakat): These are individuals who are charged with the important responsibility of collecting and disbursing funds of Zakat;
4. Al-Mu’allafate-Qulubuhum (converts): the people who convert to Islam. People whose hearts are softened. Some intellectuals argue that the obligation of giving Zakat extends to poor individuals who are not Muslims as well.
5. Fir-Riqab (slave): This refers to individuals who are seeking to emancipate themselves from slavery or servitude.
6. Al-Gharimin (debtors). However, it should be noted that this only includes debt incurred for basic and permissible expenses.
7. Fi-Sabilillah (in the cause of Allah): Most Islamic scholars concur that this group can be supported for the purpose of defense and for promoting Shariah principles.

8. Ibnas-Sabil (wayfarers and travelers): This category refers to individuals who are stranded during their travels and have no means to return home, even if they are considered wealthy in other circumstances.

Zakat is thought to help both the one getting it and the person giving it, acting as way for giver's heart to be clean of wanting too much stuff or cash. This makes them care more about people not so privilege.

The proper allocation of the Zakat fund, as stated in the Quran, ensures fair distribution and transfer of wealth from wealthy individuals to those who are less fortunate. Zakat's ability to increase the money supply has a significant impact, as it leads to an increase in demand for products and services, increasing their supply; Zakat has the potential to alleviate debt as well. Giving Zakat is a way of acknowledging that all riches belong to Allah and emphasizes His fair judgment. When Zakat is given to the poor, it helps to decrease poverty and enhance the overall welfare of society (Ammani, Abba, & Dandago, 2014).

3.0 Research Methodology

The research is a comprehensive reappraisal of the literature on Zakat as well as its relation to social responsibility. This process includes a thorough and minute investigation to find the most important studies and reports. The aim is to put this disparate information together in a coherent conceptual framework that will provide the foundation for subsequent analysis.

In this study, qualitative data mainly consists of research papers and reports drawn from a few different Zakat organizations. These materials are important in revealing insights about the possible benefits of Zakat, its complex socio-economic functions and distribution patterns within a country.

The analysis of the data collected follows a thematic approach. This involves finding recurring trends and themes within the piled-up data. These results are then reconciled with what was to be studied originally. The analysis tries to break up the many dimensions and implications of Zakat in terms of social responsibility within this studied locale, while categorizing and synthesizing these sometimes-conflicting themes.

4.0 Zakat Distribution in Nigeria

In Nigeria, Zakat was not institutionalized by the state i.e. not collected and distributed by the government. Rather, the Nigerian government collected taxes from an individual, companies, etc. A limited number of Nigerian states with a Muslim majority have established Zakat institutions, including Kano, Zamfara, Sokoto, and Bauchi, which have established agencies for the

collection and disbursement of Zakat (Abdullahi, 2022). Private institutions such as mosques and Islamic centers often collect Zakat in states where there are no well-functioning Zakat institutions, despite the lack of support from state governments. Some of the organized non-governmental Islamic organizations that collect and disburse Zakat in Nigeria include , Islamic Forum Lagos, Zakat and Sadaqat Foundation Lagos, Al-Habibiyyah Islamic Society Abuja, and Jama'atul Izalatul Bidi'ah Wa'iqamatul Sunnah in Jos (Abdullahi, 2022).

In the absence of the many zakat institutionalized bodies in the country, some of the affluent people distribute their zakat by themselves.

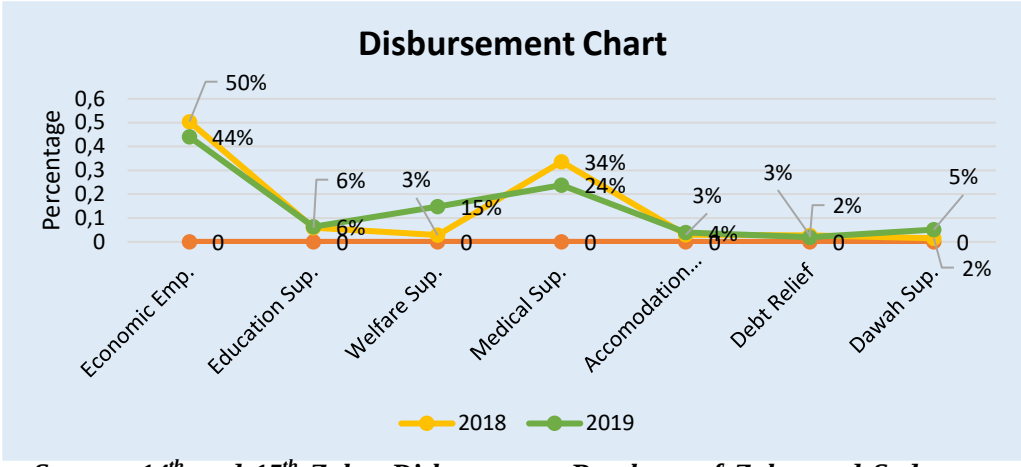
Our focus in this research paper is the Zakat and Sadaqat Foundation (ZSF) in Lagos. In the year 2000, the idea to establish an organization that would revive the neglected pillar of Islam led to the birth of this entity, which was incorporated in Nigeria in 2002 and currently has eight branches across various states in the country. The mission of ZSF is to assist in eliminating the wealth gap between the wealthy and the less privilege, to provide support and make a positive impact on people's lives, and to contribute to the improvement of society as a whole [1].

ZSF's goals are to reduce inequality between the rich and the poor, promote social responsibility among Muslims, uphold the importance of Zakat in Islam, establish a trustworthy system for distributing Zakat, ensure that wealth is distributed evenly to support those in need and foster positive relationships with similar organizations locally and internationally. They provide various services, including evaluating, collecting, and distributing Zakat, providing economic support for empowerment, educational and medical support, determining and distributing inheritance, and more.

In this research article, we are going to analyze the disbursement of the organization in the years 2018 and 2019 as released in their 14th and 15th Zakat Distribution Brochure to the various part of the country to fulfill their core objectives.

[1] https://zakatandsadaqat.org.ng/

Fig 1.0. ZSF disbursement for the years 2018 and 2019.



Source: 14th and 15th Zakat Disbursement Brochure of Zakat and Sadat Foundation

ZSF collected a total amount of NGN142, 938,905.00 and NGN 167,374,712.00 in 2018 and 2019 respectively. Fig 1.0 shows the disbursement of the total amount by ZSF for the years 2018 and 2019 among different sectors across 21 out of 36 states in the country. These funds were allocated to various sectors, including education, healthcare, welfare support, economic empowerment, and other essential services. We see that the disbursement differs significantly on some services between 2018 and 2019 such as welfare support, and medical support.

ZSF aims to enhance the standard of living and eradicate poverty by allocating a greater proportion of funds collected from affluent individuals toward economic empowerment. This includes the provision of equipment such as tailoring machines, generators, and hairdressing tools for entrepreneurs, as well as capital for small-scale businesses and those with promising business ideas. Additionally, ZSF seeks to discourage begging and promote brotherhood, peace, prosperity, and social security.

Upon comparing the disbursement patterns between 2018 and 2019, notable differences emerge. In particular, the amounts apportioned towards welfare support and medical care vary greatly. We need to study the changes underlying these shifts in light of such factors as changing patterns of funding here at ZSF and changes over time in socio-economic conditions, needs, interests.

There were several factors that may have led to the changes in disbursement seen between 2018 and 2019. These include:

Socio-economic Trends: Distribution of funds among different fields may all be influenced by changes in the public's living standards, unemployment rates and other social economic indicators. Examining these trends can provide some insights into the different patterns of disbursements.

Regional Disparity: Since ZSF works in a territory of 21 states, it is essential to look at the regional differences with respect to various socio-economic development conditions, population density and special needs. These differences may explain why there are different disbursement patterns in various sectors across the states.

Stakeholder Input: Local communities, stakeholders and beneficiaries participation in decision-making can influence the allocation of resources. Understanding how others see things and their feedback can be a guide to changes in disbursement.

In addition to its working for the achievement of its goals, ZSF also works to improve the quality of life for the needy people. The medical support program of ZSF provides financial assistance for surgeries or essential medications to qualified low-income patients. In fact, more than 30 percent of the total collected amount goes towards offering such patients free treatments.

Analyzing the changes in disbursement by ZSF is important for measuring the impact of its efforts and identifying areas for improvement. These analysis findings can provide inputs for strategic decision making, including adjusting the distribution of resources (funds), entering into discussions on cooperative efforts with other organizations and improving quality control by ZSF in its service delivery. Also, this analysis can provide a reference for future research and policy discussions on how to best allocate monies for social welfare as well as humanitarian assistance.

However, in the allocation of funds by ZSF for 2018 and 2019 (see Figure 1.0), there are some notable differences between various sectors. Understanding the reasons for these differences is necessary to maximize ZSF's efforts and realize efficiency in using resources. Based on an analysis of socio-economic trends, regional disparities and stakeholder feedback, results presented here are useful in understanding the flow patterns for ZSF disbursements. They provide a foundation upon which informed decisions can be made as well as suggestions with regard to future refinements.

Conclusion and Recommendation

In my opinion, the institutionalization and proper management of Zakat should be a top priority. Ideally, this responsibility should be taken up by the

Islamic State. However, in the absence of an Islamic state, Muslim organizations can step in and fulfill this role.

For example, in Nigeria the Zakat and Sadaqat Foundation takes up this responsibility for zakat collection. If other organizations of Muslims take on a similar task it would have a major effect not only within Muslim society, improving many aspects of economic legislation; but also reducing inequality between rich and poor which can easily lead to social instability if allowed expression through unbridled democracies or revolutionary.

Islam is based on the fundamental principles of justice, fairness and equity. Zakat is an important part of modern public finance in this regard. It provides social security, narrows the wealth gap, reduces poverty and alleviates mass suffering. Above all matters of employment is a prerequisite for providing socio-economic infrastructure or public goods to people in needy circumstances. In addition, Zakat promotes social harmony and cohesion within society.

Electronic and print media can be a strong lever in promoting understanding about Zakat and its role in society. Furthermore, Muslim scholars and khateebs (religious preachers) can also play a role in disseminating this message. so by working together they can express Zakat's social, moral and economic significance as well as its spiritual meaning. They will thus encourage people to fulfill their duty toward Zakat.

Briefly, Zakat is an integral part of a properly functioning Islamic economy and it's not just the religious duty of giving money to those less fortunate than oneself or even some kind of tax on wealth. It plays a huge role in the socioeconomic well-being of society. On one hand, it directly affects resource allocation; on another, stabilizes economic fluctuations and helps achieve distributive justice and social security.

The efficient distribution of Zakat can help overcome the problems facing us today. Thus paper calls for the establishment of more zakat institutions and rejuvenation of existing ones in all Muslim-inhabited areas across the globe. Finally, popular awareness campaigns together with full disclosure of the operations carried out by Zakat institutions should be encouraged to actively involve larger portions of society. Likewise, efforts would have to concern themselves more closely and seriously about how best funds received as Zakat could in turn benefit mankind.

References

Abdullah, M., & Suhaib, A. Q. (2011). The impact of zakat on the social life of Muslim society. *pakistan Journal of islamic research, 8*(1), 85-91.

Abdullahi, S. I. (2022). Zakat and Poverty Alleviation in Nigeria: an analytical-longitudinal study. *Available at SSRN 4064720*.

Adnan Khurshid, M., Al-Aali, A., Ali Soliman, A., & Mohamad Amin, S. (2014). Developing an Islamic corporate social responsibility model (ICSR). *Competitiveness Review, 24*(4), 258-274.

Aliyu, S. U. (2017). A Treatise on Socioeconomic Roles of Zakah, Munich Personal RePEc Archive (MPRA) Paper No. 81155, posted 6 September 2017 15: 51 UTC. In.

Ammani, S. A., Abba, S. A., & Dandago, K. I. (2014). Zakah on employment income in Muslim majority states of Nigeria: Any cause for alarm? *Procedia-Social and Behavioral Sciences, 164*, 305-314.

Bin-Nashwan, S. A., Abdul-Jabbar, H., Aziz, S. A., & Viswanathan, K. K. (2020). A socio-economic model of Zakah compliance. *International Journal of Sociology and Social Policy*.

Bukowski, A. (2014). The social role of alms (zakat) in Islamic economies. *Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym, 17*(4), 123-131.

Chapra, U. (2006). Global Economic Challenges and Islam. *Policy Perspectives*, 19-41.

Hairunnizam, W., & Radiah, A. K. (2010). *Localization of Malaysian Za at Distribution: Perceptions of Amil and Za at Recipients.* Paper presented at the Seventh International Conference–The Tawhidi Epistemology: Za at and Waqf Economy, Bangi.

Hefner, R. W. (2006). Islamic economics and global capitalism. *Society, 44*(1), 16-22.

Ibrahim, P. H. (2006). *The economic role of zakat in reducing income inequality and poverty in Selangor*. Universiti Putra Malaysia,

Ibrahim, S. M. (2015). The role of zakat in establishing social welfare and economic sustainability. *International Journal of Management and Commerce Innovations, 3*(1), 437-441.

Johari, F., AF, M. A., Ab Aziz, M. R., & Ahmad, N. (2014). The importance of zakat distribution and urban-rural poverty incidence among Muallaf (new convert). *Asian Social Science*.

Kusuma, D. B. W., & Sukmana, R. (2010). The power of zakah in poverty alleviation. *Makalah dipresentasikan di Konfrensi Internasional ketujuh Zakat dan Waqf Economy di Bangi*.

Mikami, S., & Inoguchi, T. (2008). Legitimacy and effectiveness in Thailand, 2003–2007: perceived quality of governance and its consequences on political beliefs. *International Relations of the Asia-Pacific, 8*(3), 279-302.
Nadzri, F. A. A., Rahman, A., & Omar, N. (2012). Zakat and poverty alleviation: Roles of zakat institutions in Malaysia. *International Journal of Arts and Commerce, 1*(7), 61-72.
Shirazi, N. S., & Amin, F. (2010). Prospects of poverty elimination through potential zakat collection in OIC-member countries: reappraised. *Journal of Islamic Economics, Banking, and Finance, 6*(3).
Suprayitno, E. (2019). *Zakat and SDGs: The impact of zakat on economic growth, consumption and investment in Malaysia.* Paper presented at the 2018 International Conference on Islamic Economics and Business (ICONIES 2018).
von Benda-Beckmann, F., & von Benda-Beckmann, K. (2007). *Social security between past and future: Ambonese networks of care and support* (Vol. 13): LIT Verlag Münster.

Asset-Backed and Asset-Based Sukuk

Nazlı KOL
Dr. Ömer Faruk TEKDOĞAN

1. Introduction

Islamic finance, as an important and effective part of Islamic economy, derives its source from Shariah and basically based on profit-loss sharing and an interest-free mechanism. In this sense, sukuk is one of the important capital market instruments in the field of Islamic finance. Although the term sukuk has been in use since the classical period of Islam, the current form of sukuk has only been in the world's consciousness since 2002[1] and its issuances reached USD$182,71 billion in 2022[2].

Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) determined some rules regarding sukuk and defined as undivided and common shares in the ownership of tangible assets, usufruct and services. Accordingly, sukuk must be backed by real assets. They must signify co-ownership of productive resources, services or investment activities.

Ultimately, sukuk are categorized into “trade based” and “participation based”[3]. It depends on whether they are issued to raise fund for trade or investment. However, after some default cases in sukuk market in 2008 due to the global financial crisis, a new classification entered the sukuk discourse, which are “asset-backed” and “asset-based” Sukuk. While asset-backed sukuk are based on a true sale transaction with the securitization of underlying assets and reflect a profit-loss sharing, asset-backed sukuk are the process of securitization of receivables and reflect a kind of contractual debt obligations. This is notable as it is the first time any sukuk has defaulted in modern history. On the other hand, while most defaults occurred in asset-based sukuk, which often carry a common debt instrument structure, there was no event of default in any of the asset-backed sukuk because they had a profit-loss sharing structure rather than a debt structure.

[1] Ahmed Abdirahman Herzi, "A comparative study of asset based and asset backed Sukuk from the Shariah compliance perspective", *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research* 2016), 25.
[2] *IIFM Sukuk Report* 2023), 29.
[3] Abdul Karim Abdullah, "Asset-backed vs asset-based sukuk", *Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia* 2012), 751.

Apart from these default cases, due to the similarity of asset-based sukuk to the traditional debt structure, an important debate has begun regarding whether this new classification of sukuk complies with sharia. In addition, their features cause the sukuk to be called 'Islamic Bond', by reminding of interest-based debt structure that is clearly forbidden in Islamic finance.

In the literature, there are many studies address the differences between two types of sukuk or their compliance with Shariah rules. With a broader perspective, this paper aims to draw attention to the place of the issue in Islamic philosophy beyond its compliance with formal conditions. Thus, it contributes to the realization of the objectives of Shariah in the fields of finance society in general, by increasing people's awareness.

For that purpose, the following of the study is organized as five parts. In the second chapter, related studies are outlined. In the third chapter, the emergence of this differentiation is explained. The differences between asset-backed and asset-based sukuk are mentioned in the fourth chapter. Then, what is Shariah view of the issue is addressed in the five chapter. Finally, the sixth chapter offers the conclusion.

2. Literature Review

While there has been a great increase in Sukuk issuance since the first issuance, there are also questions as to whether these Sukuk issuances are Shariah compliant. In this sense, there are several studies in the literature on this issue[1].

Zolfaghari examines Sukuk in comparison with other securities of various aspects in his study and points out asset-backed Sukuk is more like shares and asset-based Sukuk is more like bonds. On the other hand, while second type of Sukuk does not match to draft standards of Sukuk that we can observe in asset-backed Sukuk, today it has become increasingly popular both because sukuk issuers want to raise fund without having to sell their assets and investors want to make a profit without taking on risk.[2]

Radzi mentions that sukuk structures have changed in line with the preferences of market participants, from asset-backed to asset-based to asset-

[1] Abdullah, "Asset-backed vs asset-based sukuk", ; Essia Ries Ahmed vd., "Asset-based and asset-backed Sukuk: structure and legitimacy", *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 21 (2019), ; Herzi, "A comparative study of asset based and asset backed Sukuk from the Shariah compliance perspective", 25-34.

[2] Pegah Zolfaghari, "An Introduction to Islamic Securities (sukuk)", 2017), 1-25.

light and blended-assets, mostly due to the insufficient of underlying assets as well as Shariah solutions offered by Shariah advisers.[1]

Herzi, analyzing and demonstrating Shariah compliance of asset-backed and asset-backed sukuk structures from a sharia perspective, states that asset-based sukuk structure is more compatible with Sharia than asset-based sukuk in terms of form and content, and emphasizes that the sukuk structure that dominated the market until 2014 was asset-based sukuk due to the legal framework, market demand and sharia.[2]

Ahmet et al., reveal, by using the Partial Least Squares (PLS) analyses method, that asset-based Sukuk differs from asset-based Sukuk in terms of legitimacy and the asset-backed Sukuk has a greater impact with regards to legitimacy than asset-based Sukuk.[3]

3. The Emergence of Sukuk Differentiation into Asset-Backed and Asset-Based Sukuk

The term sukuk has been in use since the classical period of Islam. In the 7th century, the Umayyad government used certificates of goods or "sakk al-bada'i" (groceries) to pay the salaries of government officials [4]. In modern history, the first sukuk were issued by Shell in 1990 for a total of $30 million, following the approval of the Sukuk structure by the Organization of the Islamic Conference in 1988[5] . However, it was not until the year 2001 that the sukuk market became important as an Islamic financial instrument for the raising of funds for long-term projects. At that year, Bahrain government release the first international sukuk, based on ijarah. After 2001, the Malaysian sukuk issuances were outstanding in term of integrating the ijarah sukuk with conventional bond in 2002[6]. Sukuk issuance, which continued to grow, declined significantly in 2007 with the announcement of Sheikh Taqi Usmani. Accordingly, 85% of Gulf Sukuk structures, which mostly are Mudarabah and musharakah and partly ijarah structure, are non-Sharia-compliant. After this

[1] Rafisah Mat Radzi, "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them", *Journal of Islamic Banking and Finance* 6/1 (2018), 16-28.
[2] Herzi, "A comparative study of asset based and asset backed Sukuk from the Shariah compliance perspective", 25-34.
[3] Ahmed vd., "Asset-based and asset-backed Sukuk: structure and legitimacy", 1248-1262.
[4] Radzi, "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them", 18.
[5] Sajjad Zaheer, *Financial Intermediation and Monetary Transmission Through Conventional and Islamic Channels* Universiteit van Amsterdam [Host], 2013), 91.
[6] Radzi, "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them", 18.

announcement, ijarah sukuk gained popularity. On the other hand, there are also some problems related to ijarah sukuk structure since the investors do not always have sufficient tangible assets.

To understand how the differentiation between the asset-backed and asset-based sukuk emerges and also whether these sukuk structures are Shariah-compliant, it is useful to know the related features in sale contract and key conditions in sukuk issuance.

From the Shariah rules of "tamkin wa takhliyah", the buyer as owner must have full access to the object of sale without any impediments; and thus, sukuk holders should be able to deal freely with the underlying asset as they are the owners of the asset (Uddin et all., 2015). This rule forms the basis for the distinction between two types of sukuk.

As for key conditions in particularly related to these types sukuk issuances, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) released Standard 17th with the name of *"Investment Sukuk"*[1].

In this Standard, sukuk is introduced as investment Sukuk and defines as *"certificates of equal value representing undivided shares in ownership of tangible assets, usufruct and services or (in the ownership of) the assets of particular projects or special investment activity."*

It can be clearly seen in this definition that the underlying asset of Sukuk must represent tangible assets, usufruct, services, special projects or investment activities. These assets have a different meaning compared to conventional financial instruments.

Generally, the term "asset" in the context of bond issues, including tangible and intangible assets, refers to outstanding claims or cash serving to support and guarantee the issuance of such bonds. However, the term "asset" in the context of the issuance of sukuk (asset-backed sukuk) indicates that tangible assets are converted into this type of security, which is owned by the sukuk holders, but is not considered as collateral for the principal and the resulting gains.

Apart from the requirement of underlying asset, there are other rules in context of these types of sukuk issuances in the Standarts. Firstly, the owners of these certificates share the return and bear the losses in proportion to the certificates held by them, as stated in the subscription prospectus. Secondly, there should not be any statement about the issuer of the certificate accepts the liability to compensate the owner of the certificate up to the nominal value of the certificate and that he guarantees a fixed percentage of profit. Finally, the

[1] AAOIFI *Shari'ah Standarts* (Manama: Kabul 2015, 467-488.

prospectus should be prepared in a way that avoids ambiguity. For instance, it must include all contractual conditions, adequate statements about the participants in the issue, their legal position and rights as well as obligations or must state that each owner of a certificate participates in the profit and bears a loss in proportion to the financial value represented by his certificates.

In the early development of Sukuk, in addition to the requirement for a true sale of the underlying assets to the Sukuk holders, there was a requirement for 100% tangible assets to be completely secured for the benefit of the investors, however, as of 2002, Malaysia government changed this trend due to some legal obstacles[1]. Accordingly, due to the unsecured international bonds of Malaysian government and to avoid a negative pledge, it was determined that sukuk could be based on beneficial ownership of assets instead of real sale transaction. This solution resulted from the decision of the Fiqh Academy of the Organization of Islamic Cooperation that both the legal and beneficial owner are recognized from the Sharia perspective and following stages, the majority of sukuk issued in Malaysia are asset-based[2].

This US$ 600 million ijarah sukuk issued by the government was considered the first "asset-based sukuk" in the market[3]. By incorporating income and capital guarantees into the sukuk structure, asset-based sukuk have been given a debt-like structure. The income guarantee was involved into the sukuk structures by requiring issuers to pay investors a specified number of "dividends" on specific dates. The dividends are calculated as a percentage of the total amount "invested" rather than as a percentage of total profits, similar to the way interest payments are determined as a percentage of the total amount of a given loan [4].

There are other reasons besides avoiding a negative pledge. Insufficient physical assets cause the originator to issue asset-based sukuk. Legal obstacles regarding the asset transfer are also directed issuer to asset-based sukuk issuances. Beyond these technical issues, another important reason is the individual choices to this type of sukuk in the market.

Sukuk issuers want to raise fund without having to sell their assets and investors want to make a profit without taking on risk. For that reason, the

[1] Radzi, "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them", 19-20.
[2] Md Akther Uddin vd., "A critical analysis of Islamic bond: A case study on Sunway Treasury Sukuk", 2015), 20.
[3] Radzi, "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them", 20.
[4] Radzi, "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them", 21.

market used common law instead of the Shariah concept of sale. According to common law, a sale which falls short of a true sale will be treated as a valid sale, without the need to transfer legal title to the assets[1]. Combining these preferences with the other boundaries like absence of an actual sale of the underlying assets or the legal issues, the new class of sukuk, called asset-backed and asset-based sukuk, has gained popularity.

4. Differences Between Asset-Backed and Asset-Based Sukuk

Asset-backed sukuk can be defined as Islamic security issued in accordance with a securitization process. This process is the most important feature of asset-backed sukuk.

In this structure, there is a true sale transaction. A true sale transaction refers that the asset is separated from the originator's book. Thus, in the event of default and liquidation, these assets will not be added to the assets of the originator. In addition, due to this reason, underlying asset plays active role as a collateral in this case and sukuk holders only have recourse to asset. The buyers of sukuk do not have recourse to the originator if there is a default event or payments are less than usual. Moreover, redemption for sukuk holders is at open market value, which could be zero.

In the first step, when the originator decides to raise funds by issuing sukuk, it is imperative to find a special purpose vehicle (SPV). This foundation acts on behalf of originator until sukuk issuances and the transferring the assets to sukuk holders. After, the originator sells the underlying assets to SPV, and the legal ownership of the assets transfer to SPV. In this way, all the risks and rewards of ownership pass to the SPV.

In the second step, SPV that holds these assets issues the sukuk backed by them. SPV is in turn an explicit trustee of the investors/sukuk holders while the sukuk holders are owners of the underlying asset. The SPV also handles the receipt and distribution of profits among the Sukuk holders in accordance with the principle. This means that the underlying asset of the sukuk or business venture is granted to the investors. After this stage, sukuk holders are responsible for risk in line with their shares and they receive a return on investment based on the performance of the underlying asset. So, periodic rentals are generated directly by these assets and profits are not fixed in advance.

[1] Zolfaghari, "An Introduction to Islamic Securities (sukuk)", 11.

Besides, it is important to note that the profit and principal payments are not guaranteed. If the sukuk assets are impaired or returns of sukuk are not generated, sukuk holders will bear any losses.

Because of these features, asset-backed sukuk are closer to equity than debt structure and comply with Shariah regulations, mentioned the previous chapter.

On the other hand, the asset-based sukuk structure is a securitization of receivable and there is no real sale transaction. They are not intended to be a representation or demonstration of any particular asset. This is the main difference from the asset-backed sukuk. This means that the legal ownership of the asset is the originator, not the sukuk holders. Only beneficial ownership of the underlying assets belongs to the sukuk holders.

Beneficial ownership is a legal term in which although legal ownership of the property belongs to another person, certain property rights like its usage and possession, belong to one person. The owner of funds held by a nominee bank or for stocks held in the name of brokerage firm is an example of beneficial ownership[1]. Thus, the issuer purchases the underlying assets and then invest, trade or lease them on behalf of the investors.[2]

Asset-based sukuk most often takes the form of a sale and lease back to the originator and is embedded with a binding commitment, stemming from common law, from the originator to repurchase the underlying assets at the end of the term. It is therefore important for the holder of a sukuk to know whether the issuer has a good credit rating rather than the underlying asset.

In this structure, the feature of transferring only beneficial ownership is also important in the event of default and liquidation since the underlying assets are not used as collateral. These assets remain on the balance sheet of the originator after the issuance of the sukuk. As a result, investors have no recourse to the assets and the sukuk holders only have recourse to the originator.

In the asset-based sukuk structure, the issuers must guarantee the fixed income, interest and principal to the sukuk holders through their tangible or intangible assets, and there is no requirement that they are based on a specific asset. Actually, they are replicas of conventional bonds; they have the same risk, the risk of default. Because of these features, asset-based sukuk are closer to debt structure and clearly contradict to Shariah rules abovementioned.

[1] Uddin vd., "A critical analysis of Islamic bond: A case study on Sunway Treasury Sukuk", 18.

[2] Zolfaghari, "An Introduction to Islamic Securities (sukuk)", 8.

5. Shariah Perspective in Asset-Backed and Asset-Based Sukuk Issuances

Shariah issues related to asset-based sukuk can be categorized as the conflict between legal documents and sharia necessities, that Sukuk holders do not have the right to sell the underlying asset, the usage of wa'ad and independence of the SPV[1].

From a Sharia perspective, taking risks and sharing profits and losses are conditions for gaining permissible profits in Islam. All financial instruments must meet not only formal but also substantive compliance to be labeled as sharia-compliant securities. In this sense, the underlying asset must belong to the sukuk holders. However, in the asset-based structure, there is no legal documents indicating that sukuk holders own the assets. As a result of not being a true sale transaction, they do not have the right to sell the underlying asset. This situation is contrary to the principle of justice (A'dalah) in Islam, as it can cause the aggrievement of sukuk holders in default cases[2]. In addition, although the independency of SPV is a requirement according to Shariah perspective, the SPV is not an independent foundation and seen as a credit-linked to the originator because there is no real sale transaction.

The unconditional commitment to purchase (wa'ad) in the asset-based structure makes sukuk that must be based on a profit or loss sharing structure resemble a debt instrument, which is clearly against the basic philosophy of Islamic finance.

Apart from Shariah particular rules about these sukuk issuances, it should be addressed with a broader Islamic perspective. Because Islamic finance as an important part of the Islamic economy is essentially based on the rules of Sharia.

Shariah derives its source from the Quran and the Sunnah and, in the widest sense, is a system of life which regulates not only individual worship but also encompasses economic and social activities.

The basic aim of Sharia is to ensure the well-being of people in this world and in the Hereafter, or to relieve them of hardship[3].

All the rules and prohibitions in the religion of Islam ensure the protection and preservation of religion, life, family unit, property, intellect and honor of individuals. Furthermore, they also aim to achieve the establishment

[1] Herzi, "A comparative study of asset based and asset backed Sukuk from the Shariah compliance perspective", 28.

[2] Herzi, "A comparative study of asset based and asset backed Sukuk from the Shariah compliance perspective", 28.

[3] Muhammed Ayub, *Understanding Islamic Finance* (England: John Wiley & Sons Ltd., 2007), 41.

of justice and equity in society, the promotion of social security, mutual help and solidarity, particularly to help the poor and the needy in meeting their basic needs, the maintenance of peace and security, the promotion of cooperation in matters of goodness and prohibition of evil deeds and actions and the promotion of supreme universal moral values and all actions necessary for the preservation and authority of nature were identified as secondary objectives[1] .

For these purposes, Islamic finance is basically based on the principle of excluding interest which is defined as 'riba' from all transactions. As it is fixed in various verses of the Quran (2; 275-279) and the words of our Prophet, interest, which disrupts social justice and causes income inequality, is prohibited in Islam in all its forms. In addition, the religion of Islam prohibits all kinds of economic activities that will cause unfair earnings, exploitation and injustice and considers it appropriate for every person in the world to receive a fair and equitable income. In this context, interest practices increase the income gap between individuals by causing capital to be concentrated in the hands of a few people and cause unfair earnings, exploitation, injustice, social unrest and turmoil.

There are some other situations that should be avoided in financial activities apart from interest. One of them is gharar and refers to the uncertainty or hazard caused by lack of clarity regarding the subject matter or the price in a contract or exchange. It prevents a fair financial transaction, usually leads to dissatisfaction of the parties and cause harm or conflicts between them due to this ambiguity. Such a situation would hinder the realization of the objectives of sharia. Similarly, games of chance or gambling is also banned due to causing grievance to one of the parties and its harmful impacts on society.

With this ethical background and especially prohibiting Riba direct financial activity in an Islamic economy towards asset-backed transactions[2]. That is, all financial transactions should represent real transactions or sales. Additionally, the assumption of the business risk is a prerequisite for the entitlement to a profit over and above the capital in Islamic religion. This implies that if one wants to make a profit on one's investment, one has to bear losses, if any. Profit must be realized by sharing the risk and reward of ownership.

On the other hand, it is crucial to state the role of money in Islamic economics teaching to understand the problems in sukuk issuances. This is

[1] Ayub, *Understanding Islamic Finance*, 24.
[2] Ayub, *Understanding Islamic Finance*, 73.

totally different from that in conventional economics. The conventional view of money is that it is a commodity for sale, purchase or rent, with a profit or rent payable by one of the parties, regardless of the use or role of the money loaned in the hands of the loaner.

On the other hand, Islamic finance does not allow money to be made with money. In this regard, since money itself is not considered as capital and has no intrinsic value within Islam, no return can be obtained from money alone. Money should be seen as a medium of exchange and used for basic needs like food, clothing and housing[1]. Afterall, investment in Islamic finance does not consist of a financial or monetary transaction in which the transfer of funds is the only activity; it is only considered if it is part of the real activity or is itself a real activity.

In fact, all these regulations are interrelated with each other, and they complement each other to ensure justice and peace in society by preventing one of the parties to the transaction from suffering.

In terms of the capital markets, Islamic securities must be financed or produced with real assets, like asset-backed sukuk, and not with financial securities. As a result, the Shariah prohibition on the use of money as a source of profit necessitates the existence of an underlying tangible asset. In this sense, it is seen that the asset-based sukuk is clearly contradict with the spirit of Shariah, while asset-backed sukuk fully in accordance with.

To prevalent the sharia-compliant structure, which is asset-backed sukuk, regulations that eliminate legal obstacles are necessary in Muslim countries. Yet, beyond that, it is imperative to give importance to educating people and increase their awareness to act according to the spirit of Islam and to show the necessary sensitivity in financial transactions.

6. Conclusion

Sukuk issuances as an important part of Islamic finance have reached a significant potential in both Muslim and non-Muslim countries since the first issuance date until today.

Especially after the 2008 global mortgage crisis, asset-backed and asset-based sukuk structures emerged, and on the other hand, discussions about whether it was compatible with sharia came to the fore.

When examined closely, asset-based sukuk structure is similar to conventional interest-based debt structure and clearly contrary to the AAOIFI standard. Furthermore, they also do not comply with the spirit of sharia which

[1] Radzi, "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them", 17.

aims to eliminate interest and ambiguity and all unjust treatment in all financial activities and thus ensure the justice and harmony in society.

As for asset-backed sukuk, they are totally aligned with both the formal rules and the spirit of Shariah, as it is based on the understanding of risk taking and sharing of profits and losses. In addition, to promote this type of structure, it is important to educate people and increase their awareness.

References

Herzi, Ahmed Abdirahman. "A comparative study of asset based and asset backed Sukuk from the Shariah compliance perspective". *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research* (2016), 25-34.

IIFM Sukuk Report. 2023. https://www.iifm.net/sukuk-reports

Abdullah, Abdul Karim. "Asset-backed vs asset-based sukuk". *Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia* (2012), 751-754.

Ahmed, Essia Ries, Ramyar Rzgar Ahmed, Fathyah Hashim - Md Aminul Islam. "Asset-based and asset-backed Sukuk: structure and legitimacy". *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 21 (2019), 1248-1262.

Zolfaghari, Pegah. "An Introduction to Islamic Securities (sukuk)". (2017), 1-25.

Radzi, Rafisah Mat. "Evolution In the Sukuk (Islamic Bonds) Structure: How Do Market Demands And Shariah (Islamic Law) Solutions Shape Them". *Journal of Islamic Banking and Finance* 6/1 (2018), 16-28.

Zaheer, Sajjad. *Financial Intermediation and Monetary Transmission Through Conventional and Islamic Channels*. Universiteit van Amsterdam [Host], 2013.

AAOIFI. *Shari'ah Standarts*. Manama: Kabul 2015,

Uddin, Md Akther, Yousuf Sultan, Mosharrof Hosen - Nazim Ullah. "A critical analysis of Islamic bond: A case study on Sunway Treasury Sukuk". (2015), 1-49.

Ayub, Muhammed. *Understanding Islamic Finance*. England: John Wiley & Sons Ltd., 2007.

Hassanain, Khalifa M. "Islamic Financial and Capital Markets". *Islamic research and Training Institute* (2016), 1-49.

Assessment of the Emerging Islamic Banking Experience in Ethiopia

Fahmi Hussein ABDULKADIR
Assoc. Prof Dr. Adnan OWEIDA

Introduction

Banks are one of the significant institutions for the financial stability and economic wellness of a country. They act as intermediaries in the financial sector by transferring funds between the surplus and deficit units, collecting money from the depositors, and passing it to the borrowers. On the other hand, they generate profit from the services that they provide to their customers by using different kinds of products and services.

Islamic banking is a financial system that supposed to adhere to the precepts of Islamic economics and Shariah law. This law specifically forbids the charging and receiving of interest. In broad terms, it also forbids trade with financial risk, which is regarded as a kind of gambling. Additionally, it forbids funding companies deemed impermissible, such as those that market pork or liquor (Moghul et al., 2006). The history of Islamic finance goes back to the time of the prophet PBUH. The primary business of the Prophet PBUH was trade, which involved both buying and selling dealings. The Prophet PBUH made a lot of these business transactions at the start of his prophecy and during his journey to Medina, and he also completed numerous commercial transactions during his stay in Medina. (Swadjaja et al., 2023). Moreover, the fuqaha' typically draws emphasis to the Prophet PBUH's venture into Mudarabah with Khadijah, which began over fifteen years before the commencement of the revelation, when debating the validity of Mudarabah. Additionally, they discuss the widespread Mudarabah customs in the culture of the Makkah community (Khan & Kahf, 1992).

Islamic Banking is a new phenomenon in Ethiopia, especially the Fully Fledged Banking (FFIB) scheme. The industry only started operating in 2013 in the country through windows schemes offered by conventional banks then after the declaration made by the current prime minister in 2019 and proclamation No 1159/2019 of the NBE that allowed the launching of FFIBs some new banks started to get the license to provide Islamic banking products and services. Currently, to the knowledge of the researcher, there are four newly established FFIBs throughout the country namely (ZamZam Bank),

Hijra Bank, Shabelle Bank, and (Rammis Bank) that offer Shariah-based financial products and services.

This study aims to analyze the emerging Islamic banking experience in Ethiopia by emphasizing the newly established Islamic Banks (NEIB) that operate in a fully-fledged manner.

Literature Review

The literature on Islamic finance in Ethiopia is quite limited. The reason for this scarcity is that the Islamic financial sector in the nation is still in its early stages of development. Recognizing this information gap, our aim in the subsequent discussion is to shed light on some of the existing literature reviews about Islamic finance both in the region and at the global level.

(Azouzi & Echchabi, 2013) studied the link between Islamic financing and Kuwait's economic expansion as measured by GDP growth and commerce. The results of the paper revealed that there is no long-term link between Islamic financing and economic expansion, although it was shown that overall Islamic financing was caused by commerce progress in the near term. The paper also offered regulators and experts ideas for potential actions to take so to best utilize the economic expansion and Islamic finance enhancement for the entire advancement of the economy of Kuwait.

(Karbhari et al., 2004) explored the biggest issues and prospects confronting Islamic banking in. The study findings revealed that there are many issues with Islamic banking, which are likely the causes of the lack of Islamic banks in the UK. In addition to legislation not supporting Islamic banking, the institution has also failed to conform to regulation, which is why there are no real Islamic banks. Lack of cooperation among the Muslim society, a staffing shortage, and lack of consensus among the scholars are a few other problems the system faces. (Ali et al., 2010) looked into the interaction between customer satisfaction and service efficiency for conventional and Islamic banks in Pakistan. The findings showed a significant and favorable correlation between customer contentment and service efficiency. Furthermore, in contrast to traditional banks, Islamic banks had a stronger correlation between customer contentment and service efficiency.

(Seid Ali et al., 2020) tried to determine the advantages of non-interest microfinance firms over other businesses, based on socioeconomic, legal, and other factors. As a comparative descriptive technique, the study looked at other nations that adopted IFM (Interest-free microfinance), such as Pakistan, Sudan, Bangladesh, and Indonesia. The results of the study stated that more commitment to boosting IFM institutions in Ethiopia would help the sector flourish, and encouraging IFM firms will enable more individuals around the

nation to participate in the financial sector, which will assist the economy effectively. Moreover, IFM groups have the power to eliminate poverty, generate jobs, and meet the poor's micro-financial needs. (HAİLU & BUSHERA, 2020) looked into the benefits and drawbacks of the newly implemented full-fledged interest-free banking institution, and the history of the Interest-free banking system in Ethiopia. According to the paper, Islamic finance has a significant promise in Ethiopia due to the large number of clients who are not in banking and the high demand from the community. On the other hand, the sector is confronted with obstacles such as a scarcity of competent human resources, regulatory concerns, and public unawareness.

(GIRMA, 2020) tried to analyze the anticipations and issues that are encountered by FFIBs in Ethiopia. The findings of the paper revealed that the industry has a bright future in Ethiopia since there is a high interest in FFIBs from society. In contrast, the industry is having issues that are regulatory based, since Islamic banks are not able to offer services that are compatible with Islamic law. (Alemu Kebede, 2021) aimed to evaluate customer awareness and satisfaction toward Interest-free Banking and its role in Ethiopia's economic development targeting some Commercial banks in Ethiopia. The researcher concluded that IFB contributes to the economic growth of the nation by attracting people to the banking sector, redistributing unused assets, and generating job opportunities. Moreover, there is a general lack of knowledge about IFB among both bank staff and clients.

Research Methodology

Research Design

A descriptive research design is employed in this study, and data is presented in percentiles and frequencies. Descriptive research aims to describe a phenomenon and its features. It mainly focuses more on what has occurred than why it has occurred. Consequently, data collection methods frequently include surveys and observational instruments. Although the data in this kind of research might be gathered qualitatively, it is frequently subjected to quantitative analysis, with correlations being found through the use of statistical analyses such as averages, frequencies, and percentages (Nassaji, 2015).

Methods of Data Collection

The primary data of this study was collected from the respondents by conducting an online survey questionnaire that was prepared on Google form and shared with them via e-mail or online link. The survey was prepared with

the help of the supervisor. This study also used secondary data by collecting data from different sources of articles, books, magazines, and websites.

Population Sample and Data Analysis

The target population of this study was the residents of (Jigjiga) City, and since the total population size of (JigJiga) City is 428,759 according to the Ethiopian Statistical Service of 2023, a sample group was taken from the inhabitants. A total of 93 respondents participated in the study's online questionnaire survey to give their views regarding the presented questions. The data collected from the respondents was analyzed by using the IBM SPSS Statistics software and was presented in figures and tables. Descriptive statistics such as percentile, frequencies, and mean values were employed.

Findings and Discussions

Demographic Background

Table 1 Respondents Demographic Background

Variables	Variable Type	Frequency	Percentage	Mean
Gender	Male	76	81.7	1.18
	Female	17	18.3	
Educational Background	High school	12	12.9	2.26
	Bachelor's degree	47	50.5	
	Master's degree	32	34.4	
	Ph.D.	2	2.2	
Occupation	Unemployed	5	5.4	2.74
	Student	26	28.0	
	Employed	50	53.8	
	Self-employed	12	12.9	
Total		93		

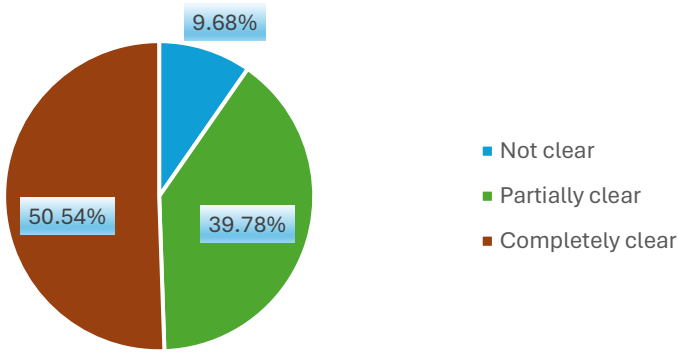
Source: Study Survey results

The above table illustrates the demographic background of the respondents. Most of the respondents 81.7 % were males, while the rest 18.3% were females. When we come to their level of education 50.5% of them were bachelor's degree holders, followed by master's degree completers, which accounted for 34.4% of the sample, 12.9 % were high schoolers, and only 2.2 % held a Ph.D. In terms of their occupation, 53.8% were employees, 28.0 %

were students, and the remaining 12.9% and 5.4% were self-employed and unemployed, respectively.

Awareness and Trust

Figure 1 Respondents' Idea of Islamic Banks



Source: Study Survey results

The surveyed individuals' general conceptual knowledge of Islamic Banks is depicted in Fig 1. We tried to understand the level of awareness our sample has about IB. It is significant to highlight that the statement aimed only to identify the general concept that the respondents had about IBs, without focusing on their deep knowledge of the industry. As the figure shows 50.54% of the respondents stated that they have a completely clear idea about IBs, 39.78% claimed they have a partially clear idea, and 9.68% pointed out that they have no clear idea about IBs.

Table 2 Trust on Islamic Banking Products

Statement	**Participants view**	**Frequency**	**Percentage**	**Mean**
I have trust in the products and services that the NEIBs offer.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree	33 37 19 3 1	35.5 39.8 20.4 3.2 1.1	4.05
Total		93	100.0	

Source: Study Survey results

The purpose of addressing this statement was to determine the amount of trust that the participants had in the products and services that NEIBs offer. As demonstrated in Table 4, 39.8% of the data providers strongly agree with the statement, 35.5% agree with it, and 20.4% submitted a neutral perspective. On the other hand, 3.2 % disagreed, and only one individual strongly disagreed.

Opportunities and Challenges

Table 3 Common Opportunities and Challenges

Statement	Participants View	Frequency	Percentage	Mean
The NEIBs play a significant role in the development of the economy.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	43 39 9 2 0	46.2 41.9 9.7 2.2 0	4.32
The NEIBs can promote financial inclusion.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	34 49 8 2 0	36.6 52.7 8.6 2.2 0	4.24
Cultural resistance is one of the challenges that NEIBs are facing	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	21 35 24 12 1	22.6 37.6 25.8 12.9 1.1	3.68
The lack of skilled staff is one of the challenges NEIBs face.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	29 40 12 8 4	31.2 43.0 12.9 8.6 4.3	3.88

The NEIBs are facing regulatory challenges.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	27 38 17 10 1	29.0 40.9 18.3 10.8 1.1	3.86
Total		93	100.0	

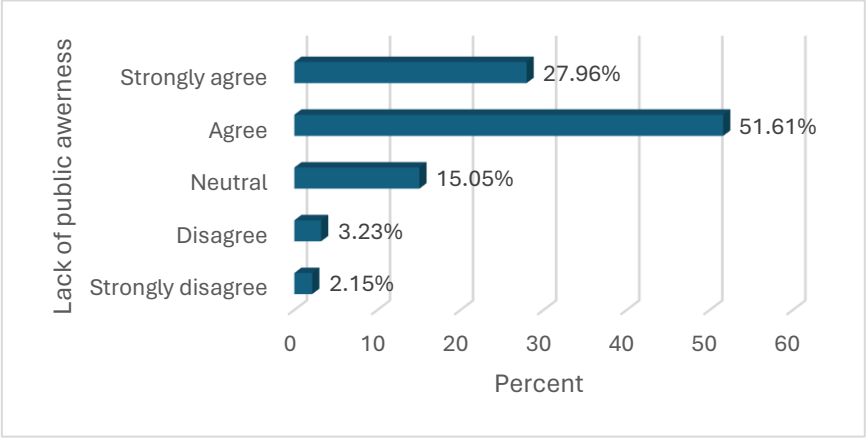
Source: Study Survey results

As the above table outlines 46.2% of the respondents strongly agree that NEIBs play a significant role in the economic development of Ethiopia. Moreover, 41.9% agreed with the statement, 9.7% were impartial or neutral, and only 2.2 % disagreed. This implies that most of the respondents assert that the banks could play a vital role in the prosperity of the country's economy. As for the respondent's opinion toward the cruciality of the NEIBs' role in promoting financial inclusion in the country, the table indicates 36.6% strongly agreed, 52.7% agreed, 8.6% remained neutral, and only 2.2% disagreed with the statement. This shows that the majority of the participants believe that Islamic Banks might play a significant role in bringing a lot of unbanked customers to the financial sector of the country as only two respondents opposed the statement. The above table also demonstrates whether or not the respondents think that NEIBs in Ethiopia are dealing with issues connected to culture. According to the table, 37.6% of respondents agree with the statement that the NEIBs in Ethiopia are dealing with cultural resistance issues, while 22.6% of respondents strongly agree. In addition, 25.8% of respondents gave neutral responses, 12.9% disagreed, and 1.1% strongly disagreed with the statement. While a sizable portion of respondents, which is nearly 40%, disagreed or gave neutral responses to the type of challenge that was posed, the majority of respondents still thought that the industry faces difficulties connected to culture.

As is apparent from the above table the majority of the respondents suppose that the NEIBs' human capitals are not competent enough. The feedback from the survey respondents demonstrated that 31.2% strongly agree the NEIB staff lack certain necessary skills, 43.0% of the respondents also agree, 12.9% were even balanced or neutral on their feedback, 8.6% and 4.3% disagreed and strongly disagreed correspondingly. Moreover, the respondents assert that the industry is facing regulatory issues as 29.0% of the respondents strongly agree that the banks are encountering regulatory obstacles, while

40.9% agree, and 18.3% were unbiased or neutral in their response. Moreover, 10.8% disagreed with the existence of that sort of challenge, and only 1.1% of the respondents strongly disagreed.

Fig 2 Lack of Public Awareness



Source: Study Survey results

Fig 2 expresses whether the newly established Islamic Banks are encountering a challenge which is a lack of awareness from the public. The respondents' results as outlined in the Figure disclose that 27.96% of the participants strongly agree with the presence of such an issue, while 51.61% agree and 15.05% neither agree nor disagree. Conversely, 3.23% of the respondents disagreed, and 2.15% strongly disagreed. In general, a bigger percentage of the survey responses showed positive feedback on the presence of such an issue.

Performance And Future Outlook

Table 4 General Performance

Statement	Participants View	Frequency	Percentage	Mean
The NEIBs do have good customer services	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	31 38 19 3 2	33.3 40.9 20.4 3.2 2.2	4.00

The NEIBs do have significant financial assets.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	24 36 25 7 1	25.8 38.7 26.9 7.5 1.1	3.81
The most important drawback of the NEIBs is their lack of transparency.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	16 37 14 18 8	17.2 39.8 15.1 19.4 8.6	3.38
The NEIBs offer products and services that are fully compliant with Shariah.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	22 37 22 11 1	23.7 39.8 23.7 11.8 1.1	3.73
Total		93	100.0	

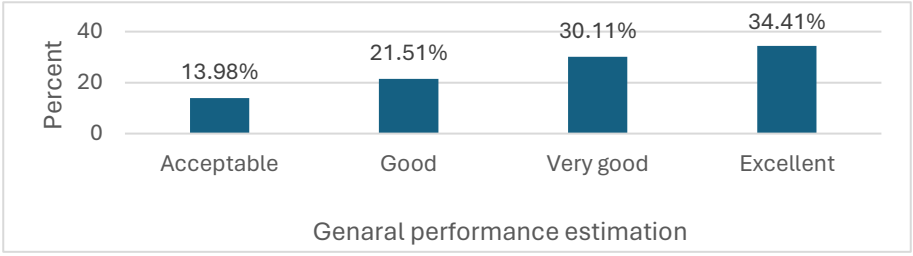
Source: Study Survey results

As outlined in the above table, 40.9% of the participants agree that the NEIBs have good customer service, while 33.3% strongly agree with that, 20.4% were neutral, 3.2% disagreed, and 2.2% strongly disagreed. To put it simply, approximately 75% of the participants expressed satisfaction with the customer services provided by NEIBs, and the remaining respondents expressed dissatisfaction or objectivity. As for the respondents' view towards the possession of the NEIBs of significant amounts of assets, it indicates that 38.7% of the participants agree that the NEIBs possess substantial financial assets, 25.8% also strongly agree, and 7.5% were objective in their responses. Furthermore, 7.5% of the respondents disagreed and 1.1% strongly disagreed that the banks have significant financial assets. However, the NEIBs should pay attention to their openness and transparency as the results reveal that 39.8% of the respondents agree that the NEIBs lack transparency, while 17.2% strongly agreed, and 15.1% exhibited a neutral response regarding the

provided statement. In contrast, 19.4% of the respondents disagreed, and 8.6% strongly disagreed. Additionally, the outputs of the degree of agreement of the respondents show that 39.8% strongly agreed, 23.7% agreed, and a similar percentage responded neutrally. On the other side, 11.8% disagreed and only 1.1% strongly disagreed that the banks are providing products that are completely Shariah compliant. Overall, the majority of the respondents agreed with the proposed statement.

Figure 3 General Performance Estimation

Source: Study Survey results



The above figure shows the participants' views regarding the overall performance of the newly established Islamic Banks in Ethiopia. As the figure displays, 34.41% of the respondents think that the NEIBs are performing excellently, 30.11% rated it as very good, 21.51% responded as good, and 13.98% as acceptable. So, the majority of the respondents suggest that the banks are performing in an effective approach, and none of them assumed that they are acting poorly.

Table 5 Future Outlook of Islamic Banks

Statement	**Participants view**	**Frequency**	**Percentage**	**Mean**
My likelihood of continuing to use the services of Islamic banks in the future is.	Very likely Likely Neutral Unlikely Very unlikely	53 27 11 2 0	57.0 29.0 11.8 2.2 0	4.41

I would like to see an increase in the presence of Islamic banks in the future.	Strongly agree. Agree Neutral Disagree Strongly disagree.	53 29 6 5 0	57.0 31.2 6.5 5.4 0	4.40
Total		93	100.0	

Source: Study Survey results

Table 5 illustrates the respondent's likelihood of continuing to use Islamic Banking facilities. As it is apparent from the table, 57.0% of the participants responded with very likely, 29.0% replayed with likely, 11.8% provided a neutral response, and the remaining 2.2% responded with unlikely as the results on the table display most of the respondents are eager to continue using the products and services of IBs, which is a positive aspect for the company. The above table also depicts whether the participants need to see many Islamic Banks in the country. The degree of agreement from the participants shows that 57.0% strongly agreed with seeing an increase in the presence of IBs in the future, 31.2% agreed, 6.5% gave neutral feedback, and 5.4% disagreed with the statement. In general, 88.2% of the participants desired to see widespread Islamic Banks inside the country.

Discussion

If we attempt to draw attention to some of the issues that the findings revealed, one of them is the lack of awareness from the public. The findings of the research implied that almost 80% of the respondents expressed their degree of agreement by either agreeing or strongly agreeing, asserting that there is a lack of awareness concerning Islamic Banks within the public. The newly established Islamic Banks must create methods of approaching the public to bring a lot of clients to their industry. Moreover, since the results of the research disclosed that the majority have a good level of confidence in the industry and the services that they provide, that will be also another opportunity for the NEIBs to mobilize funds from the public, especially the ones who were anticipating for the introduction of FFIB for a long time, which is the Muslim community, and also the Non-Muslims who have devotion to the ethical banking system.

Another issue that was expressed in the survey results is the lack of transparency. Therefore, to avoid those kinds of issues the FFIBs, particularly the newly established ones should clarify their products and manifest the steps of their transactions and must be more open and transparent to their shareholders and customers so that they don't lose the level of confidence of their customers. Similarly, sharing their financial reports annually might be a sensible choice. Moreover, their products and services must be more simplistic and clearer for the clients.

On the other hand, the findings of the study unveiled that approximately 90% of the respondents either agreed or strongly agreed that the NEIBs could act as a major catalyst in the economic expansion of the country, and only 2.2% thought the opposite. Similarly, The NEIBs can promote financial inclusion in Ethiopia. As the survey results of the study show, a bigger percentage of the respondents, i.e. 89.3%, believe that the industry can significantly promote financial inclusion inside the country. Given that Muslims abstain from all acts that involve interest, it is reasonable to assume that they would advocate for an interest-free financial system. Another crucial point that must be emphasized is the overall performance of NEIBs. As we have mentioned in the results, most respondents advocate that the NEIBs are performing excellently. To have better insight into the real performance of a bank, factors such as the soundness of the bank, capital adequacy, cost and profit ratio, etc. must be considered**.** Moreover**,** comparing the company with similar companies that use different approaches like conventional banks might have a more accurate implication. However, in this study, we tried to have a public opinion about the NEIBs' performance in a simple and superficial outlook, and the received feedback was largely positive. This is a beneficial prospect for the NIEBs, as it entails how satisfied are the public with the facilities that they have been providing so far, even though excluding one bank, which is (ZamZam Bank), the other three banks launched only in 2022.

Conclusion and Recommendations

Islamic Banking in Ethiopia commenced operating for the first time in 2013 after a persisting demand from the Muslim society in the country. Nevertheless, the government only allowed the already existing conventional banks to offer interest-free services through windows. (Zam Zam Bank) which launched in 2020 was the first Fully Fledged Islamic Bank in Ethiopia. This study aimed to assess the experience of emerging Islamic Banks, particularly the fully-fledged newly established IBs. The study further intended to ascertain the public perception of the NEIBs concerning their general

performance, future conjectures, and the challenges and opportunities that the banks are experiencing.

The study findings revealed that the NEIBs are dealing with issues like public lack of awareness, shortage of competent staff, lack of transparency, and cultural resistance. On the other hand, the results have shown that there is a good level of confidence in the NEIBs from the public, and the banks do possess significant financial assets. Moreover, the banks can play a fundamental role in promoting financial inclusion, and economic development of Ethiopia. One of the issues that the Islamic Banks in Ethiopia are facing is regulatory challenges. The regulatory framework of Ethiopia, especially the commercial code impedes banks from owning more than 10% equity in any interest-free financial operations. As a result, implementing equity-based financing modes like Mudarabah and Musharakah will be reasonably challenging for Islamic Banks. The National Bank of Ethiopia (NBE) and the associated policymakers should therefore present a regulatory context that supports and is relevant to Islamic Banking operations to have an equally balanced competitive marketplace for both conventional and Islamic Banks, which is a meritorious aspect for the economic enhancement of the country.

Another essential point is that the Ethiopian Muslim community's lack of trust in conventional banks offering interest-free window services is partly due to their suspicion that these banks are merely using their names as marketing to draw interest-free-minded customers to their businesses rather than genuinely avoiding interest from their investment portfolio or financial transactions. As a result, the NEIBs must endeavor to prevent these kinds of routines. Additionally, since the client now has a high level of trust in them, the banks should try to deepen this connection by being as open and informative as possible. A potential approach to do this would be to post annual and interim financial reports on the banks' official websites. Customers also need to be made aware of the modes of operandi for financing, the steps taken, the utilized products, and the projects that are invested in.

In general, the survey results have revealed that FFIBs in Ethiopia have a promising future and are playing a significant role in both financial inclusion and the nation's economic development. It would be a considerable approach for policymakers and the NBE to help and promote emerging Islamic financial institutions by giving them an equal footing when it comes to taxation and liquidity support.

References

Alemu Kebede, D. (2021). IJIBEC Interest Free Banking in Ethiopia: Customer Awareness, Satisfaction and its Role on Economic Development International Journal of Islamic Business and Economics. *International Journal of Islamic Business and Economics (IJIBEC)*, *5*(1), 48–58. https://doi.org/10.28918/ijib

Ali, F., Ahmad, A., Lalazar, N., & Iqbal Saif, M. (2010). *Islamic Banking Experience of Pakistan: Comparison between Islamic and Conventional Banks Related papers An Empirical Analysis of Banking Sect or in Pakist an: Islamic Versus Convent ional Banks FarRukh Ijaz An Assessment of the Perceived Service Qualit y: Comparison of Islamic and Convent ional Banks at P… Islamic Banking Experience of Pakistan: Comparison between Islamic and Conventional Banks*.

Azouzi, D., & Echchabi, A. (2013). Islamic banking and economic growth: the Kuwait experience. In *Middle East J. Management* (Vol. 1, Issue 2).

Girma, A. (2020). *Challenges And Prospects Of Full Fledged Islamic Banks In Ethiopia*.

HAİLU, S. M., & BUSHERA, İ. (2020). Interest Free Banking in Ethiopia: Prospects and Challenges. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*. https://doi.org/10.25272/ijisef.678972

Karbhari, Y., Naser, K., & Shahin, Z. (2004). Problems and challenges facing the islamic banking system in the west: The case of the UK. *Thunderbird International Business Review*, *46*(5), 521–543. https://doi.org/10.1002/tie.20023

Khan, T., & Kahf, monzer. (1992). *Principles Of Islamic Financing*.

Moghul, U. F., Murtha, E., & Llp, C. (2006). *& Banking Communities 11 Islamic Introduction to*. http://www.occ.gov/interp/nov99/intnov99.htm.

Nassaji, H. (2015). Qualitative and descriptive research: Data type versus data analysis. In *Language Teaching Research* (Vol. 19, Issue 2, pp. 129–132). SAGE Publications Ltd. https://doi.org/10.1177/1362168815572747

Seid Ali, A., Bushera, I., Wahab Aman, A., & Abdulaziz Bushera, I. (2020). The Advantages Of Promoting Interest-Free Microfinance Institutions Over Interest-Free Banks In Developing Countries: The Case Of Ethiopia. In *Microfinance Development Review* (Vol. 12, Issue 1). https://www.researchgate.net/publication/350581478

Swadjaja, L., Berkah, I., Isnawati, D., & Warsidi, M. (2023). The Existence of Islamic Economic Thought in The Time of The Prophet Adam. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, *9*(02), 2208–2215. https://doi.org/10.29040/jiei.v9i2.8745

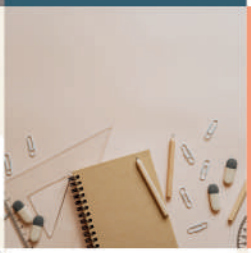
Contemporary issues in

ISLAMIC JURISPRUDENCE

Editor
Naim Hank

2024

DUJAA



1ST EDITION

Contemporary issues in

ISLAMIC JURISPRUDENCE

Editor

Naim Hank

DUVAR | Türkiye