

سلسلة بحوث فقهية محكمة (١)

مسائل معاصرة في الفقه الإسلامي

محرر الكتاب

الأستاذ الدكتور عارف علي عارف القره داغي



FAJAR ULUNG SDN BHD

سلسلة بحوث فقهية محكمة (١)

مسائل معاصرة في الفقه الإسلامي

محرر الكتاب

الأستاذ الدكتور عارف علي القره داغي



FAJAR ULUNG SDN BHD

NO. 42G, JALAN JEMAI, MEDAN IDAMAN BUSINESS CENTER,
BATU 5, JALAN TAMAN IBU KOTA,
53100 KUALA LUMPUR, WILAYAH PERSEKUTUAN

الطبعة الأولى، هـ١٤٣٥/م٢٠١٤

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للمؤلف، ويحظر طبع
أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو جزءاً أو
تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برجهته
على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة خطية من المؤلف.

البريد الإلكتروني للمؤلف:

arif_uia2@yahoo.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

محتويات الكتاب

١٣	تقديم
١٥	القسم الأول: مسائل شرعية في التعامل مع غير المسلمين
الفصل الأول: التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناء على مقاصد	
١٧	الشريعة
١٨	المبحث الأول: مفهوم التجديد ومشروعيته
٢٥	المبحث الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة وبيان أسباب التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناءً عليها
٢٧	المبحث الثالث: رؤية معاصرة لبعض أحكام أهل الذمة
٣٥	خلاصة
٣٦	قائمة المصادر والمراجع
٣٩	الفصل الثاني: شبهات حول تمييز أهل الذمة عن المسلمين في المجتمع الإسلامي: دراسة فقهية تحليلية في ضوء الواقع المعاصر
٤٠	المبحث الأول: شبهة أن أهل الذمة مواطنون من الدرجة الثانية
٤٨	المبحث الثاني: شبهة تمييز أهل الذمة عن المسلمين في لباسهم وهيئةهم
٤٨	المطلب الأول: تمييز أهل الذمة في لباسهم
٥٣	المطلب الثاني: ختم رقاب أهل الذمة
٥٥	المبحث الثالث: شبهة عدم قبول شهادتهم وإظهار شعائرهم

٥٥	المطلب الأول: عدم قبول شهاداتهم
٦١	المطلب الثاني: إظهار شعائره
٦٦	المبحث الرابع: شبهة عدم تولي أهل الذمة للمناصب
٧١	خلاصة
٧٢	قائمة المصادر والمراجع

الفصل الثالث: شبهات حول آيات وأحاديث في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: دراسة تحليلية	
٧٧	المبحث الأول: آيات الولاء
٨٦	المبحث الثاني: آية "وهم صاغرون" وربطها بإذلال أهل الذمة
٩١	المبحث الثالث: أحاديث أساء بعض الناس فهمها
٩٢	المطلب الأول: حديث: "لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه"
١٠١	المطلب الثاني: حديث "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"
١٠٦	المطلب الثالث: حديث (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)
١٠٧	خلاصة
١٠٩	قائمة المصادر والمراجع

١١٣	القسم الثاني: مسائل شرعية حول الأعراف المتعلقة بالمرأة الجاوية
١١٥	الفصل الأول: المرأة الجاوية المسلمة بين العُرف والشريعة
١١٦	المحور الأول: حالة المرأة في المجتمع الجاوي قديماً وحديثاً
١١٨	المبحث الأول: مكانة المرأة في الحضارة الجاوية
١١٨	المطلب الأول: ذكر المرأة في تاريخ جاوا القديمة
١٢١	المطلب الثاني: نظرة الشعب الجاوي إلى المرأة

المطلب الثالث: المرأة الجاوية ودورها في الحالات الاجتماعية	
١٢٤	والسياسية والدينية
١٣٣	المحور الثاني: نشأة الأعراف المتعلقة بالمرأة في المجتمع الجاوي
١٣٣	المبحث الأول: الأعراف الجاوية المتعلقة بالمرأة ومدى تأثيرها بالحضارات السابقة
١٣٩	المبحث الثاني: الأعراف الجاوية المتعلقة بالمرأة في ضوء الشريعة الإسلامية
١٣٩	المطلب الأول: موقف الإسلام من الأعراف والتقاليد
١٤٢	المطلب الثاني: الأعراف والتقاليد الجاوية المتعلقة بالمرأة وموقف الإسلام منها
١٥٥	خلاصة
١٥٧	قائمة المصادر والمراجع
١٦١	الفصل الثاني: المرأة الجاوية في مواجهة معاملات دينية واجتماعية
١٦٢	المبحث الأول: المكانة الاجتماعية للمرأة الجاوية ومصطلح "كانتشا وينغكينغ"
١٦٦	المطلب الثاني: المرأة الجاوية ودعوة تحرير النساء في إندونيسيا
١٦٧	الفرع الأول: تعريف تحرير المرأة لغة واصطلاحا
١٦٧	الفرع الثاني: تاريخ نشأة حركة تحرير المرأة
١٦٩	الفرع الثالث: حقيقة حركة تحرير المرأة وموقف الإسلام منها
١٧١	الفرع الرابع: أهم أفكار حركة تحرير المرأة ومعتقداتها
١٧٣	الفرع الخامس: حركة تحرير المرأة في جاوا وشخصيات وراءها
١٨٤	المبحث الثاني: نماذج من سوء معاملة المرأة بسبب سوء الفهم للنصوص

١٨٥	المطلب الأول: النظرة الدونية للمرأة
١٩٠	المطلب الثاني: حرمان المرأة من حقها في الميراث
١٩٢	المطلب الثالث: منع المرأة من إتيان المسجد لصلة الجمعة
١٩٥	المطلب الرابع: تحريم إلقاء السلام على المرأة
١٩٥	الفرع الأول: مشروعية إفشاء السلام
١٩٦	الفرع الثاني: حكم إلقاء السلام على المرأة الأجنبية
١٩٧	المطلب الخامس: منع النظر إلى المخطوبة
١٩٩	خلاصة
٢٠١	قائمة المصادر والمراجع

الفصل الثالث: نماذج من العادات والتقاليد الجاوية وتقديرها من المنظور الإسلامي	
٢٠٣	المحور الأول: جزيرة جاوا والمجتمع الجاوي
٢٠٣	المبحث الأول: نبذة عن جزيرة جاوا بـإندونيسيا
٢٠٥	المبحث الثاني: اللغة الجاوية والسكان الجاويون
٢٠٨	المبحث الثالث: تاريخ الحضارة الجاوية ودخول الإسلام إلى جزيرة جاوا
٢٠٨	المرحلة الأولى: جاوا في عصر ما قبل الحضارة الهندوسية والبوذية
٢٠٩	المرحلة الثانية: جاوا في عصر الحضارة الهندوسية والبوذية
٢١١	المرحلة الثالثة: جاوا في عصر الممالك الإسلامية
٢١٥	المبحث الرابع: عادات المجتمع الجاوي وتقاليد
٢١٥	المطلب الأول: تقاليد دينية عامة للمجتمع الجاوي القديم
٢١٧	المطلب الثاني: الديانة الامتزاجية أو التوفيقية ونشأتها في جاوا
٢١٩	المطلب الثالث: مواقف الناس من ظاهرة الدين الامتزاجي
٢٢٠	المطلب الرابع: نماذج عامة لتقاليد المجتمع الجاوي

٢٢٠	النموذج الأول: ما يتعلق بالولادة وتربية الأولاد
٢٢٢	النموذج الثاني: ما يتعلق بالخطبة والزواج
٢٢٥	النموذج الثالث: ما يتعلق بالوفاة
٢٢٥	المحور الثاني: العادات والتقاليد الجاوية في مجال العبادات والعقائد
٢٢٥	المبحث الأول: المجتمع الجاوي وحياته الدينية
	المبحث الثاني: مفهوم الديانة الامتزاجية لدى المجتمع الجاوي وتاريخ
٢٢٨	نشأته
٢٣١	المبحث الثالث: معاملات دينية للمجتمع الجاوي التقليدي
	المبحث الرابع: دراسة العادات والتقاليد المتعلقة بالعقائد والعبادات
٢٣٤	من المنظور الإسلامي
٢٣٤	المطلب الأول: موقف الإسلام من العادات والتقاليد
	المطلب الثاني: العادات والتقاليد الجاوية المتعلقة بالعقائد
٢٣٧	والعبادات المخالفة للشريعة الإسلامية
٢٤١	خلاصة
٢٤٣	قائمة المصادر والمراجع

٢٤٥	الفصل الرابع: المسائل الفقهية النسائية المطبقة في المجتمع
٣٤٦	الجاوي ووجهة نظر الشرع فيها
	المبحث الأول: مسائل الولادة وما يتعلق بها
	المطلب الأول: الاعتقاد حول مشيمة الجنين والمعاملة الخاصة لها
	بعد الولادة
٢٤٧	الفرع الأول: المشيمة في اللغة والاصطلاح
	الفرع الثاني: المشيمة في عادات الشعب الجاوي والشعوب
٢٤٧	الأخرى بإندونيسيا

- ٢٤٨ الفرع الثالث: حكم المشيمة في الإسلام
- ٢٥١ المطلب الثاني: الاعتقاد الجاوي بثقل الاسم الذي يتضرر منه المولود
- ٢٥٢ الفرع الأول: حكم الإسلام في تسمية المولود الجديد
- ٢٥٣ الفرع الثاني: حكم الاعتقاد بثقل الاسم في الإسلام
- المطلب الثالث: مسألة ختان المرأة في العادات الجاوية و موقف
الإسلام منه
- ٢٥٥ الفرع الأول: ختان المرأة في العادات الجاوية
- ٢٥٦ الفرع الثاني: حكم ختان المرأة في الإسلام و اختلاف العلماء فيه
- ٢٥٧ الفرع الثالث: فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في حكم ختان المرأة
- ٢٦٣ المبحث الثاني: مسائل الخطبة والزواج وما يتعلّق بهما
- ٢٦٤ المطلب الأول: عادات خطبة المرأة للرجل في الشعب الجاوي
- ٢٦٥ الفرع الأول: الخطبة وآدابها في الإسلام
- ٢٦٨ الفرع الثاني: خطبة المرأة للرجل في العادات الجاوية
- ٢٦٩ الفرع الثالث: حكم خطبة المرأة للرجل في الإسلام
- ٢٧٢ المطلب الثاني: مسألة تعدد الزوجات في العادات الجاوية
- ٢٧٢ الفرع الأول: مفهوم التعدد وحكمه في الإسلام
- ٢٧٤ الفرع الثاني: تعدد الزوجات في العادات الجاوية (إندونيسيا)
- ٢٧٦ المطلب الثالث: النكاح السري في العادات الجاوية وحكمه في الإسلام
- ٢٧٩ الفرع الأول: مناقشة قانون الدولة في عقوبة النكاح السري
- ٢٨٢ الفرع الثاني: الموقف الأمثل من قضية النكاح السري في إندونيسيا
- ٢٨٦ المبحث الثالث: ما يتعلّق بمسائل الإرث
- ٢٨٦ المطلب الأول: أحکام الإرث في العادات الجاوية
- ٢٨٧ المطلب الثاني: تعريف المال المشترك وحكمه في الإسلام
- المطلب الثالث: نصيب الذكر والأئمّة من الميراث في العادات

٢٩١	الجاوية و موقف الإسلام منه
	المطلب الرابع: تكريم المرأة في الميراث الإسلامي والرد على شبّهات
٢٩٢	حظ الذكر والأئمّة
٢٩٥	خلاصة
٢٩٨	قائمة المصادر والمراجع
٣٠١	القسم الثالث: بحوث شرعية
٣٠٣	الفصل الأول: مقاصد الشريعة: المفهوم وطرق الاستباط والحجية
٣٠٤	المبحث الأول: مفهوم المقاصد
٣٠٤	المطلب الأول: المقاصد لغة
٣٠٦	المطلب الثاني: المقاصد الشرعية اصطلاحاً
٣٠٦	المطلب الثالث: مراحل الكشف عن مقاصد الشريعة
٣١١	المبحث الثاني: كيفية استباط المقاصد
٣١٢	المطلب الأول: طريقة الشاطبي
٣١٦	المطلب الثاني: طريقة ابن عاشور
٣١٩	المطلب الثالث: مراحل الكشف عن مقاصد الشريعة
٣٢٣	المبحث الثالث: حجية المقاصد
٣٢٣	المطلب الأول: الخلاف في حجية مقاصد الشريعة
٣٢٥	المطلب الثاني: مراتب حجية المقاصد
٣٢٩	خلاصة
٣٣٠	قائمة المصادر والمراجع

الفصل الثاني: أثر اختلاف الأحاديث والآثار في اختلاف فقهاء	٣٣٥
الأمسكار قبلة الصائم ومبادرته أنموذجاً	
المبحث الأول: نماذج من الأحاديث والآثار الواردة في قبلة الصائم	
٣٣٦	ومبادرته
المطلب الأول: نماذج من الأحاديث والآثار في منع القبلة	
٣٣٦	وال مباشرة على الصائم
المطلب الثاني: نماذج من الأحاديث والآثار في إباحة القبلة	
٣٣٩	وال مباشرة للصائم
المطلب الثالث: نماذج من الأحاديث والآثار في إباحة القبلة	
٣٤١	وال مباشرة للصائم الشيخ ومنع ذلك على الصائم الشاب
المبحث الثاني: مذاهب الفقهاء في حكم القبلة وال المباشرة في حق	
٣٤٣	الصائم
المبحث الثالث: مذاهب الفقهاء في الآثار المرتبة على قبلة الصائم	
٣٥٦	ومبادرته
المطلب الأول: أثر القبلة أو المباشرة على الصيام إذا لم يصاحبها	
٣٥٦	مني ولا مذبي
المطلب الثاني: أثر القبلة أو المباشرة على الصيام إذا حصل معها	
٣٦١	إنزال المني
المطلب الثالث: أثر القبلة أو المباشرة على الصيام إذا حصل معها	
٣٦٧	خروج المذبي
	خلاصة
٣٦٩	
٣٧١	قائمة المصادر والمراجع

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله الأطهار، وأصحابه الأخيار، ومن سار على هديهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد: فيشهد العالم تغيرات كبرى ومتسرعة في شتى مناحي الحياة سواء على الصعيد السياسي، أو الاقتصادي أو الاجتماعي، وأيضاً على مستوى العلاقات بين الشعوب والأديان والأعراق. وقد ترتب على ذلك انتشار أفكار ومناذب شتى، ساعدها على ذلك الثورة الإعلامية التي يشهدها عالمنا، والتقدم المذهل لوسائل الاتصال التي ألغت كل الحواجز الزمانية والمكانية.

ومن المسائل الشائكة التي كثر الكلام حولها وختلفت فيها آراء الدارسين والمفكرين، ما تعلق منها بفكرة العلاقة مع الآخر (ونقصد به التعامل بين أهل الأديان المختلفة)، وضوابط ذلك وموقف الإسلام منها. ومنها أيضاً حالة المرأة المسلمة في بعض المجتمعات الإسلامية، مع بيان الأعراف المؤثرة في موقف المجتمع المسلم من المرأة، وبخاصة في المجتمع الجاوي بـإندونيسيا وتقويمها من منظور الشريعة.

ولقد جاء هذا الكتاب لمعالجة هذه المسائل وتسلیط الضوء عليها، وبيان الموقف الشرعي الإسلامي من كل هذه المشكلات والمستجدات، مع التعرض لبعض الموضوعات الأخرى المتعلقة بالفقه الإسلامي المعاصر.

ولقد اخترنا أن يكون عنوان الكتاب: "مسائل معاصرة في الفقه الإسلامي" شارك فيه مجموعة من الباحثين.

وختاماً أسائل الله تعالى أن يجعل هذا الجهد العلمي في ميزان حسنات الباحثين، وأن يأجرنا وإياهم على نشر العلم، كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من أسهم في إخراج هذا العمل العلمي والحمد لله أولاً وأخراً، وصلى الله على نبيه محمد وآلها وصحبه أجمعين.

المحرر

الأستاذ الدكتور عارف علي عارف القره داغي

قسم الفقه وأصول الفقه

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

كوالالمبور، ٢ نوفمبر ٢٠١٤ م

القسم الأول

مسائل شرعية في التعامل مع غير المسلمين

الفصل الأول

التجديد في بعض أحكام أهل الذمة

بناءً على مقاصد الشريعة*

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نحجه إلى يوم الدين، أما بعد: فإن موضوع التجديد صار شائعاً يرفعه، وينادي به، ويدعو إليه الكثير من الكتاب والباحثين في الفقه الإسلامي، وتحت هذا الشعار (شعار التجديد)، فإن الحديث عن التجديد ليس بدعاً في الثقافة الإسلامية، لأنَّه عمل قام به القدامى من العلماء والفقهاء والمفكرين في معايشة واقعهم ومواكبة حيائهم، وهو جديد لأنَّ الحدثين من أهل العلم وأصحاب الفكر وأرباب القلم والثقافة قد تصدوا له تحقيقاً للمسايرة والمواكبة، وتفعيلاً لأفكارهم وثقافتهم. ومن سنة الله في كونه أنَّ الحياة متحركة ومتطرفة، فهي دائمة الشباب مستمرة النمو، تنتقل من طور إلى طور، ومن لون إلى لون لا تعرف الركود أو الجمود، ولا تصاب بالهرم والتعطيل، ولا يسايرها في رحلتها الطويلة إلا دين حافل بالحركة والنشاط، لا يختلف عن ركب الحياة، ولا يعجز عن مسايرته وزمامته ولا تقصر عنه خطواته ولا تنفد حياته

* رزكار سليمان مولود، دكتوراه في الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

ونشاطه. وليس هذا الدين إلا الإسلام، فهو دين حي ورسالة خالدة، إنه حي كالحياة نفسها، وخالد كخلود الحقائق الطبيعية ونومانيس الحياة.^١

واستمرارية التجديد على مر العصور دليل على ضروريته وحتميته في التعامل مع الأنماط والآخرين، فهو ضروري لتحقيق الفهم الصحيح للدين على غرار الفهم الذي صحب نزول الرسالة أو ما يقرب منه، وهو ضروري كذلك لتحقيق الأداء العملي الكامل أو الأقرب إلى مراد الشرع وغاياته.^٢

والمهدف من التجديد في بعض أحكام أهل الذمة، هو صياغة هذه الأحكام بلغة العصر وربط الواقع بأصول الشريعة وضوابطها، وذلك بإعمال مقاصد الشريعة المعتبرة إطاراً شرعياً مرجعياً لمعالجة هذه الأحكام فهماً وتطبيقاً وتفعيلاً، لأن من أكثر الأحكام التي تعرضت لسوء الفهم ولسوء القراءة في عصرنا هذا وفي الماضي أحكام أهل الذمة.

لذا فإن هذا البحث يسعى إلى التجديد وإعادة النظر في بعض أحكام أهل الذمة، وذلك بتقديم قراءة معاصرة تتلاءم مع مقاصد الشريعة والواقع المعاصر. ولتحقيق هذه الغاية أسلط الضوء على هذا الموضوع من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم التجديد ومشروعيته

التجديد لغة: تصوير الشيء جديداً، وجد الشيء، أي صار جديداً.

وهو خلاف القديم، وجدّد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه.^١

^٦ انظر: محمد الدسوقي، *التجديد في الفقه الإسلامي* (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٣٤.

^٢ انظر: نورالدين مختار الخادمي، *أبحاث في مقاصد الشريعة* (بيروت: مؤسسة المعرفة، ط١، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م)، ص. ٩٦-٩١.

٢ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، د.ط)، باب (جدد)، ج٢، ص٢٠٢.

أما التجديد شرعاً: فاختلف العلماء في تعريفه إلا أنه اختلف تنوع لا تضاد لأن كلاً منهم نظر من الزاوية التي أتى المسلمين من قبلها؛ ولكن عبارات العلماء في تعريف التجديد لم تخرج عن أقسام ثلاثة:

القسم الأول: إحياء الجانب السلوكي العملي:

قال المودودي: "الجدد: كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدد حبله بعد انتقامته".^٢

القسم الثاني: إحياء الجانب الثقافي التعليمي:

قال المناوي: "يجدد لها دينها: أي بين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويدهم قالوا: ولا يكون إلا عملاً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة".^٣

القسم الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجده من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي.

قال: حسن: "ليس المراد بالاجتهاد والتجديد الإلغاء والتبدل وتجاوز النص، وإنما المراد: هو الفهم الجديد للقوم للنص، فهماً يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضاياها الواقعة في كل عصر يعيشها، معالجة نابعة من هدي الوحي".^٤

١ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، **المصباح المنير** (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، د.ط)، ص ٩٢.

٢ أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه** (جدة: دار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م)، ص ١٣.

٣ محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م)، ج ٢، ص ٣٥٧.

٤ عمر عبيد حسن، **الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م)، ص ٢٠.

ومن خلال التعريفات سالفة الذكر يمكننا صياغة تعريف جامع له على الشكل الآتي: التجديد شرعاً هو إحياء الجانب السلوكي والثقافي الذي جاء به ديننا، وتميم ما أصابه من خلل على مر العصور مع المحافظة على طابعه الأصيل، وتزويده على واقع الحياة ومستجداتها.

١- مشروعية التجديد:

التجديد الإسلامي الواقع بضوابطه وشروطه أمر مشروع وجائز، وقد يرقى إلى درجة اللزوم والوجوب، وذلك بحسب درجات الاضطرار والاحتياج إليه، وهو الاجتهاد الفقهي بالمعنى التخصيصي الدقيق ملحوظ في كل ملة وأمة؛ إذ تقتضيها الحياة وتتجددها وتطورها، وتستلزمهما حركة الإنسان واجتماعه واندفاعه، ومن ثم فهو ضرورة شرعية دينية وحاجة إنسانية واقعية^١.

ويستند التجديد إلى أدلة من القرآن والسنة والمعقول:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنْ أَنْزَلْنَا أَوْ أَخْوَافَ أَذَاعُوا بِهِ وَأَنَّ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَئِكَ أَفْلَى أَلْأَمْرُ مِنْهُمْ لَعِلَّهُمْ لَذِكْرَهُ يَسْتَبْطُونَهُ﴾ (النساء: ٨٣). ووجه الاستدلال بالأية: فيها دعوة صريحة إلى الاجتهد والتجدد، وتحث الفقهاء الذين عرفوا بالاجتهد على القيام بذلك.

قوله عليه الصلاة والسلام: (إِنَّ اللَّهَ يَعِثُّ لَهُذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مَائَةٍ سَنَةٍ مِّنْ يَجْدِدُ لَهَا دِينَهَا)^٢.

١ الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص ٩٦.

٢ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، د.ط)، باب ما يذكر في قرن المائة، ج ٤، ص ١٧٨.

وجه الاستدلال بالحديث: فهذا الحديث الشريف يصرح شرعية التجديد للدين، ولفظة (من) فيه تصلح للجمع، كما تصلح للمفرد، فقد يكون الجدد واحداً، وقد يكون أكثر من واحد^١. وكلمة الدين إذا أطلقت تعني أحد أمرين:
الأول: المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه من العقائد والعبادات والأخلاق والتشريع، لينظم بما علاقة الإنسان بربه وعلاقة الناس بعضهم ببعض. وهذا المعنى -بالنظر إلى أنسسه وأصوله- ثابت لا يقبل التغيير ولا التجديد من حيث هو حقيقة خارجية.

والثاني: الحالة التي يكون عليها الإنسان في علاقته بالمعنى الأول، فكراً وشعوراً وعملاً. والدين بهذا المعنى متغير متحرك، فهو يزيد وينقص ويضعف ويقوى بحسب فهم الإنسان له والتزامه بتعاليمه^٢.

فالتجديد في الدين لا يعني إحداث تشريع لم ينزل به الوحي، أو تغيير حكم ثابت بدليل قطعي، وإنما يشمل ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معلم السنن، وما خفي من العلوم الظاهرة والباطنة، فهو تجديد مطلق يشمل العلم والعمل جميعاً ... وينسحب مفهومه على الكشف عن حكم الله في كل ما يجد من أحداث، ويقع من نوازل ليس لها نص تشريعي مباشر أو صريح مهما اختلف الزمان وتتنوع المكان^٣.

ويدلّ هذا الحديث صراحة على أنَّ الدين الإسلامي عرف التجديد في كلِّ العصور منذ ظهوره حتى الآن، وإن تفاوت هذا التجديد قوَّة وضعفاً في عصر دون عصر، لأسباب شتى لا مجال لتشقيق القول فيها^٤.

١ انظر: يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (القاهرة: مكتبة وهة، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م)، ص٢١.

٢ الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ص٣٨-٣٩.

٣ المرجع السابق، ص٣٩-٤٠.

٤ المرجع نفسه، ص٤١.

وإذا كان تجديد الدين مشروعًا بصفة عامة، فإنَّ الفقه أولى جوانب الدين بالتجديد، لأنَّ الجانب العملي المرن المتحرك الذي يطلب منه مواجهة كل طريف وتجديد بالحكم والفتوى والبيان.^١

٢ - لماذا التجديد؟

إنَّ التجديد في الفكر الإسلامي حاجة تختتمها طبيعة هذا الدين، وتفرضها الخصائص التي خص الله بها هذه الشريعة الغراء، ويمكننا أن ندرك هذه الحقيقة، ونتأكد من لزومها من خلال التوقف عند بعض الخصائص التي يتلازم وجودها وبقاوتها على وجود التجديد واستمراريته، وهذه الخصائص هي:

أ- الخلود:

كانت شرائع الأنبياء السابقين على سيدنا محمد ﷺ ينسخ المتأخر منها المتقدم، وكان النبي اللاحق يجدد ما انطمس من معلم الدين السابق، وكان تصويب تصرفات البشر وتقويم ما اعوج في حياتهم يتم عبر وحي السماء، فلما بعث النبي محمد ﷺ شاء الله أن يختتم به الأنبياء، وأن يختتم بشريعته الشرائع، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

وقال ﷺ: «وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّنَ»^٢ ، وقال أيضًا: «لَا نَبِي بَعْدِي»^١ . فشرعية الإسلام هي الشريعة الممتدة الخالدة إلى قيام الساعة، وهي الشريعة المرضية عند الله، والتي لا يلحقها نسخ ولا تبدل^٢.

١ القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص ٢٢.

٢ سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي (الموصل: ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م)، باب سهل بن سعد ذكر سن سهل بن سعد، ج ٦، ص ٢٠٥.

من هنا كان لابد من التجديد للسبعين الآتین:

السبب الأول: لأن نصوص الشريعة محدودة والحوادث التي تقع محدودة، فلابد والحالة هذه من فتح باب الاجتهاد والتجديد، بحيث يستطيع مجتهدو كل عصر أن ينزلوا النصوص الشرعية، على ما يستجد من أحداث في زمانهم، ويتغير من أحوال الناس في بيئاتهم.^٢

قال الإمام الشاطي: "فَلَأَنَّ الْوَقَاءِ فِي الْوُجُودِ لَا تَحْصُرُ، فَلَا يَصْحُ دُخُولُهَا
نَحْتَ الْأَدْلَةِ الْمَنْحُصَرَةِ، وَلَذِكَ احْتِيَاجٌ إِلَى فَتْحِ بَابِ الْإِجْتِهَادِ مِنْ الْقِيَاسِ وَغَيْرِهِ،
فَلَابْدُ مِنْ حَدُوثِ وَقَاءِ لَا تَكُونُ مَنْصُوصًا عَلَى حُكْمِهَا، وَلَا يَوْجُدُ لِلْأَوَّلِيْنَ
فِيهَا اجْتِهَادٌ شَرِعيٌّ، وَهُوَ أَيْضًا اتَّبَاعٌ لِلْهُوَى، وَهُوَ مَعْنَى تَعْطِيلِ التَّكْلِيفِ لِزَوْمَاً،
وَهُوَ مَؤْدِّ إِلَى تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ، فَإِذَا لَابِدَ مِنِ الْإِجْتِهَادِ فِي كُلِّ زَمَانٍ، لِأَنَّ
الْوَقَاءِ لَا تَخْتَصُ بِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ^٣".

السبب الثاني: أن تقادم الزمان وبُعد الناس عن مصدر الوحي يؤديان بدورهما إلى اندراس كثیر من معالم الدين، وكثرة الفساد، واتساع رقعة الانحراف، وتفضیي البدع والضلالات، عندها تصبح الحاجة ملحّة، إلى بعثة المجددين، وبروز قيادات إسلامية متميزة تعمل على إظهار الإسلام وتقديمه كما أنزله الله، وتبعد عنه كل العناصر والجزئيات الدخيلة عليه، والتي تحول دون تفاعل النفوس مع الوحي الإلهي، وتحيي ما اندرس من معالله وأحكامه.^٤

١ الترمذى، سنن الترمذى، ج ٥، ص ٦٤٠.

٢ عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي (المدينة: ط ١، ١٤٢٤ھ)، ص ٢١-٢٢.

٣ المرجع السابق، ص ٢٣.

٤ إبراهيم بن موسى الشاطي، المواقفات في أصول الشريعة (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ط ١٤٣٤ھ)، ج ٤، ص ١٠٤.

٥ أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٢٢-٢٣.

بـ الشمول:

الخصيصة الثانية من الخصائص التي تختتم التجديد وتجعله لازماً يتوقف وجودها عليه، هي خاصية الشمول، والشمول الذي تتصف به الشريعة يتناول الزمان والمكان والإنسان؛ أما شمولية الشريعة للمكان فتعني: إنَّ الرسالة الإسلامية رسالة عالمية ليست خاصة بيقعة من بقاع الأرض، ولا مقصورة على شعب من الشعوب، بل هي لكل البشرية على اختلاف أجناسها وتتنوع أعرافها، قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

وقال أيضاً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كُفَافًا لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنَّكَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨).

вшمولية الإنسان تعني: استيعاب الشريعة لكل شأن من شؤون حياة الإنسان الخاصة والعامة في دنياه وأخراه، مما من حادثة تقع في جميع الأمصار والأحوال إلا والله فيها حكم، قال تعالى: ﴿عَلَيْكَ الْكِتَبَ بَيْتَنَا لِكُلِّ شَئْ﴾ (النحل: ٨٩) إنَّ شمول الشريعة وإحاطتها على السهو الذي تقدم، مع ما سبق من خلودها واستمرارها إلى قيام الساعة، يؤكّد على الحاجة الماسة إلى وجود المجددين والمجتهدين الذين يدلّون الناس على صراط رهم المستقيم، ويرشدونهم إلى أحكام الشرع في كل ما يجده من شؤون حياتهم، أو يتغير من أحوال بيئاتهم ومجتمعاتهم، ذلك أنَّ طبيعة تركيب الأمة الإسلامية في الإسلام باستمرار ينشئ وضعياً صعباً وخطيراً، إذا لم توجد الضمانات الكافية لتقدّم الإسلام بصورة الصحيحة التي نزل بها، وحمايتها من تحريف العقائد والفلسفات الوافدة، ولكن كان تحريف البيانات السماوية السابقة شيئاً قبيحاً، فإنَّ تحريف الإسلام أشد قبحاً وأفحى خطورة، نظراً لكونه خاتم الأديان والرسالات، فلو حرف لظل على تحريفه، لأنَّه لن يأتي بعده ما يصحّحه.^١

١ المرجع السابق، ص ٢٥ - ٢٦.

المبحث الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة وبيان أسباب التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناءً عليها

المقصود لغةً: جمع مقصود، من قصد الشيء، وقصد له، وقصد إليه قصداً، من باب ضرب، بمعنى طلبه، وأتى إليه، وأكتنذه، وأثبته؛ والقصد: هو طلب الشيء، أو إثبات الشيء، أو الاكتناف في الشيء، أو العدل فيه.^١

وأما في الاصطلاح فقد عرفت مقاصد الشريعة عدة تعريفات، منها ما يأتي:
فقد عرف الدھلوي المقاصد: "بأنّا علم أسرار الدين الباحث عن حكمة الأحكام ولبياتها وأسرارها خواص الأعمال ونکاتها".^٢

وعرّفها ابن عاشور: "مقاصد التشريع العامة هي المعانى والحكم الملحوظة للشارع في أحوال التشريع جميعها أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة".^٣

ثم أضاف: "فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعانى التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها".^٤

وقال القرضاوى: "فيراد بما الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهى والإباحات، وتسعى الأحكام المترتبة إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسرأً وجماعاتٍ وأمة".^٥

١ ابن منظور، لسان العرب، (مادة قصد)، ج ١١، ص ١٧٩.

٢ ولی الله الدھلوي، حجۃ الله البالغة، تعليق: الشیخ محمد شریف سکر (بیروت: دار إحياء العلوم، ط ١٤١٠ھ، ١٩٩٠م)، ج ١، ص ٢١.

٣ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، د.ط، ١٤٢٧ھ، ٢٠٠٦م)، ص ٤٩.

٤ المصدر السابق، ص ٤٩.

٥ يوسف القرضاوى، دراسة في فقه مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٨م)، ص ٢٠.

وعند تبع بحمل التعريفات بحد أَنْهَا (أَهداف الشريعة) و(غاياتها) و(العلل المنوطة بالأحكام).

١- أسباب التجديد في بعض أحكام أهل الذمة:

- صلاحية الشرع العزيز وقدرته على التوجيه والتأثير في الواقع والحياة.
- ضرورة المراقبة والمسايرة لروح العصر وتطوراته وتغيراته، وضرورة وضع الحلول والبدائل للمشكلات والقضايا المتعلقة بأحكام أهل الذمة.
- تأكيد صحة الحديث النبوى المقرر للتحديد، ولضرورة وجود المحدثين في كل عصر وفي كل مصر^١.

٢- التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناءً على مقاصد الشريعة:

قبل أن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع من الضروري أن نشير إلى أن هناك من أصول وقواعد لابد من مراعاتها في تجديد أحكام أهل الذمة، وهذه الأصول تدفعنا إلى القناعة بصحة الاجتهدات الجديدة في هذا المجال، وضرورة تبني أحكام أكثر ملائمة مع روح الشريعة من جانب، والظروف المتغيرة من جانب آخر، وهذه الأصول هي:

- تحقيق مقاصد الشريعة من عقد الذمة، وذلك بإكماء كل أشكال الاضطهاد الديني والعنف الطائفى، وإقامة العلاقات السليمة، والسعى لإجراء الحوار المادرف البناء، ومحاولة تجنب كل الممارسات العنصرية التي توتر العلاقة، وتدفع بالمجتمع إلى التفكك والصراع والاستنزاف^٢. وأساس هذه العلاقة مع غير

١ انظر: الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص ٩٩.

٢ مثنى أمين نادر، حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية (المدينة: دار البلد للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٩م)، ص ٦١.

المسلمين قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُتَكَبِّرُوكُمْ فِي الَّذِينَ وَلَمْ يَخْرُجُوكُمْ مِنْ دِيَرِكُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨).

- تفعيل روح الإسلام في التعامل مع الآخرين من تكريم للإنسان، وهذا التكريم مطلق، لا يتقييد بدين أو جنس، وإنما هو تكريم للإنسان بغض النظر عن دينه أو جنسه^١. وأساس هذا المبدأ العظيم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمَنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الظَّبَابَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ حَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

- العدل التام، وعدم انتهاص أي حق من حقوقهم المشروعة وتخريم الإيذاء والاعتداء والظلم، وذلك بناءً على القاعدة الفقهية: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) التي استقرت على مدار التاريخ الإسلامي، وأسست قاعدة المساواة بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات^٢.

- ضرورة مراعاة روح العصر وتطوراته وتغيراته، وضرورة الحلول والبدائل للمشاكل والمستجدات المختلفة^٣.

المبحث الثالث: رؤية معاصرة لبعض أحكام أهل الذمة أولاً: مصطلح (أهل الذمة)

جرى العرف الإسلامي على تسمية غير المسلمين المقيمين في المجتمع الإسلامي باسم (أهل الذمة) أو (الذميين).

١ انظر: إدوار غالى الذهبي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (المدينة: مكتبة غريب، ط٣، ١٩٩٣م)، ص ٢١.

٢ انظر: فهيمي هويدي، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (لندن: بحث عرض في ندوة حقوق الإنسان في الإسلام المنعقدة في الفترة ٢٦-٢٨ نيسان ١٩٩٩م)، ص ٢٦٥.

٣ انظر: الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص ٩٩.

ويرى كثير من الباحثين المعاصرین إلى وجوب تطوير مصطلح (الذمة) و(النمي)، وأن المصلحة توجب استعمال مصطلح بديل، فضلاً عن أنَّ هذا الوصف قد بات أكثر الأوصاف حاجة إلى المراجعة وإعادة النظر، قال فهمي هويدی: "إننا نقف في حقيقة الأمر في مواجهة صيغة لا تستند إلى نص قرآنی، واستخدامها في السنة النبوية كان من قبيل الوصف لا التعريف... بالإضافة إلى... أنه كان تعبيراً عن حالة (تعاهدية) تعارف عليها عرب الجاهلية في تنظيم علاقات القبائل والأفراد، استمر إلى ما بعد الإسلام، ضمن ما أخذ به من تقاليد وأعراف" ^١. وذكر بعد ذلك: "ويبقى مع ذلك أنَّ هذا الوصف (تاریخیاً) لا يشترط الإصرار عليه دائماً، وبخاصة إذا كان استعماله يؤدي إلى بعض الشبهة، والتخوف ولم يكن لذلك أساس منطقی. الأمر الذي يدعونا إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدلة لحقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية" ^٢.

وفي هذا الصدد قال راشد الغنوشي: "أنَّ من المناسب استبعاد مصطلح أهل الذمة في العصر الحاضر من أجل إزالة الشبهات التي يثيرها البعض على هذا المصطلح ويدعون أنَّه يقصد منه الانتقاص من حقوق المواطنين غير المسلمين" ^٣. وقال الشيخ القرضاوی: "أهل الذمة يحملون (جنسية دار الإسلام) ويتعibir آخر: هم مواطنون في الدولة الإسلامية، فليست عبارة (أهل الذمة) عبارة ذم أو تنفيص، كما قد يتوجه بعض الناس! بل هي عبارة توحی بوجوب الرعاية والوفاء،

^١ فهمي هويدی، **مواطنون لا ذمیون** (القاهرة: دار الشروق، ط٤، ٢٠٠٥ھ، ٢٠٠٠م)، ص ١١١.

^٢ المرجع السابق، ص ١٢٥.

^٣ راشد الغنوشي، **حقوق المواطن** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٣ھ، ١٩٩٣م)، ص ٢٦.

تدينَا وامتثالاً لشرع الله، وإذا كان الإخوة المسيحيون يتذمرون من هذا المصطلح
فليغير أو يمحفظ، فإن الله لم يتعبدنا به^١.

إذا، إذا كان إخواننا من الأقليات غير المسلمة يتذمرون من هذا الاصطلاح،
فليس هناك مانع من استخدام كلمة (المواطنة) والمواطن، لأنّ الفقهاء متتفقون
على أنّ أهل الذمة من (أهل دار الإسلام)^٢، فهم من أهل الدار، وإن لم يكونوا
من أهل الملة. و(أهل الدار) تعني بالتعبير العصري مواطنين، وتبدل هذه الكلمة
لا يتعارض مع شيء من أحكام شريعتنا، أو مقررات ديننا^٣، وذلك لتغيير العرف
السياسي العام في وقتنا الحاضر إلى الأخذ بمصطلح المواطنة، ولما في ذلك من درء
مفيدة: وهي تؤدي غير المسلمين من هذه التسمية – التي أسيء فهمها – وقد
يكون لهم عذر يلتمس فيما حدث في التطبيق التاريخي في بعض العهود من صور
ومظاهر لا تعد من البر والقسط الواحبين شرعاً في حق أهل الذمة؛ ولما في ذلك
أيضاً من جلب مصلحة: وهي تأليف القلوب، ومن ذلك دعوئكم بأحب الأسماء
والأوصاف إليهم وذلك من أدب الإسلام^٤.

والذي يبدو لي: لا بأس في استخدام كلمة (المواطنة) و(المواطن) بدلاً عن
(أهل الذمة)، لأنّ العبرة للمقاصد والمعانٍ لا للألفاظ والمباني. فضلاً عن أن
الدعوة إلى اعتماد مبدأ المواطنة كبدائل لا يتعارض مع مقاصد الشريعة ما دام

١ يوسف القرضاوي، مدخل لمعرفة الإسلام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ھـ، ٢٠٠١م)، ص ٢٧٦.

٢ انظر: علاء الدين الكاساني، بداعي الصنائع (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥ھـ)، ج٥، ص ٢٨١؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥ھـ)، ج٥، ص ٥٦.

٣ انظر: سعد بن بجاد بن مصلح العتيبي، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص
الشرعاني (الرياض: مركز الفكر المعاصر، ط١، ١٤٣١ھـ)، ص ٥٨١.

٤ فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٨م)، ص ١٨٤.

يتحقق المبدأ الإسلامي في المساواة بين المواطنين بناءً على قاعدة (لهم مالنا وعليهم ما علينا)، وهذا لا يعني إلغاء نظام الذمة، بل يدخل في باب التحديد وتطوير نظام الذمة، وذلك بوضع الحلول والبدائل للمشكلات والقضايا المتعلقة بنظام الذمة بناءً على مقاصد الشريعة.

ثانياً: الشروط العmericية:

وهي التي تنسب إلى عمر بن الخطاب رض ولكن لم تثبت نسبتها إليه بسند صحيح، وإن صحت فهي غير ملزمة للمعاصرين لأنّها مجرد اجتهاد مرحلٍ. ولأنَّ هذه الشروط^١ أهون أن يتكلّف إنكارها وردها، لو عرفت دواعيها وأسبابها وعرفت الملابسات التاريخية التي وجد فيها.^٢ يمكن القول إنّها تخضع لظروف طارئة وخاصة، والتي تم بـها الدولة الإسلامية، أو المجتمع الإسلامي — وهذه الظروف يمكن أن تكون حرية أو اجتماعية أو سياسية

١ وهذا نص الشروط العmericية: "إنا حين قدمت بلادنا شرطنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على إنا شرطنا لك على ألا تحدث في مدبيتنا كنيسة، ولا فيما حوطها ديراً ولا قلاية ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب من كنائسنا، ولا ما كان منها في خطط المسلمين، وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار، وأن نوسع أبوابها للمرأة وابن السبيل، ولا نزوي فيها ولا في منازلنا جاسوساً، وألا ن skim غشاً للMuslimين، وألا نضرب بـنواقيسنا إلا ضرباً خفياً في حوف كنائسنا، ولا نظهر عليها صليباً، ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمين، وألا نخرج صليباً ولا كتاباً في سوق المسلمين، ... ولا نرفع أصواتنا مع موتنا، ولا نظهر الزين معهم في أسواق المسلمين، وألا نجاورهم بالخنازير ولا بيع الخمور، ...، وألا نمنع أحداً من أقربائنا أرادوا الدخول في الإسلام، وأن نلزم زينا حينما كنا، وألا نتشبه بالMuslimين في لبس قلنوسوة ولا عمامة، ولا نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم، ولا نكتفي بكلامهم، وأن نحرق مقادم رؤوسنا، ولا نفرق نواصينا، ونشد الزنادير على أوساطنا، ولا ننقش خواتمتنا بالعربية، ولا نركب السروج، ولا نتحذّل شيئاً من السلاح ولا نحمله، ولا نقلد السيف، وأن نوفر المسلمين في مجالسهم ..." ابن القيم، *أحكام أهل الذمة*، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

٢ انظر: يوسف القرضاوي، *غير المسلمين في المجتمع الإسلامي* (القاهرة: مكتبة وهة، ط ٣)، ٦٦ ص (١٩٩٢).

أو غير ذلك، وهي ظروف تقتضي من أصحاب الشأن في الدولة الإسلامية اتخاذ بعض الإجراءات المؤقتة بالنسبة لأهل الذمة، حفاظاً على أمن الدولة من الخارج وأمن المجتمع من الداخل، ودرءاً لكل مفسدة يمكن أن تحل بال المسلمين^١.

فهي ليست أمراً دينياً يتبعها في كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء، وظنوها شرعاً لازماً، وهي ليست أكثر من أمر من أوامر السلطة الشرعية الحاكمة يتعلّق بمصلحة زمنية للمجتمع آنذاك ولا مانع أن تغير هذه المصلحة في زمن آخر، وحال أخرى، فيلغى هذا الأمر أو يعدل^٢.

فضلاً عن هذا أنَّ من حسن الفهم مقاصد الشريعة وحرصها على حسن التعامل مع المخالفين في الدين، أن تعتبر هذه الإجراءات من ثوابت الإسلام وأحكامه^٣.

والذى يندو لي: فإنَّ الأصل والثابت في شريعتنا هو العدل وحسن التعامل مع المخالفين في الدين، أما تلك الشروط فتمثل الطارئ والمتغير الذي يتنهى أمره بانتهاء الظرف الذي كان سبباً لوجوده.

ثالثاً: لفظ (الجزية)

إذا كان غير المسلمين يؤدون الضرائب في عصرنا في مقابل الجزية سابقاً، وإذا احترموا عقيدة الإسلام ومشاعر المسلمين ... فما هي الموضع والحال هذه من استخدام كلمة (الضرائب) بدلاً عن (الجزية) ما داموا يأنفون من ذلك، لأنَّ المقصود في أخذها إذعنكم لسلطان الدولة الإسلامية^٤.

١ انظر: دندل جير، **الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي** (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٣ م)، ص ٣٩١.

٢ القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ص ٦٦.

٣ جير، **الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي**، ص ٣٩١.

٤ انظر: عدنان السيد حسين، **العلاقات الدولية في الإسلام** (المدينة: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٤٢٠ هـ ٢٠١٠ م)، ص ٢٦٤.

وذلك اقتداءً بسيدنا عمر رضي الله عنه حيث حذف كلمة (الجزية) عن نصارى بني تغلب (وهم قبيلة كبيرة من العرب، كانت مواقعها بالقرب من حدود الروم، ولم شوكة ومنعة ... وقد قال بعضهم لعمر: يا أمير المؤمنين، إنَّ بني تغلب من قد علمت شوكتهم ... فإنَّ ظاهروا عليك العدو ... فإنْ رأيت أن تعطيهم شيئاً فافعل ... فقالوا: فرد ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية، ففعل).^١

إذاً إنَّ اجتهاد عمر في قضية بني تغلب، وقبوله منهم إسقاط (اسم الجزية) وعنوانها عنهم، ودفع ما يدفعونه إلى الدولة المسلمة أو إلى بيت المال باسم الزكاة أو الصدقة: اجتهاد له قيمة وأهميته في باب السياسة الشرعية وخصوصاً في عصرنا، وما أحوجنا في الفقه السياسي إلى هذا اللون من الاجتهاد العمري.

فهو اجتهاد مبني على مراعاة جلب المصلحة المرجوة، ودفع المفسدة المتوقعة عن المسلمين، وذلك أنَّ عمر في أول الأمر رفض أن يأخذ منهم ما يأخذ إلا باسم الجزية، وشأنهم شأن غيرهم؛ ولكن لما شرح له ما يترب على ذلك من مضار ومجاصد، وإنَّ القوم يمكن أن يلحققوا بالأعداء، وهم ذو عدد وشوكة، ويمكن أن يستعين العدو بهم على المسلمين، لذلك قيل لعمر: لا عن عدوكم على نفسكم لما شرح ذلك لعمر غير رأيه، وراعى المصلحة العليا للأمة.

ثمَّ إنَّه في هذا الاجتهاد قرر قاعدة جليلة لا يجوز بجهود إغفالها، وهي: أنَّ العبرة للمقصود والمعانى، لا للألفاظ والمباني، وأنَّ مدار الأحكام على المسميات والمضامين، لا على الأسماء والعنوانين، وهذا لم يبال أن يسمى ما يأخذه من الجزية باسم الصدقة والزكاة التي فرضها الله على المسلمين إذا كان تعريف الاسم

١ القاسم بن سلام أبو عبيد، الأموال، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م)، ص ٣٦-٣٧.

يحل مشكلة قائمة، ما دام المبلغ المطلوب يصل إلى الخزانة الإسلامية، ولذا قال عمر بن الخطاب: هؤلاء حمقى، رضوا المعنى، وأتوا الاسم!^١

واجتهاد عمر هذا ليس خروجاً عن النصوص، بل بقيت نصوص الجزية، وبقي حكمها، عاماً بحيث يتحقق علته وحكمته والمصلحة منه^٢.

والذى يبدو لي: إنَّ مصطلح الجزية غير لازم بل يمكن استبدالها، لأنَّ من أهداف مقاصد الشريعة جلب المصالح ودفع المفاسد، وذلك يتحقق بتغيير هذا اللفظ لما في ذلك درء مفسدة: وهي تأدي غير المسلمين من هذا المصطلح، وجلب مصلحة: وهي تأليف قلوبهم.

رابعاً: تهنة غير المسلمين بأعيادهم

ذهب من العلماء المعاصرين الشيخ القرضاوى إلى جواز تهنئة غير المسلمين بأعيادهم؛ حيث يرى^٣ أنَّ تغير الأوضاع العالمية، هو الذي جعلني أحالف شيخ الإسلام ابن تيمية في تحريم تهنئة النصارى وغيرهم بأعيادهم، وأحيى ذلك إذا كانوا مسلمين للMuslimين: وخصوصاً من كان بينه وبين المسلم صلة خاصة، كالأقارب والجيران في المسكن، والزملاء في الدراسة، والرفقاء في العمل ونحوها، وهو من البر الذي لم ينهنا الله عنه، بل يحبه كما يحب الإقساط إليهم ﴿لَا يَهْتَكُو
اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَا يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيْرِكُمْ أَن تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة المتحنة، الآية: ٨). ولا سيما إذا كانوا هم يهنتون المسلمين

١ يوسف القرضاوى، *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها* (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م)، ص ١٤٨ - ١٤٩.

٢ انظر: محمد عمارة، *النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود* (القاهرة: نخبة مصر للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م)، ص ٤١.

٣ يوسف القرضاوى، *موجبات تغير الفتوى في عصرنا* (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٩م)، ص ٨٦-٨٧.

بأعيادهم والله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا حَيْتُمْ بِنَجْحَنَ فَحَبُّوْنَ يَأْخَسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (سورة النساء: الآية ٨٦). وما يؤكد مشروعية تحنة غير المسلمين بأعيادهم، عندما يبادرون بتهنئة المسلم بأعياده الإسلامية، فقد أمرنا أن نجازي الحسنة بالحسنة، وأن نرد التحية بأحسن منها، أو بمثلها على الأقل، ولا يحسن بالمسلم أن يكون أقل كرما، وأدنى حظاً من حسن الخلق من غيره^١.

ولا ننسى أن ننظر إلى ما أفقى به المانعون - و منهم الإمام ابن تيمية^٢ ، و ابن القيم^٣ في هذه القضية - على أنه اجتهاد حصل في ضوء أحوال زمنهم، ولو عاشوا في زماننا ورأوا تشابك العلاقات بين الناس وتقارب العالم حتى غدا كأنه قرية صغيرة، ورأوا حاجة المسلمين إلى التعامل مع غير المسلمين، وحاجة الدعوة الإسلامية إلى الاقتراب منهم، ورأوا أن تحنة المسلم قريبه أو جاره أو زميله في هذه المناسبة لا تحمل أي رضى من المسلم عن عقيدة غير المسلم، بل لو رأوا أن غير المسلم نفسه لم يعد يحتفل بهذه الأعياد على أنها عمل ديني يتقرب به إلى الله، بل أصبح في الأعم الأغلب عرفاً وعدة وطنية أو قومية تعودها الناس، ليستمتعوا فيها بالإجازة والأكل والمداعيا المتبادلة بين الأهل والأصدقاء، لو عاش هؤلاء العلماء إلى زماننا ورأوا هذا كله لغيرها - والله أعلم - رأيهم، أو خففوا من شدّتهم، خصوصاً الإمام ابن تيمية فقد كان يراعي الزمان والمكان والحال في فتواه^٤.

١ انظر: المجلس الأولي للأفتاء والبحوث، ما حكم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم (على الموقع الإلكتروني: www.alkhalil.be.ftwaa . : بتاريخ ٢٠١١/٦/١٣).

٢ انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة الحمدية، ط٢، ١٣٦٩ھ)، ج١، ص٤٥٤.

٣ انظر: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القاسم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: سيد عمران (القاهرة: دار الحديث، ط١٤٢٤، ٢٠٠٣ھ)، ج٢، ص٧٢٢.

٤ انظر: يوسف القرضاوي، فقه الأقليات المسلمة (بيروت: دار الشروق، ط١، ٢٠٠١ھ، ١٤٢٢)، ص١٥٠.

إذاً، لا بأس أن يهنى المسلم غير المسلمين بأعيادهم مشافهة أو بالبطاقات، بشرط ألا تشمل التهنئة أو الإهداء على عبارات أو شعارات تتعارض مع مبادئ الإسلام، لأنّ تحنة غير المسلمين بأعيادهم ليس معناها اعتناق عقيدتكم أو الرضا بما يفعلون، وإنما الغرض منها تحقيق مصلحة لتألفهم على الإسلام والمسلمين، وبيان سماحة الإسلام واحترامه للرأي المخالف، ومن ثم دعوتم إلى الإسلام، وذلك يتفق مع مقاصد الشريعة.

خلاصة

أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث:

١. التجديد ضرورة من ضرورات الدين الإسلامي الحنيف، ولازم من لوازمه خلوده إلى يوم القيمة، كشاهد على عالمية الإسلام، وصلاحية الشريعة لكل زمان مكان.
٢. تعد مقاصد الشريعة الإسلامية إطاراً شرعياً مرجعياً لتجديد بعض بآحكام أهل الذمة.
٣. لا بأس في استخدام كلمة (الموطن) و (الموطنة) بدلاً عن أهل الذمة؛ لأن الدعوة إلى اعتماد مبدأ المواطن لا يتعارض مع مقاصد الشريعة ما دام يتحقق المبدأ الإسلامي في المساواة بين المواطنين بناءً على القاعدة المقررة في الفقه الإسلامي: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا).
٤. إن الشروط العمرية تمثل الطارئ، فهي ليست أمراً دينياً يتعدى بما في كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء، وينتهي أمره بانتهاء الظرف الذي كان سبباً لوجوده.
٥. يجوز تحنة غير المسلمين بأعيادهم، لما في ذلك جلب مصلحة ودفع مفسدة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: سيد عمران (القاهرة: دار الحديث، هـ١٤٢٤، م٢٠٠١).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة الحمدية، ط٢، هـ١٣٦٩، م٢٠٠٦).
- ابن عاشور، محمد طاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، هـ١٤٢٧، م٢٠٠٦).
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، د.ط).
- أبو داود، بن سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).
- أبو عبيد، القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار السلام، ط١، هـ١٤٣٠، م٢٠٠٩).
- أمامه، عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي (المدينة: دار ابن الجوزي، ط١، هـ١٤٢٤).
- حرر، دندل، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، هـ١٤٢٣، م٢٠٠٣).
- حسنة، عمر عبيد، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، م١٩٨٨).
- حسين، عدنان السيد، العلاقات الدولية في الإسلام (د.م: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، هـ١٤٣١، م٢٠١٠).
- الخادمي، نور الدين مختار، أبحاث في مقاصد الشريعة (بيروت: مؤسسة المعارف، ط١، هـ١٤٢٩، م٢٠٠٨).

الدسوقي، محمد، التجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، م٢٠٠٦).

الدهي، إدوار غالى، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (المدينة: مكتبة غريب، ط١، م١٩٩٣).

الدهلوى، ولی الله، حجة الله البالغة (بيروت: دار إحياء العلوم، ط١، هـ١٤١٠، م١٩٩٠).

الشاطئي، إبراهيم بن موسى، المواقف في أصول الشريعة (القاهرة: المطبعة الرحمنية، طبعة هـ١٣٤١).

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد الجيد السلفي (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، هـ١٤٠٤، م١٩٨٣).

عبد الخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، ط١، هـ١٤١٩، م١٩٩٨).

العتيبي، سعد بن بجاد بن مصلح، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي (الرياض: مركز الفكر المعاصر، ط١، هـ١٤٣١).

عمارة، محمد، النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود (القاهرة: خضرة مصر للطباعة والنشر، ط١، م٢٠٠٧).

الغنوши، راشد، حقوق المواطن: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي (هيرنندن- الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، هـ١٤١٣، م١٩٩٣).

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).

القرضاوى، يوسف، دراسة في مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الشروق، ط٣، م٢٠٠٨).

القرضاوى، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، هـ١٤١٩، م١٩٩٨).

القرضاوى، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، هـ١٤١٣، م١٩٩٣).

القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، هـ ١٤١٩، م ١٩٩٩).

القرضاوي، يوسف، في فقه الأقليات المسلمة (بيروت: دار الشرق، ط١، هـ ١٤٢٢، م ٢٠٠١).

القرضاوي، يوسف، مدخل لمعرفة الإسلام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، هـ ١٤٢١، م ٢٠٠١).

القرضاوي، يوسف، موجبات تغيير الفتوى في عصرنا (القاهرة: دار الشرق، ط٢، م ٢٠٠٩).

الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، م ١٩٨٢).

المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني (بيروت: دار الفكر، ط١، هـ ١٤٠٥).
المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، م ١٩٩٤).

المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (جدة: دار السعودية للنشر والتوزيع، هـ ١٤١٥، م ١٩٨٥).

نادر، مثنى أمين، حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية (المدينة: دار البلد للطباعة والنشر، ط١، م ١٩٩٩).

هوبدي، فهمي، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (لندن: بحث عرض في ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، المنعقدة في مؤسسة الفرقان للتراجم الإسلامية، في الفترة ٢٦، ٢٨ نيسان ١٩٩٩ م).

هوبدي، فهمي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشرق، ط٤، هـ ١٤٢٦، م ٢٠٠٥).
المجلس الأوروبي للأفتاء والبحوث، ما حكم تحنته غير المسلمين بأعيادهم، على الموقع الإلكتروني

الفصل الثاني

شبهات حول تمييز أهل الذمة عن المسلمين في المجتمع الإسلامي: دراسة فقهية تحليلية في ضوء الواقع المعاصر *

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نحجه إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن المجتمع الإسلامي لم يخل من غير المسلمين في أي عصر من عصوره المختلفة، ولا عجب في ذلك؛ لأن الإسلام لا يكره أحداً على اعتناق عقيدته، ولا يمنع المسلمين في العيش مع مخالفتهم في العقيدة والدين، فهم جميعاً عباد الله، وليس من لوازם الإيمان بجذور الدين القطعية مع غير المسلمين ورفض العيش المشترك معهم في ظل حكم الإسلام وسيادته. لذا نرى بأن الإسلام دعا المجتمع الإسلامي إلى أن يكون متسامحاً مع نفسه ومع الآخرين، ومتعايشاً معهم، لذلك شهدت العصور الإسلامية المتأخرة العدل، والمساواة، والأمن، والرخاء الذي نعم به أهل الذمة في المجتمع الإسلامي.

ولكن على الرغم من مبادئ العدالة والمساواة التي جاء بها الإسلام، فضلاً عن حسن تعامله مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، نرى أن بعضًا

* رزكار سليمان مولود، دكتوراه في الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

من المستشرقين قد أثاروا بعض الشبهات حول أهل الذمة بهدف تشويه الإسلام والطعن في تشرعياته بأنه لا يقوم على العدل في التعامل مع أهل الأديان الأخرى، وأن المسلمين لا يقبلون بالتجددية الدينية في مجتمعاتهم، إلا بالذل وهضم الحقوق وعدم إعطائهم حقوق المواطنة.

ويسعى هذا الفصل إلى مناقشة وتحليل هذه الشبهات والتهم التي يثيرها أعداء الإسلام حول نظام أهل الذمة، وإزالة الغموض وإساحة الفهم حوله، وذلك بتقديم قراءة جديدة معاصرة لنظام الذمة تلاءم مع روح الشريعة والواقع المعاصر.

المبحث الأول: شبهة أن أهل الذمة مواطنون من الدرجة الثانية

على الرغم من هذه الصفحات المشرقة من النصوص الإسلامية، وال موقف الثابتة للنبي ﷺ، وخلفائه الراشدين، ثم للأئمة الأعلام من بعدهم، في حسن تعاملهم مع غير المسلم في المجتمع الإسلامي، نرى أنَّ بعضَ من المستشرقين قد أثاروا بعضَ الشبهات، جمعوها من هنا وهناك وحسبوها تشوّهُ هذا التاريخ الرائع. والحقيقة أنَّ هذه المسائل التي أثيرة حولها تلك الشبهات لو فهمت على وجهها، ووضعت في زمنها وإطارها التاريخي، لم تخرج عن حدود العدل الذي حرص عليه الإسلام كل الحرص في علاقاته مع أهل الذمة^١.

إنَّ من هذه الشبهات التي يثيرها المستشرقون قضية المواطنة؛ حيث يرى بعض المستشرقين أنَّ المواطنة لا يمكن أن تتحقق داخل الدولة الإسلامية؛ لأنَّ الدولة الإسلامية هي دولة عقيدة، ومن ثم من لا يعتقد بالإسلام ديناً من اليهود أو النصارى وغيرهم، سيكونون مواطنين منقصي الحقوق داخل الدولة الإسلامية.

^١ انظر: يوسف القرضاوي، *غير المسلمين في المجتمع الإسلامي* (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط٦، ١٩٨٣م)، ص٦١.

ولكن قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع من الضروري أن نشير إلى مفهوم المواطنـة. إن المواطنـة: هي مشاركة الأفراد في الحقوق والواجبات. وقد تعني العلاقة بين الفرد والدولة حيث يدين الأول بالولاء والثاني بالحماية^١، وهي "مصطلح" لم يظهر ولم يجر تداوله إلاّ بعد الثورة الفرنسية^٢ سنة ١٧٨٩ م.

ويلاحظ أن المستشرق د. ب ماكدونالد "D. B. Macdonald" زعم أن "أهل الذمة هم الأجانب في المجتمع الإسلامي؛ حيث نشر في دائرة المعارف الإسلامية تحت كلمة "الذمة" التي صدرت أساساً باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية وترجمت إلى العربية، وفيها كتب ماكدونالد أنَّ أهل الذمة "لا يعدون مواطنين في الدولة الإسلامية"^٣.

وفي رأينا: أنَّ ما ذكره المستشرق ماكدونالد مردود عليه لأكثر من سبب:

^١ إبراهيم مذكر (تصدير ومراجعة) وأخرون، معجم العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، ط١، ١٩٧٥ م)، ص ٥٨٠.

^٢ هي انقلاب سياسي بدأ بفرنسا (١٧٨٩ م) وأثر في العالم كله، يختلف المؤرخون في أسبابها، فيري بعضهم أنها حركة عقلية نشأت من حركة الاستنارة الحرة في القرن الثامن عشر الميلادي، ويرى آخرون أنها ثورة ضد الطبقات المحرومة من الامتيازات ضد الطغيان الإقطاعي، ويرى آخرون أنها ثورة توطيد لسلطة البرجوازية ضد نظام اقتصادي واجتماعي متين وعنيق. أدت الثورة الفرنسية إلى تقويض بناء أوروبا القديم، ومهدت الطريق أمام المذهب الحرفي في القرن التاسع عشر، وعجلت بظهور القوميات؛ أحمد الرشيدى وعدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م)، ص ٢٣٠.

^٣ انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنـة (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢ م)، ص ١٢؛ إبراهيم ناصر، المواطنـة (عمان: مكتبة الرائد العلمية، ط١، ٢٠٠٢ م)، ص ٢١٥.

^٤ أحمد الشتاوى، وإبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس (تصدير باللغة العربية)، دائرة المعارف الإسلامية، ج٩، ص ٣٩١.

أولاً: لم يرد نصاً شرعاً يستند إليه في دعوه.

ثانياً: لا بُنجد في أقوال الفقهاء ولا في أفعال الخلفاء والولاة، ما يشير من قريب أو بعيد إلى اعتبار غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية من الأجانب بالمفهوم القانوني والدستوري الحديث.^١

ثالثاً: في دستور المدينة عَدَ الرسول ﷺ "حق المواطن" حقاً لكل المقيمين فيها إذا التزموا بدسُّتورها وتولوا الدفاع الجماعي عنها^٢.

رابعاً: ما جرى عليه العمل في الإسلام حول أهل الذمة أن "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"^٣، ولا شك في أن هذا المبدأ يبعد القول باعتبار غير المسلمين من الأجانب.

بالإضافة إلى هذا ذكره المستشرق جوستاف أ. فون جرسونيابون "وكان الشرع الإسلامي - بل والعقلية والإسلامية نفسها - يصران في غير هواة، على التشديد على ألوان القيود التي كان الذمي يقيدها، ... وينظر إليهم على أئمّ مواطنون من الدرجة الثانية".^٤

وللرد على تلك الإشكالية، فإننا لا بُنجد نصاً ورد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ما يفيد امتحان أهل الذمة وانتقاصهم، أو إجبارهم على بعض القيود. علاوة على هذا، فإن نصوص الشريعة وروحها ترفضان فرض تلك المضايقات

^١ انظر: عبد المنعم أحد برقة، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين (المدينة: مؤسسة شباب الجامعة، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٠م)، ص٢٨٦.

^٢ عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر (المصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م)، ج٣، ص٢٨٥.

^٣ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بذائع الصنائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م)، ج٤، ص١٠٥.

^٤ Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*, Second Edition, the University Of Chicago Press Chicago & London, 1971,p: 33.

على المواطنين غير المسلمين. وفضلاً عن ذلك أن في جميع المعاهدات التي أبرمت بين المسلمين وغير المسلمين لم يكن يعرض عليهم أية قيود^١.

ولكن مع هذا، إنَّ فرض بعض المضائقات والقيود على أهل الذمة في فترات زمنية مختلفة لم تكن ثابتة، ولا دائمة؛ وإنما يعود إلى الظروف الاجتماعية في الداخل، وإلى السياسة الخارجية مع الدولة البيزنطية. فضلاً عن هذا هي اجتهادات طرحتها الفقهاء في ضوء قراءاتكم للواقع الذي عايشوه، وينبغي ألا تؤخذ باعتبارها ديناً ملزماً^٢.

ولم يكن الأمر ليستحق اهتماماً كبيراً لو أنَّ ما كتب في هذا الصدد كان مقصوراً على الكتب الصادرة في الغرب؛ إذ إنَّ تشويه الإسلام تارياً وعقيدة وشريعة هو القاعدة في تلك الكتب؛ لكن ما يستحق القلق فعلاً أن يكون مثل هذه الآراء أصول أو أنصار في التفكير الإسلامي^٣.

ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنَّ أهل الذمة مواطنون من الدرجة الثانية مثل مجید خدوری؛ حيث ذكر: "إنَّ الذمَّي لا يستحق المواطنَة الكاملة فمع كونه مؤمناً بالله إلا أنه لا يعترف بمحمد رسول الله ﷺ، ولذلك كان ناقص الإيمان لا يستحق أن يكون عضواً خالصاً في الأخوة الإسلامية"^٤.

^١ انظر: حسن المبي الشاذلي، *أهل الذمة في الحضارة الإسلامية* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م)، ص ٢٦.

^٢ انظر: توفيق اليوزبيكي، *تاريخ أهل الذمة* (الرياض: دار العلوم، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م)، ص ١٥٤.

^٣ فهمي هويدی، *مواطنون لا ذميين* (القاهرة: دار الشروق، ط٤، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م)، ص ١١٦ - ١١٩.

^٤ مجید خدوری، *العرب والسلم في شرعة الإسلام* (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥م)، ص ٢٣٧.

ويبدو أنّ ما ذهب إليه مجید خدوری هو أنّ المواطنة الكاملة في المجتمع الإسلامي محصورة على المسلمين، وينظر إلى غير المسلمين بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية.

وفي رأينا: أنّ غير المسلمين لهم حق المواطنة الكاملة؛ لأنّ أهل الذمة منذ عهد الرسول ﷺ مواطنون بالدرجة الأولى، فكانت وثيقة المدنية تقر بالمساواة والمناصرة بين المسلمين وغيرهم، بغض النظر عن الدين؛ حيث احتفظ كل فريق بدینه وماله، ولليهود دینهم، وللمسلمين دینهم وأموالهم؛ ما يعني أنّ اليهود داخل المدينة لهم الحقوق نفسها التي للمسلمين وعليهم واجباتهم وهي المواطنة الكاملة^١.

إضافة إلى هذا، أنّ لغير المسلم في المجتمع الإسلامي حق المواطنة كاملة؛ لأنّ الإسلام ينظر إلى الإنسان بوصفه إنساناً «ولَقَدْ كَرَمْنَا بْنَيَ آدَمَ» (الإسراء: ٧٠). ولا يفرق بسبب الدين أو الجنس أو اللون.

في هذا الاتجاه أيضاً، قال الأستاذ أحمد طه السنوسي: "إنّ الذميين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية"^٢. وحجه أنّ الذميين لا يتمتعون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها المسلمين، ولا يتزمنون بنفس التزاماتهم، فالحقوق السياسية يتمتع بها المسلم ولا يتمتع بها الذمي. والجزية يتزم بها الذمي دون المسلم. والزكوة تجب على المسلم دون الذمي، وهذا كله يدلّ على أنّ الذمي لا يتمتع بالجنسية الإسلامية، لأنّه لو تمنع بها لترتبت له حقوق وفرضت عليه واجبات شبيهة بالتي للمسلم أو عليه^٣.

^١ انظر: عصام نعيم، "المواطنة في المجتمع الإسلامي"، على الموقع الإلكتروني : www.wasatiaonline.net، بتاريخ: ٢٠١١ / ١ / ٢٨.

^٢ أحمد طه السنوسي، فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن (د.م: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، د.ط، ١٩٥٧م)، ص ٤٤-٥٧-٦٣.

^٣ عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام (د.م: مؤسسة الرسالة، ط ٢ ، ١٣٣٨هـ/ ١٩٧٦م)، ص ٦٤.

ووَالْوَاقِعُ أَنَّ هَذَا الْقَوْلُ ضَعِيفٌ؛ فَإِنَّ الدُّولَةَ إِلَيْهَا تَأْخُذُ بِقَاعِدَةِ الْمُسَاوَةِ فِي الْحَقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْمُذْمِنِ؛ وَلَكِنَّ تَسْتَشِنُ مِنْ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ بَعْضَ الْحَقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ لِابْتِنَائِهَا عَلَى الْعِقِيدَةِ الْدِينِيَّةِ^١؛ حَتَّى إِنَّ الدُّولَةَ فِي عَصْرِنَا، قَدْ لَا تَسَاوِي بَيْنَ رِعَايَاهَا الْمُوَاطِنِينَ -وَكُلُّهُمْ يَتَمَتَّعُونَ بِجَنْسِيَّتِهَا- فِي بَعْضِ الْحَقُوقِ لَا سِيمَا الْحَقُوقِ السِّيَاسِيَّةِ، وَمَعَ هَذَا يَظْلُمُونَ مِنْ تَمَتَّعَنِ بِجَنْسِيَّةِ الدُّولَةِ. وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ أَنَّ عَدَمَ تَمَتَّعِهِ هَذَا الْفَرِيقُ مِنْ رِعَايَا الدُّولَةِ بِبَعْضِ الْحَقُوقِ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ تَمَتَّعِهِ بِجَنْسِيَّةِ الدُّولَةِ. فَالْمُوَاطِنُونَ فِي الدُّولَةِ الْمُحْدِثَةِ: "هُمُ الْأَفْرَادُ الَّذِينَ يَتَمَتَّعُونَ بِجَنْسِيَّةِ الدُّولَةِ، الْقَانُونِيَّةِ الدَّاخِلِيَّةِ، وَخَاصَّةً مِنْ وِجْهَةِ الْحَقُوقِ السِّيَاسِيَّةِ".^٢

وَفِي رَأِيْنَا: مِنَ الضرُورِيِّ أَنْ نَصْعِدَ أَصْوَلًا نَحْنُكُمْ إِلَيْهَا فِي بَحْثِنَا، وَفِي تَنَاؤلِنَا لِقَضِيَّةِ الْمُوَاطِنَةِ، وَهِيَ ثَوَابِتُ نَحْنُكُمْ إِلَيْهَا عَنْدَ الْاِخْتِصَامِ وَالتَّنَاؤلِ وَالْطَّرْحِ:

١ - تَحْكِيمُ نَصْوَصِ الشَّرِيعَةِ الْمُوَارَدَةِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ الصَّحِيحَةِ: فَمَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْأَصْوَلِ فَالْعَمَلُ بِهِ وَاجِبٌ، وَمَا وَافَقَهَا فَالْعَمَلُ بِهِ صَحِيحٌ، وَمَا خَالَفَهَا مَمَّا لَيْسَ مِنْهَا فَهُوَ عَلَى أَصْحَابِهِ ردٌّ، وَالْعَمَلُ بِهِ اِجْتِهَادٌ بِشَرِيٰ لِصَاحِبِهِ -إِنْ كَانَ مَجْتَهِدًا، أَوْ مَؤْهَلًا لِلِّاجْتِهَادِ- لِأَجْرِهِ، وَعَلَيْهِ-إِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ- إِثْمٌ وَوَزْرٌ.

٢ - قَبْوِلُ مَا تَقْتَضِيهِ الْمَشَارِكَةُ فِي الدَّارِ، أَوِ الْوَطْنِ بِتَبَيِّنِنَا الْعَصْرِيِّ؛ فَكُلُّ مَا حَقَقَ مَصَالِحَ الْمُشَرِّكِينَ مَعًا فِيهِ جَازٌ، وَكُلُّ مَا أَهْدَرَهَا بِالْإِهْدَارِ أَوْلَى وَأَحْقَقٌ. وَقَدْ قَعَدَ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ الْأَصْوَلِيُّونَ وَالْفَقَهَاءِ حِينَ قَرَرُوا: أَنَّ الشَّرِيعَةَ مُبْنِيَةَ عُمُومًا عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ، وَدَرْءِ الْمُفَاسِدِ، وَإِنْ درَءَ الْمُفَاسِدَ مُقْدَمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ، وَإِنْ كُلُّ تَصْرِفٍ تَقْاعِدُ عَنْ تَحْصِيلِ مَقْصُودِهِ بِهِ فَهُوَ باطِلٌ.^٣

^١ المرجع السابق، ص ٦٤.

^٢ عز الدين عبد الله، القانون الدولي الخاص (القاهرة: مطبعة جامعة، سنة ١٩٥٤م)، ص ٨٩.

^٣ انظر: مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهى العام (بيروت: دار الفكر، ط ٩، ١٩٦٧م، ١٩٦٨م).

ج ٢، ص ٩٩.

٣- إعمال روح الأخوة الإنسانية بدلًا من إهمالها، فكلّ قول، أو رأي، أو فعل، ناف روح الأخوة، فقد غفل صاحبه عن أصل من أصول الإسلام؛ حيث نطق به القرآن الكريم، والسنّة الصحيحة، وصدر عنه في أقوال وأفعال أصحاب رسول الله ﷺ، بل وعاش في ظلّه رعايا دولة الإسلام إلى يومنا هذا: في مدحهم وقارهم، وأفراحهم وأحزانهم، وبيعهم وشرائهم، وأعيادهم ومواسيمهم؛ حتى آنَّه لولا الاستمساك الحمود لل المسلمين وغير المسلمين بشعائر دينهم الظاهرة، ما عرف منهم مسلم إسلامه ولا كتابه^١.

٤- الإسلام دين القسط والعدل والحق، فكل رأي ناف القسط الذي أمر به القرآن، أو العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض، أو الحق الذي يحتمي به الناس، فهو مردود ومناف لروح الإسلام^٢. ورحم الله ابن القيم حين قال: "الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمه كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة"^٣.

٥- ما ورد في اجتهادات السابقين من أنتمنا رضوان الله عليهم، مما لم يقم عليه دليل من الكتاب والسنة، وكان اجتهاً نابعًا من روح عصره، ينبغي ألا تؤخذ باعتبارها ديناً ملزماً، فلنا أن ننتقي منه، وأن نختلف معه، ولكل أن يجتهد لزمانه وعصره^٤.

^١ انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي (د.م: المكتب المصري الحديث، ط٦، ١٩٨٣م)، ص ٢٣٧.

^٢ انظر: ناصر محمد جاد، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبي (د.م: دار الميلان، ط١، ١٤٣٥هـ، ٢٠٠٩م)، ص ٦٧-٨٩.

^٣ محمد بن أبي بكر بن القاسم الجوزية، إعلام المؤمنين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرزوف سعيد (بيروت: دار الجليل، ١٩٧٣م)، ج ٣، ص ١٤-١٥.

^٤ انظر: هويدى، مواطنون لا ذميون، ص ١٠٦.

إذا أخذنا بعين الاعتبار تلك النقاط سالفة الذكر، ستكون ردًا مانعاً لمن أراد أن يشوه تاريخ وشريعة الإسلام، الحافل بالقسط والعدالة، وحسن المعاملة مع غير المسلمين، وتطبيق مبدأ المواطنة.

إذًا، إن آيات تكريم الإنسان تقف في صف الدعوة إلى الحق. إن حث القرآن الكريم على البر بالذين لم يقاتلوهم في الدين ولم يظلموهم تقف في الاتجاه ذاته. وكلمات الرسول عليه الصلاة والسلام، التي تستذكر وتثير من أي مسلم "آذى ذمياً" أو ظلمه "انتقصه" دليل على ذلك^١.

وأيضاً وثيقة المدينة، والتي اقتبس منها ما ينظم العلاقة بين المسلمين واليهود، أن الرسول ﷺ اعتمد فيها مبدأ المواطنة؛ حيث وضعت فيه الحقوق والواجبات على أساس المواطنة الكاملة التي يتساوى فيها المسلمون مع غيرهم من ساكني المدينة المنورة.

لقد عدت هذه الوثيقة اليهود من مواطني الدولة الإسلامية، وعنصراً من عناصرها. هكذا نرى أن الإسلام قد عد أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنهم أمة مع المؤمنين، ما داموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم؛ فاختلاف الدين ليس - بمقتضى أحكام الصحيفة - سبباً للحرمان من المواطنة^٢.

ثم إن قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"^٣ هي القاعدة الفقهية التي استقرت على مدار التاريخ الإسلامي، وأ成了ت قاعدة المساواة بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات، وأن هذا المبدأ يعد القول بأن الإسلام يضطهد الأقليات الدينية، أو ينظر إليهم على أنهم مواطنون من الدرجة الثانية.

^١ المرجع السابق، ص ١٢٣-١٢٤.

^٢ انظر: العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٥٩-٦٠.

^٣ الكاساني، بداع الصنائع، ج ٤، ص ١٠٥.

يتضح لنا مما سبق: أنَّ النَّمِينَ لِيُسُوا مُوَاطِنِينَ مِنَ الْدَرْجَةِ الثَّانِيَةِ كَمَا يَزَعُمُ بَعْضُ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَالْبَاحثِينَ الْمُعاصرِينَ؛ وَإِنَّمَا يَعْدُونَ مُوَاطِنِينَ كَامِلِيَّ
الْمُوَاطِنَةِ.

المبحث الثاني: شبهة تمييز أهل الذمة عن المسلمين في لباسهم وهيئةِ
ويتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: تمييز أهل الذمة في لباسهم
ومن هذه الشبهات التي ضخمها المستشرقون ما يتعلق بملابس أهل الذمة
وأزيائهم؛ حيث ذكر المستشرق ترتون "A. S. Tritton" في كتابه *The Caliphs and Their Non- Muslim subjects* من الشروط التي اشترطها عهد عمر
على النَّمِينَ لِبِسِ الزَّنَارِ وَالنَّهِيِّ عَنِ التَّشْبِيهِ بِالْمُسْلِمِينَ فِي ثِيَابِهِمْ وَسِرْوَاجِهِمُّ الَّتِي
يَسْتَعْمِلُونَهَا^١.

وفي هذا الاتجاه أيضًا، قال المستشرق د. ب. ماكدونالد "D. B. Macdonald": "ويجب عليه أن يلبس لباساً خاصاً يميزه عن المسلمين، وألا يعتنِي الخيل أو يحمل السلاح ... والحق أنَّ كل هذه الفروض والقيود كانت ولا تزال تتلزم بدرجات متفاوتة في التشديد"^٢.

وسأتناول هذه القضية ومناقشتها من عدة جهات؛ الأولى: بيان الموقف
الإسلامي من هذه المسألة، والثانية: دواعي وأسباب فرض هذه القيود.

^١ A. S. Tritton, *The Caliphs And Their Non-Muslim Subjects A Critical Study Of The Covenant Of 'Umar*, Humphrey Milford, Oxford University Press, London Bombay Calcutta Madras, 1930 .p: 115

^٢ الشنتاوي، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٩، ص ٣٩١.

أولاً: موقف الإسلام في تمييز أهل الذمة عن المسلمين في لباسهم لم يتعرض القرآن الكريم والسنّة النبوية - وما المصدرون الأساسية للتشريع في الإسلام - لمسألة اللباس الذي يميز الذمي من المسلم، فليس لهذه المسألة أساس ديني^١.

هذا وفضلاً عن أنَّ جميع المعاهدات التي أبرمت بين المسلمين وغيرهم لم يكن يعرض عليهم أية قيود، ما عدا اعتبارهم طائفة دينية مستقلة ضمن المجتمع الإسلامي^٢.

إذاً، يتبيَّن لنا مما سبق: أنَّ الكتاب والسنّة لم يتعرضاً لمسألة اللباس الذي يميز الذمي من المسلم؛ ولكن مع هذا أنَّ بعض كتب الفقه أوردت شروطاً بإلزام الذميين بلباس وزي مميز يخالف ما يرتديه المسلمين. وقد أورد ابن القيم في مؤلفه أحكام أهل الذمة ما سماه: "الشروط العمريَّة" ونسبها إلى عمر بن الخطاب، وخرج عليه أحكاماً كثيرة في هذا الشأن^٣.

وفي هذا الاتجاه أيضاً، ذهب كثير من العلماء منهم الرازِي؛ حيث ذكر: "ويميز أهل الذمة عن المسلمين في زيهِم ومرابعِهم وسرورِهم وقلانسِهم ولا يركبون الخيل ولا يحملون السلاح ... ويؤمر الذمي بشد الزنار من الصوف والغليظ دون الإبرِيسِم، ويعنِّ عن لباس يختص به أهل العلم والزهد والشرف كالصوف ونحوه"^٤.

^١ بركة، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ص ١٨١.

^٢ انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩٧.

^٣ محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزيَّة، أحكام أهل الذمة (القاهرة: دار الحديث، ط ١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، ج ٢، ص ٤٥٢.

^٤ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازِي، تحفة الملوك، تحقيق: عبد الله نذير أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٢هـ)، ج ١، ص ١٩٠.

إذاً، الأمر أهون من أن يتكلف إنكاره ورده، لو عُرفت دواعيه وأسبابه، وعرفت الملابسات التاريخية التي وجد فيها^١. لذا من الضروري أن نشير إلى دواعي وأسباب فرض هذه القيود على أهل الذمة.

ثانياً: أسباب فرض قيود في لباس أهل الذمة

"إن إلزام أهل الذمة في العصور المتأخرة في الدولة الإسلامية بزي مميز ليس له أساس ديني، بل أساس اجتماعي، أو سياسي، أو زماني مؤقت- ولم يحدث ذلك بأي حال من الأحوال في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين- وأن ذلك إنما وقع في بعض العصور المتأخرة. وإذا صور ذلك بأنه يمثل اضطهاداً بالرعايا غير المسلمين، فإن ذلك لم يكن أساسه عقائدياً أو دينياً، لأن الإسلام دين العدل والحق، ويقر حرية العقيدة الدينية لغير المسلمين"^٢.

لقد أثبت الباحثون من غير المسلمين، أن الاضطهادات التي عانها أهل الذمة من بعض الحكام، إنما كانت ناتجة من بعض ظروف خاصة وإنقلابية، أكثر من أن تكون منبعثة عن مبدأ مقرر من التعصب. وحقيقة أسبابها إنما كانت سياسية محضة أو راجعة إلى الأهواء البشرية أو إلى المزاج المسيطر على الحاكم أو في الشعوب، ولا يدخل الفعل الديني في نطاق هذه الأسباب^٣.

والباحث يؤيد رأي الشيخ القرضاوي: أن هذه الأوامر الواردة بشأن ملابس أهل الذمة ليس المقصود منها الإذلال أو الاضطهاد كما يزعم البعض، وإنما كان الغرض منها سهولة التمييز بينهم وبين غيرهم من المسلمين.

^١ القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٦.

^٢ بركة، الإسلام والمساواة، ص ١٨٩.

^٣ انظر: S. T. Arnold, *The Preaching of Islam*, P: 420

فضلاً عن ذلك فإنّها ليست أمراً دينياً يبعدُ به في كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء وظنوه شرعاً لازماً، وهو ليس أكثر من أمر من أوامر السلطة الشرعية الحاكمة يتعلّق بمصلحة زمية للمجتمع آنذاك، ولا مانع من أن تغيّر هذه المصلحة في زمن آخر وحال أخرى، فيلغى هذا الأمر أو يُعدل.

لقد كان هذا التمييز بين الناس تبعاً لأديانهم أمراً ضرورياً في ذلك الوقت، وكان أهل الأديان حريصين عليه، ولم يكن هناك وسيلة للتمييز غير الزي؛ حيث لم يكن لديهم نظام البطاقات الشخصية كما في عصرنا، التي يسجل فيها - مع اسم الشخص ولقبه - دينه وحتى مذهبته؛ فالحاجة إلى التمييز وحدها هي التي دفعت إلى إصدار تلك الأوامر والقرارات^١.

"ومع ذلك كله أنه لو افترضنا جدلاً حقيقة هذه الأوامر الصادرة قد أخذت مأخذ الجد والتطبيق فهذا لا غبار عليه، فهو نوع من التحديد للملابس في نطاق الحياة الاجتماعية، للتمييز بين أصحاب الأديان المختلفة، وخاصة أنها في وقت مبكر من التاريخ ليس فيه ما يميز بين الطوائف إلاّ الملابس، فهي الوسيلة الوحيدة لإثبات دين كل من يرتديها. وكان للعرب المسلمين ملابسهم كما للنصارى واليهود أو المحسوس والصادمة ملابسهم التي يرتديونها حسب الأعراف والتقاليد السائدة بينهم.

وإذا كان المستشرون قد عدوا أن تحديد شكل لون الثياب هو من مظاهر الاضطهاد، فنحن نقول لهم إن الاضطهاد في هذه الصورة يكون قد لحق بال المسلمين وأهل النّعمة على السواء. وإذا كان الخلفاء ينصحون العرب والمسلمين بألا يتشبهوا بغيرهم فمن المنطق أن يأمروا غير العرب وغير المسلمين بألا يتشبهوا بالعرب المسلمين^٢. "إذ إن

^١ انظر: القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٦-٦٧.

^٢ علي حسن الخربوطلي، الإسلام وأهل النّعمة (د.م: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ط، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م)، ص ٨٦.

المسلمين مطالبون بذلك الأمر قبل أن يفرض على غيرهم، لذا نجد أن الإسلام يريد أن يكون في لباس المسلمين شيء يميزهم من غير المسلمين حتى لا يتشبهوا بهم ولا تضيع شخصيتهم في شخصيتيهم، ولا يلاقوا صعوبة في التعارف بينهم، وتبقى الحياة الاجتماعية بينهم مستحكمة قوية، غير أن الإسلام ما حدد لهذا الغرض هيئة خاصة للباس أو علامة محددة، وإنما جعل العرف العام هو القاضي في هذا الشأن. وقد قامت الحركة الإسلامية في بلاد العرب، فما كان النبي ﷺ ولا سائر المسلمين يلبسون إلاّ اللباس الذي كان رائجًا في بلاد العرب عامة؛ إلا أن النبي ﷺ تميزاً للمسلمين من غيرهم، أمر المسلمين أن يلبسو العمائم فقط أو القلانس، لأنّ عامة العرب المشركين إما كانوا يلبسون العمائم فقط أو القلانس فقط، ولذا فقد أصبح لبس العمائم فوق القلانس شعار المسلمين^١.

وفضلاً عن ذلك، فإن تشبه المسلم بغير المسلم منهي عنه؛ لأنّ هذه الفعلة مضرّة بوحدة الجماعة الإسلامية؛ إذ لأجلها ينشأ الجفاء والتباعد بين المسلم والمسلم، ولا يبقى بينهما من التناصر والتعاون والتضامن ما يريد الإسلام أن يكون بينهما، وهي مع ذلك دليل على ميل صاحبها - على إسلامه - إلى غير المسلمين، كما أنها فعلة شنيعة من الوجهة السياسية كذلك؛ إذ أنها تضر في طياتها خطراً جسيماً، لأنّ الرجل المتشبه بالكافر، قد يعامله المسلمون معاملتهم مع غير المسلمين، وأجل كل هذا فقد شدد النبي ﷺ النكير على هذا التشبه، ونفي عنه المسلمين مراراً. فمن أقواله عليه الصلاة والسلام في غير واحد من الأحاديث: "خالفوا المشركين"^٢. و"خالفوا اليهود

^١ أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة (الكويت: دار القلم، د.ط، د.ت)، ص ١٦٦.

^٢ أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، صحيح مسلم (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت)، باب خصال الفطرة، ج ١، ص ١٥٣.

والنصارى"^١. و"خالفو المحسوس"^٢. "والظاهر أنَّ رسول الله ﷺ إنما أراد من وراء مثل هذه الأقوال أن لا يلقى المسلم صعوبة في معرفة أخيه المسلم ولا يعامله إلاًّ معاملة المسلم"^٣. وفي المقابل نجد أنَّ النصارى يلبسون الزي الخاص بهم، دون جبر أو إلزام. ويجب أن نلاحظ أنه لم تكن ثمة ضرورة وقت الفتح لإلزام النصارى بلباس معين من الثياب يخالف ما يلبسه المسلمين؛ إذ كان لكل من الفريقين وقتذاك ثيابه الخاصة، حيث قال المستشرق ترتون "A. S. Tritton": "وكان النصارى يفعلون ذلك من تلقاء أنفسهم دون جبر أو إلزام، على أنَّ الحاجة استلزمت هذه الفروض فيما بعد"^٤.
إذاً، أنه لا اضطهاد في الأمر كما ادعى المستشرقون، وإنما تغيير الملابس وسيلة اجتماعية للتمييز بين أهل الديانات المختلفة، مثلما نرى اليوم في كل مجتمع حديث من تعدد الأزياء لكل طائفة أو أصحاب حرفة أو مهنة أو اتباع ديانة ملابس تميزهم من غيرهم^٥.

المطلب الثاني: ختم رقاب أهل الذمة

من هذه الشبهات التي تثار حول الإسلام مسألة ختم رقاب أهل الذمة؛ حيث قال المستشرق آدم متز^٦: "وفي العصور السيئة كانت تعلق على رقبة أهل الذمة علامة البراءة، تختم أيديهم"^٧.

^١ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البهقي، السنن الكبيرى (د.م: مجلس دائرة المعارف الكائنة في الهند، ط ١، ١٣٤٤ھ)، باب سنة الصلاة في النعلين، ج ٢، ص ٤٣٢.

^٢ مسلم، صحيح مسلم، باب خصال الفطرة، ج ١، ص ١٥٣.

^٣ المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ص ١٦٩ - ١٧٠.

^٤ A.S Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subject* p:115.

^٥ انظر: القرضاوى، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٩.

^٦ آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، ١٩٥٧م)، ج ١، ص ٨٠ - ٨١.

وشبّهتهم هذه تقوم على تصوير الأمر على النحو الآتي:

١- إنَّ هذا الختم أمر دائم ومستمر.

٢- إنَّ المسلمين هم مبتكرُوا هذا النظام.

٣- إنَّه يحمل صورة الإذلال والاضطهاد لأهل الذمة.^١

والحقيقة أنَّ هذه الأمور الثلاثة غير صحيحة للأسباب الآتية:

أما الأمر الأول فقد ذكر أبو يوسف أنَّ الأمر ليس حالة دائمة ومستمرة؛

حيث قال: "ينبغي أن تختتم رقابهم في وقت جبائية جزية رؤوسهم، حتى يفرغ من عرضهم ثم تكسر الخواتيم".^٢

أما الأمر الثاني فإنَّ المسلمين لم يبتكرُوا هذا النظام، وإنَّ هذه العادة قديمة ترجع إلى عصر الآشوريين الذين كانوا يعلقون في رقاب العبيد قطعة من الفخار أسطوانية مكتوبًا عليها اسم العبد واسم سيده. وكان اليهود في عهد التلمود يعلمون عبيدهم بالختم على الرقبة أو الشوب.^٣

أما الأمر الثالث فإنَّ السياسة التي سار عليها المسلمون في ختم الرقاب وقت تأدية الجزية وكانت موجودة عند الآشوريين واليهود ليست صورة لاضطهاد أو إذلال؛ ولكن الغرض منها كما يقول الخربوطلي: "وسيلة لمعرفة وتمييز من أدى الضريبة ومن لم يؤدها، وخاصة أنَّ الطباعة لم تكن قد ظهرت بعد، وكان من

^١ فمثلاً في أواخر العهد الأموي في مصر وسمت أيدي الرهبان بحلقة من حديد فيها اسم الراهب باسم ديره وتاريخه، وجعل على كل نصرياني وسم صورةأسد على أيديهم؛ انظر: تقى الدين أبي العباس أحمد بن علي المقرizi، الموعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: دار صادر، د.

ط، د.ت)، ج ٢، ٤٩٢-٤٩٣.

^٢ القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٥.

^٣ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، ط ٥، ١٣٩٦هـ)، ص ١٣٧.

^٤ الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص ٨٧.

العسير تدوين إيصالات واضحة ثابتة تثبت تأدية الجريمة ولا يمكن تزيفها، وما زالت بعض الدول الإفريقية والآسيوية ... تتبع هذه السياسية في الانتخابات فيقومون بختم أيدي الناخبين بنوع من الأختام لا تزول إلا بعد يومين أو أكثر، حتى لا يعطي صوته أكثر من مرة^١.

والذى يedo لي: أن هذه الإجراءات كانت تتعلق بعصور غابت فيها الوسائل العلمية الحديثة للتمييز بين من أدى الضريبة ومن تحرب منها، وليس الغرض منها اضطهاد أو إذلال، وينبغي أن لا تؤخذ باعتبارها ديناً ملزماً، أو أمراً ثابتاً.

المبحث الثالث: شبهة عدم قبول شهاداتهم وإظهار شعائرهم ويتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: عدم قبول شهاداتهم

من هذه الشبهات التي يثيرها المستشركون مسألة عدم قبول شهادة الذمي، أو حرمانهم من الشهادة؛ حيث ذكر المستشرق آدم متز في كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: "وأكير ما كان يحرم منه أهل الذمة وبئثر في نفوسهم تأثيراً عميقاً أنه لم يكن يسمح لهم بالتقدم للشهادة أمام القضاء كأنهم عبيد".^٢
وفي هذا الاتجاه أيضاً قال المستشرق جوستاف أ. فون جرونيباون "Medieval Islam Study" في كتابه: "Gustave E. Von Grunebaum" وإن كانوا يسهمون في الحياة العامة التي كان يغل من حرمتهم فيها بشدة حرمانهم من أداء الشهادة أمام القضاء".^٣

^١ المرجع السابق، ص ٨٦.

^٢ متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٧.
^٣ Gustave E. Von Grunebaum, Medieval Islam Study, P. 235

يبدو من كلام المستشرقين أنَّ أهل النَّذمة كانوا محروميين من أداء الشهادة أمام القضاء بشكل قطعي.

ولبيان كشف الحقيقة علينا أن نبين آراء العلماء من الفقهاء القدامى والمعاصرين فيما يتعلق بشهادة النَّذمي أمام القضاء، بخُد أنَّ القضية ليست كما يزعم بعض المستشرقين، وإنما المسألة فيها خلاف، ويمكن اختصار آرائهم في قولين:

الأول: تقبل شهادة غير المسلم على المسلم، في الوصية بالسفر إذا لم يوجد غيره، وبه قال الحنابلة والظاهريَّة، وهو قول طائفة من الصحابة والتبعين وغيرهم^١.

الثاني: لا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم، وإليه ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والزيدية^٢.

الأدلة ومناقشتها:

احتاج المحوزون بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَدَهُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَصَرَ أَحَدُكُمُ الْأَعْوَثُ جِئَنَ الْوَصِيَّةَ أَنَّفَانِ دَوَا عَذْلَ مِنْكُمْ أَوْ مَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ (المائدة: ١٠٦). وجَهَ الدَّلَلَةُ أَنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ" راجِعٌ لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُصَدَّرَ بِهِ الْآيَةِ؛ إِذَا الْخَطَابُ لِهِمْ، فَيَكُونُ الظَّاهِرُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ مَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ غَيْرُ الْمُسْلِمِينَ ... وَفِي ذَلِكَ دَلَلَةٌ وَاضْحَىَ عَلَى صَحَّةِ شَهَادَةِ الْكَافِرِ

^١ انظر: أبو محمد بن قدامة المقدسي، المغني (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥ھ)، ج١٢، ص٥٢؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلّى (د.م: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، ١٣٣٥ھ)، ج٩، ص٤٠٩.

^٢ انظر: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ھ)، ج٢، ص٤٩١؛ محمد بن أحمد الشريبي، مغني المحتاج (بيروت: دار الفكر، د. ط، د.ت)، ج٤، ص٤٢٦؛ أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (المدينة: دار الكتب العربي، د. ط، د.ت)، ج٦، ص٣٨.

على المسلم؛ لأنَّه لا معنى لصحة الإشهاد إلَّا صحة الأداء، وهذا اعتماد على أنَّ

المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْ أَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ هم الكفار^١ ، للأدلة الآتية:

١- إنَّ قوله: "أو آخرين من غيركم إنْ أنتم ضربتم في الأرض" دليل على أنَّ من شروط جواز الاستشهاد بالآخرين، أن يكون المستشهد في سفر، فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان الاستشهاد بحاجةً مشروطاً بذلك؛ لأنَّ الاستشهاد بالمسلم جائز سفراً وحضرأً.^٢

٢- ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما - وهو حبر القرآن - أنه قرأ في هذه الآية "أو آخرين من غيركم من أهل الكتاب" وهو لا يقرؤها كذلك إلَّا سمعاً من الرسول صلوات الله عليه وسلم.^٣

واعتراض المانعون على الاستدلال بالأدلة للأسباب الآتية:

أولاً: بأنَّ الآية المجيبة وهي "أو آخرين من غيركم" قد نسخت بقوله تعالى: "من ترضون من الشهداء"، فتكون حالية عن الدلالة على جواز قبول شهادتهم.

ثانياً: إنَّ المراد بقوله: "من غيركم"، أي من غير قبليتكم، وليس المراد من غير المسلمين^٤.

ثالثاً: إنَّ المراد بالشهادة في الآية إيمان الوصي بالله تعالى للورثة، لا الشهادة المعروفة^٥.

وأجاب المحوظون عن الاعتراض بما يأتي:

^١ بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين (بيروت: دار

النهضة العربية، ١٩٨٠م)، ص ٢١٣-٢١٤.

^٢ الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٦٠.

^٣ فخر الدين محمد بن عمر الرازي التعمي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٣٩٦ھ)، ج ٣، ص ٥٦٠.

^٤ راجع: عمران الشرباطي، "هل تقبل شهادة غير المسلم على المسلم"، على الموقع الإلكتروني: www.r-khair.net . بتاريخ: ٢٠١١/٢/٨.

^٥ انظر: محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، الطرق الحكمة في السياسة الشرعية (القاهرة: مطبعة الآداب المؤيد، د. ط، ١٣١٧ھ)، ص ١٥٤.

١- بأن دعوى النسخ غير صحيحة وباطلة لأنّها لا تثبت بالاحتمال، بل لابد من ثبوت كون الناسخ متراخيًا عن المنسوخ على وجه يتعذر معه الجمع، فإنّ الجمع أولى من إلغاء أحد الدليلين، ويفيد ذلك ما صح عن عائشة "رضي الله عنها" أئمّا قالت وغيرها من السلف: سورة المائدة آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها حلالاً فحللوه، وما وجدتم فيها حراماً فحرموه.

٢- وأمّا دعوى أنّ المراد بمن غيركم في الآية من غير عشيرتكم وقبيلتكم، فيردّه أنّ الخطاب في الآية عام لجميع المؤمنين: "يا أئمّا الذين آمنوا"، ولا يشك منصف أنّ "أو آخرين من غيركم" من غير المؤمنين^١.

٣- وأمّا قول من قال: إنّ المراد بالشهادة: أيمان الأوصياء للورثة، فهذا مردود؛ لأنّ الشهادة عطفت على ذوي العدل من المؤمنين، وهو شاهدان والموصي إنما يحتاج للشهادة لا للأيمان فلا بد من حل الآية عليها^٢. ونؤيد ما ذهب إليه زيدان: أنّ الراجح هو ما ذهب إليه الخنابلة ومن وافقهم لقوّة أدلةّهم، ويفيد ذلك ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: "إنّ الحاكم لو حكم بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم في السفر فإنّ حكمه يجب أن ينقض، لمخالفته نصّ الكتاب بتأنّيات غير مقبولة"^٣.

فضلاً عن ذلك، فإنّ من الباحثين المعاصرین مثل عبد المعطي بيومي عضو جمعيّ البحث الإسلاميّة، قد أجاز في كتابه اجتهادات معاصرة شهادة غير المسلم على المسلم حتى في قضايا الأحوال الشخصية.

ففي معرض حديثه عن أحكام غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أجاز بيومي شهادة غير المسلم، فإنّ أحكام غير المسلمين تدخل في باب المساواة في

^١ انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٩١.

^٢ انظر: بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، ص ٢٢٠.

^٣ ابن تيمية، الاختيارات، ص ٢١٢؛ نقلًا عن زيدان، أحكام الذين والمستأمين، ص ٥٧٨.

الحقوق والواجبات، وتأكد الثقة بين مواطني الدولة الواحدة، وتزيل التمييز بينهم
ببند القهر أو الشعور به من نفوسهم.

واستند الكاتب إلى مدلول عقلي في تأكيد الحكم بمساواة الشهادة بين
المسلم وغير المسلم؛ حيث أكد بيومي أنه إذا كانت الظروف قد تغيرت وتبدلت
معها العلاقات بين المسلمين وغيرهم مما لم يعد معه شعور بالقهر، وأصبح
المسلمون بحاجة إلى أن يعرف العالم حقيقة دينهم، فإنه لم يعد هناك مبرر ل التشريع
استثنائي يرفض شهادة غير المسلمين.

وعدَ بيومي أن المساواة في شهادة غير المسلم مع المسلم تدخل في باب البر
والقسط المأمورين به في معاملة أهل الكتاب ما داموا قد التزموا بالمواطنة ولم
يقاتلوا في ديننا أو يخرجونا من ديارنا.

وأضاف أنه ليس من البر الذي جاء في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ آتَمُ
يُقْتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَا يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيْرِكُمْ أَن تَبَرُّهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾
(المتحنة: ٨) أن يكون هذا البر إساءة الظن بغير المسلمين، أو رد شهادتهم
 علينا، أو على بعضنا البعض، كما أن العرف الذي اتفق عليه الفقهاء أن التشريع
يرى المساواة واجبة بين المواطنين.

ولفت الكاتب إلى أن الأساس الذي تقبل به الشهادة هو صدق الشاهد
 وعدالته لا عقيدته، وهي فكرة أنساب لزماننا وأعراضاً، وعلىنا أن نتوسع في
 مدلولاتها، ونطبق هذه المدلولات بين المواطنين على أساس الوحدة الوطنية؛ حيث
 إنّ منهج المواطن هو أعدل طريق وأتم موافقة مقاصد الدين^١.

^١ راجع: صبحي مجاهد، قراءة في كتاب عبد المعطي بيومي "اجتهادات معاصرة" على الموقع
 الإلكتروني: www.onislam.net ، بتاريخ: ٢٠١١/٨/٢ م.

ويؤيد الشيخ جمال قطب الرئيس الأسبق للجنة الفتوى بالأزهر ما ذهب إليه يومي قائلاً: من حق القاضي أن يستحضر أي إنسان أيا يكن دينه أو عقيدته ويستمع لشهادته، ويبحث كيفية الاستفادة منها في سير القضية المنظورة أمامه إذا كانت القضية عامة وليس في أمر شائك يمس خلافاً عقائدياً أو مشكلة أحد طرفيها للشاهد مصلحة فيها^١. ويؤيد قطب ما ذهب إليه الأحناف من جواز شهادة غير المسلمين في قضايا الزواج والطلاق إذا لم يوجد شهود غيرهم^٢. كما هو الأمر في بلاد الأقليات التي قد يكون من الصعب العثور على شاهد مسلم عدل، معللاً ذلك بأن الإسلام يراعي الظروف والأحوال.

إذاً، بعد عرضنا لآراء العلماء من القدامى والمعاصرين ومناقشتها، يتضح لنا أنه يمكن الأخذ بشهادة غير المسلم عند الضرورة سواءً أكان ذلك في السفر أم في الحضر أم في الوصية أم في غيرها؛ ولأنه هو الذي يتناسب مع روح الشريعة، فلا يصح أن توضع العقبات في طريق التعامل في عصر كعصرنا هذا الذي امتهن المسلمين بغيرهم امتياجاً شديداً في المعاملات والتجارات^٣.

فضلاً عن ذلك، فإن عبد الكريم زيدان رأياً في هذا المجال يمكن أن نتساءل هنا: "إذا كان الشارع قد أباح للمسلم التعامل مع غير المسلمين دون أن يشرط لهذه الإباحة أن تكون بحضور مسلمين، والمعاملات لا بد أن تنشأ عنها حقوق والالتزامات، ألا يدل هذا ضمناً على جواز قبول شهادة غير المسلم على المسلم في هذه المعاملات، وجوائزها لل المسلم على غيره حفظاً للحق على صاحبه عند التنازع

^١ راجع: يومي، "شهادة غير المسلم" يحيى يومي، وقهاء يعتضون، على الموقع الإلكتروني: www.google.com، بتاريخ: ٢٠١١/٢/٨.

^٢ انظر: أبو بكر محمد بن أبي سهل السرجسي، المبسوط، تحقيق: خليل محى الدين الميز (بيروت: دار للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م)، ج٥، ص٥٨.

^٣ انظر: بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، ص٢٤.

والجحود؟ ثم أضاف: الواقع أن مدار الشهادة وقبولها في الحكم كونها صالحة لكشف الحق في المسألة فتكون بينة مقبولة، لأنَّ بينة في الشرع: اسم لما بينَ الحق ويظهره، والشهادة تكون صالحة لكشف الحق إذا كان صاحبها صادقاً وقامت القرائن على صدقه، والصدق لا يمتنع تحقيقه في غير المسلم، لأنَّه خلق جيل دعت إليه الشرائع والعقول السليمة، فينبغي قبول شهادة غير المسلم على المسلم كلما ظهر صدقه^١. وقد وجدنا ابن القيم يقول: والكافر قد يقوم على خبره شواهد الصدق فينبغي قبوله والعمل به، من هذا كله أرى جواز القول بقبول شهادة غير المسلم على المسلم في المعاملات التي تجري بينهم عادة، ... هذا وفضلاً عن المسائل المدنية ونحوها، فإنَّها تجوز الشهادة مع اختلاف الدين^٢.

المطلب الثاني: إظهار شعائرهم

ومن هذه الشبهات التي يشيرها المستشركون مسألة إظهار شعائرهم؛ حيث ذكر المستشرق ترتون "A. S. Tritton" في كتابه "The Caliphs and Their Non-Muslims" ³: "من الأمور التي حرمتها "العهد" على المسيحيين الضرب بالنافوس بصوت عال، ورفع الصوت أثناء التغنم في الصلاة، وإظهار الكتب الدينية في الأعياد، ورد في إحدى الروايات أنه حرم عليهم رفع الصلبان على الكنائس". وفي هذا الصدد أيضاً قال المستشرق د. ب. ماكدونالد "D. B. Macdonald" في دائرة المعارف الإسلامية تحت كلمة الذمة: "ولا يسمح لهم بإقامة كنائس جديدة في أماكن جديدة، أو إقامة عباداتهم جهاراً بحيث تؤذى مشاعر غيرهم".

^١ زيدان، أحكام النميين والمستأنسين، ص ٥٧٩ - ٥٨٠.

^٢ المرجع السابق، ص ٥٧٩ - ٥٨٠.

³ A.S Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subject*, p 100.

^٤ الشتاوي، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٩، ص ٣٩١.

يبدو من كلام ترتون أنَّ أهل الذمة قد حرموا من إظهار شعائرهم الدينية داخل المجتمع الإسلامي، وللرد على هذه الشبهة يستدعي بيان موقف الإسلام من هذا الموضوع.

انطلاقاً من أنَّ الإسلام لم يُكره أحداً على تغيير دينه، فقد أقرَّ ديننا غير المسلمين على أن يقووا على دينهم. وبقاوهم في دينهم يعني إقامة جميع شعائرهم الدينية، لذا فقد سمح لأهل الذمة في المجتمع الإسلامي أن يقيموا شعائرهم انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). إضافة إلى هذا، فإنَّ من بين الأسباب التي شرع اللهُ للجهاد لأجلها هي حماية دور العبادة وأداء الشعائر الدينية، قال تعالى: ﴿أُولَئِنَّ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلْمُوا وَلَنَّ اللَّهُ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَرِهِمْ يُفْسِدُونَ حَقَّا لَا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَنَّا نَعْمَلُ اللَّهُ أَنَّاسٌ بِعَصْمِهِمْ يَعْصِيُنَّ مَلَكَتَ صَوَاعِقَ وَبَيْعَ وَصَلَواتٍ وَمَسْجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَيَسْتَغْرِيُ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَغَوِيُّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٣٩ - ٤٠).

من جانب آخر، فإنَّ رسول الله ﷺ رسم الخطوط العريضة لممارسة غير المسلمين شعائرهم الدينية في المجتمع الإسلامي، فكان موقفه واضحاً وفاعلاً في هذا السياق، فهو لم يكتف بالسماح لوفد نجران، وجميع أعضائه من النصارى، بتأدية الصلاة في مسجد المدينة؛ ولكنه أدخل في المعاهدة التي أبرمها فيما بعد نصاً يحمي أولئك الذين يديرون والذين يبشرون بممارسة الشعائر الدينية: "ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم ولملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيتهم وصلواتهم لا يغير أسفاف من أسففيته ولا راهباً عن رهباته ولا كاهن من كهاته" ^١.

^١ أبو يوسف، العراج، ص ٧٨.

وما ذكره ترتون أنَّ العهد قد حرم على أهل الذمة إقامة شعائرهم الدينية، وينسب ذلك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه غير صحيح؛ لأنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه عهد بعد توليه الخلافة - إلى أهل إيليا "بيت المقدس" عهداً نص على حريةهم الدينية، وحرمة معابدهم وشعائرهم: أعطاهم أماناً لأنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلباتهم، وسائر ملتهم، ولا تسكن كنائسهم، ولا تخدم، ولا ينقص منها، ولا من حيزها ولا من صليبيها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن يা�يليا معهم أحد من اليهود.^١

ويؤيد ذلك ما جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: "ولهم أن يضربوا نواعيدهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصليبان في أيام عيدهم".^٢

هكذا نجد أنَّ التاريخ الإسلامي شاهد على مدى التزام المسلمين بحرية الاعتقاد، حيث يحترمون المعتقدات الأخرى ويحترمون شعائرهم الدينية لمن كانوا تحت ولايتهم من غير المسلمين، بل أنَّ المسلمين مأمورون برعاية مشاعر الناس وعدم إطلاق أية كلمة تؤذى شعور الآخرين مهما كانت دعوتها باطلة، لئلا يؤدي ذلك إلى ردود الأفعال.^٣ قال تعالى: ﴿وَلَا سُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَ لِكُلِّ أُنْثَى عَلَّمَهُمْ ثُمَّ إِنَّ رَبَّهُمْ تَرَجَّهُمْ فَيُنَتَّهُمْ بِمَا كَفُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

^١ محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦)، ج٢، ص٤٤٩.

^٢ أبو يوسف، الخراج، ص١٥٨.

^٣ انظر: محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ص١٨٤.

قال القرطبي في تفسيره للآلية: "قال العلماء حكمها باق في هذه الأمة على كل حال فمتى كان الكافر في منعة وحيف أن يسب الإسلام أو النبي ﷺ أو الله تعالى فلا يحل لمسلم أن يسب صليباهم ولا دينهم ولا كنائسهم ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك لأنّه منزلة البعث على المعصية".^١

أما منع أهل الذمة من إظهار شعائرهم في أمصار المسلمين خارج كنائسهم، فليس الأمر كما يفهمه بعض المستشرقين بأنه نوع التقييد لغير المسلمين، أو أن المنع منصب على ذات الشعائر الدينية.

وإنما كان هذا الإجراء حماية للأمن العام، وإبعاداً لنار الفتنة أن تشبّ بين مواطني دولة الإسلام. إذًا، فالممنع مبناه مراعاة المصلحة العامة للدولة الإسلامية آنذاك لئلا يحدث من إظهار شعائرهم في أمصار المسلمين شيء من الفتنة والاضطراب، وهذا يعني أن المنع غير منصب على ذات الشعائر الدينية، ولهذا لم يمنع هؤلاء الفقهاء إظهار شعائرهم الدينية في القرى والمواقع التي ليست من أمصار المسلمين، أو في قرى أهل الذمة أنفسهم، ولو كان المنع لذات الشعائر الدينية لمنعت في كل مكان.^٢

والذي يبدو لي: أنّ هذا الإجراء لا يستند إلى نصوص شرعية من كتاب أو سنة، وإنما مجرد مبناه مراعاة المصلحة وحماية الأمن العام للمجتمع الإسلامي آنذاك، ولا مانع أن تتغير هذه المصلحة في زمن آخر فيلغى هذا الأمر أو يعدل، لذا نرى لأهل الذمة الحق في إقامة شعائرهم الدينية انطلاقاً من قوله تعالى: "لا إكراه في الدين".

^١ محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، ١٣٩٦ھ)، ج٧، ص٦١.

^٢ انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص١٠٠.

أما فيما يتعلق بمسألة الكنائس، فيلاحظ أنَّ "ماكدونالد" زعم أنَّ أهل الذمة لا يسمح لهم بإقامة كنائس جديدة في أماكن جديدة. ويبدو أنَّ موضوع إقامة الكنائس في بلاد الإسلام أخذ حجماً أكثر مما ينبغي، وأنَّ الجدل قد طال فيه بغير مبرر، وأنَّ ذلك كله ما كان ليحدث لو أنَّ الفرقاء احتكموا إلى شريعة الله نفسها وروحها، متحللين من تأثيرات الممارسات غير المقبولة على الجانبيين. فعندما يقرر الإسلام شرعية الآخرين، ويبحث على وجوب احترام عقائدهم وعوائدهم فإنَّ أول ما ينبغي أن يكون مصوناً للآخرين من حقوق، هو حرية العبادة، وليس مقبولاً بأي منطق ولا بأي معيار أن تكون حرية العبادة مكفولة لفريق على النحو الذي ضمنه الإسلام، ثم لا تكون حرية إقامة المعابد مكفولة بالقدر نفسه. ذلك أساس مستقر، والإخلال به يعد نقضاً فادحاً لواحدة من حقائق الإسلام الأساسية^١.

وقد اختلفت الاجتهادات الفقهية في شأن بناء كنائس جديدة ما بين موسوع ومضيق والتفرقة بين البلاد التي فتحت صلحاً وتلك التي فتحت عنوة^٢. وفي رأينا: أنَّ الراجح من أقوال الفقهاء فيما يخصَّ معابد أهل الذمة هو ما ذهب إليه الزيدية والإمام ابن قاسم من أصحاب مالك من أنه يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس والمعابد الأخرى في أمصار المسلمين وفيما فتحوه عنوة إذا أذن لهم الإمام بذلك، لأنَّ الإسلام يقرُّ أهل الذمة على عقائدهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء معابدهم^٣.

^١ انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩٨-١٩٩.

^٢ انظر: ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٥٩٩؛ الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٥٢؛ كمال الدين معروف بن الحمام، فتح القدير (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى بيلاق، ١٣٧٥ھ)، ج ٤، ص ٣٧٨.

^٣ انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأنسين، ص ٩٨-٩٩.

المبحث الرابع: شبهة عدم تولي أهل الذمة للمناصب

من هذه الشبهات قضية تولي أهل الذمة للمناصب العليا، أو وظائف الدولة؛ حيث زعموا أنَّ النَّمِينَ ليس لهم الحق في أن يشغلوا هذه المناصب في الدولة الإسلامية^١.

وفي هذا الاتجاه أشار الباحثون والمعاصرون أنَّ الحقوق السياسية يتمتع بها المسلم دون الذمي^٢.

ويبدو أنَّ قضية تولي غير المسلمين بعض المناصب الإدارية، أو المناصب العليا في الدولة الإسلامية، قد يسبب إشكالاً عند البعض، وذلك لأنَّ الوظائف العليا في الدولة الإسلامية في العهود السابقة خليط ما بين الوظيفة في حد ذاتها، والواجب الديني من ناحية أخرى.

لذا ستتناول هذه القضية من عدة جهات؛ الأولى: ارتباط هذه الوظائف بالعقيدة، والثانية: حقُّ الإدارة للأغلبية.

أولاً: ارتباط هذه الوظائف بالعقيدة

من الضروري أن نفرق بين منصب الرئاسة في الدولة الإسلامية في السابق، وبين وظيفة الرئاسة في الدولة المعاصرة. ففي القديم كان الفقه الإسلامي يمنع غير المسلمين من تولي هذه المناصب داخل الدولة الإسلامية؛ لأنَّ الخلافة أو الرئاسة هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به^٣. فكان من

^١ انظر: S.T. Arnold, *The Preaching of Islam*, p:75.

^٢ انظر: السنوسي، فكره الجنسية في التشريع الإسلامي، ص ٤٤-٥٧.

^٣ انظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٧٨)، ص ١٩١؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: القاضي عبد الرحمن حياوي (د.م: دار ابن الأرقم للطباعة والنشر، د.ط، د.ت)، ص ٣.

البديهي أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلماً، لذا لا يجوز أن يختلف النبي في ذلك إلا مسلماً، ولا يعقل أن ينفذ أحكام الإسلام ويرعاها إلا مسلماً؛ أما اشتراط الإسلام في إمارة الجهاد، فلأن قيادة الجيش ليست عملاً مدنياً صرفاً، بل هي عمل من أعمال العبادة في الإسلام؛ إذ الجهاد في قمة العبادات الإسلامية^١.

ومن الطبيعي ألا يتساوى غير المسلمين في الدولة الإسلامية على قدم المساواة التامة في الحقوق السياسية في صدر الإسلام، ذلك أنَّ الدولة الإسلامية قامت على أساس العقيدة، لذا فإنَّ المناصب الدينية البحتة هي مقصرة على أصحاب الدين فلا يمكن لمسلم أن يتولى منصب رئيس الكنائس، ولا يمكن لغير مسلم أن يتولى منصباً إسلامياً. فضلاً عن أنَّ الدولة الإسلامية دولة فكرية قامت على أساس العقيدة الإسلامية، فدولة هذه شأنها لا يكون مستغرباً أن يتولى شؤونها المؤمنون بعقيدتها ونظامها وغایتها. بل لا يكون مستغرباً إذا منع غير المؤمنين بعقيدتها من تولي أي شأن من شؤونها العامة ما داموا لا يؤمنون بما تؤمن به من عقيدة وغاية ونظام ولو حملوا جنسيتها^٢.

وهذا الأمر يلاحظ دائماً سواء أكانت تلك العقيدة الجديدة التي قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الإسلامية، أم كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الألمانية النازية في عهد هتلر، أو الدول الشيوعية التي تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس. فمثل هذه الدول التي تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر إلى رعاياها أو مواطنها الذين لا يدينون بعقيدتها نظرة تسامح، فليس لأحد أن يطمع في أكثر من أن تؤمنهم الدولة على حريةهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم، وأن ترك لهم حرية

^١ انظر: عبد الفتاح، كامل، "رعاية الإسلام لغير المسلمين"، مقالة منشورة على الموقع الإلكتروني : www.eslahonline.net، بتاريخ: ٢٠١١/٢/٢١.

^٢ انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأمين، ص٨٢.

الاحتفاظ بمعتقداتهم وإقامة شعائرهم الدينية، وذلك هو ما عرف به الإسلام واشتهر به المسلمون في صدر الإسلام أكثر مما عرف عن آية طائفة من الطوائف الأخرى أو عن آية أمّة من الأمم^١.

أما رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر فليست لها صبغة دينية كما كانت في عصور ازدهار الدولة الإسلامية، فليس هي الآن الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء، وإن بقي لها شيء من معانيها؛ فرئاسة الجمهورية رئاسة دنيوية وليس هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا. كما أنه من الجدير أن نعلم أنّ مسألة بيان الشروط الواجب توافرها في أصحاب الحق في اختيار رئيس الدولة ليست في جوهرها – كما يظن البعض – مسألة دينية أو مسألة فقهية أو قانونية؛ إنما هي مشكلة اجتماعية سياسية، يتقرر فيها الرأي أساساً بناء على ما تقتضيه ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية في زمان ما ومكان ما، أي أنها ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصدرها قواعد جامدة لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان. الواقع أنّ ميدان العلوم السياسية إذا صح أنّ توضع فيه مبادئ عامة ذات مرونة في تطبيقها، إلا أنه لا مكان فيه للقواعد الجامدة التي لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، أنّ هذه القواعد الجامدة مكانها الرياضيات، أو في ميدان المعتقدات والعبادات لا في ميدان السياسة^٢.

فضلاً عن ذلك، فإنّ الدولة المعاصرة هي قائمة على الفكرة العلمانية وليس تمثيل الخلافة الإسلامية حتى تخضع لأحكام الشريعة، وإذا كان الحال هكذا، لا يوجد سبب يمنع الذميين من تولي منصب رئيس الجمهورية قياساً على منعهم من تولي منصب الخلافة في العهود السابقة^٣.

^١ انظر: عبد الحميد المتولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط٣، ١٩٧٧م)، ص ٣٩٥-٣٩٦.

^٢ المتولي، نظام الحكم في الإسلام، ص ٢٠٣.

^٣ انظر، زيدان، أحكام الذميين والمستأمين، ص ٨٤.

ثانياً: حق الإدارة للأغلبية

بقيت مسألة تولي المسلم لرئاسة الدولة ذات الأغلبية المسلمة، فكان من البدئي أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلماً إعمالاً لمبدأ مسلم به من الناس كافة ومعمول به في غير دولة الإسلام في القسم والحدث، وهو أن المساواة في الحقوق لا تبني أن يكون حق الإدارة العليا للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحظوظة^١.

أما دعواهم: أن الاتجاه إلى الحل الإسلامي والشرع الإسلامي ينافي مبدأ الحرية لغير المسلمين وهو مبدأ مقرر دولياً وإسلامياً، فقد نسوا أو تناسو أمراً أهم وأخطر، وهو أن الإعراض عن الشعور الإسلامي من أجل غير المسلمين -وهم الأقلية- ينافي مبدأ الحرية للMuslimين في العمل بما يوجه عليهم دينهم، وهم أكثرية.
وإذا تعارض حق الأقلية وحق الأكثريّة فأيهما نقدم؟

إن منطق الديمقراطية -التي يؤمنون بها ويدعون إليها- أن يقدم حق الأكثريّة على حق الأقلية.

وهذا هو السائد في كل أقطار الدنيا، فليس هناك نظام يرضى عنه كل الناس؛ فالناس خلقوا متفاوتين مختلفين، وإنما بحسب نظام ما، أن ينالوا قبول الأكثريّة ورضاهما، بشرط ألا يحيف على الأقلّيين ويظلمهم ويتعدّى على حرماهم، وليس على غير المسلمين بأس ولا حرج أن يتنازلوا عن حقوق مواطنיהם المسلمين ليحكموا أنفسهم بدينهم، وينفذوا شريعة رحمٍ حتى يرضى الله عنهم.

ولو لم تفعل الأقلية الدينية ذلك، وتمسكت بأن تبند الأكثريّة ما تعتقده ديناً يعقوب الله على تركه بالنار، لكان معنى هذه أن تفرض الأقلية ديكتاتورية على

^١ انظر: فريد عبد المخالق، في الفقه السياسي الإسلامي (دم: دار الشروق، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م)، ص ١٦٠-١٦١.

الأكثريّة، وأن يتحكم مثلاً ثلاثة ملايين أو أقل في أربعين مليوناً أو أكثر. وهذا ما لا يقبله منطق ديني ولا علماني.^١

على الرغم من أنّ حق الإدارة للأغلبية المسلمة؛ ولكن إلى جانب ذلك نجد أنَّ للذميين رئيساً يمثلهم في قصر الخلافة وعند الحكومة، ولهُم حقٌّ في اختيار رؤسائهم الروحيين وفقاً لقوانينهم الدينية المتعلقة بهذا الموضوع، دون أن يتمكّن الحاكم المسلم من التدخل في كل ما يجري لتأمين الاختيار. وهؤلاء الرؤساء يتمتعون بصلاحيات مهمة جداً على رعاياهم في القضاء والإدارة والأحوال الشخصية، علماً أنَّ هذه الصلاحيات تسمّ عادة بأهمية بالغة وسعة ملحوظة.^٢

ومع هذا يتمتع غير المسلمين من الذميين في المجتمع الإسلامي بحق تولي الوظائف العامة كالمسلمين سواءً بسواء، عدا الوظائف السالفة الذكر التي تتعلق بالعقيدة الإسلامية، وتقوم على أساسها.

والذي يedo لنا: أنه يجب أن نلاحظ إلى أن قضية رئاسة الدولة في العهود السابقة، تختلف عن العصر الحديث، لأنَّ هذا المنصب في السابق كان وثيق الصلة بالعقيدة؛ أما في الدول اليوم ليس له صبغة دينية، لأنَّ هذه الدول هي دول علمانية وليس تمثل الخلافة الإسلامية حتى تخضع لأحكام الشريعة، لذا نرى في كثير من دول اليوم أنَّ الذميين غير منوعين من المشاركة في شؤون الدولة الدنيوية.

^١ يوسف القرضاوي، *بيانات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغرين* (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢١٧-٢١٨.

^٢ انظر: حسن الزين، *الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني* (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨م)، ص ١٠٢-١٠٣.

خلاصة

وفي ختام هذا الفصل توصلنا إلى جملة نتائج، أجمل أهاها فيما يأتي:

- ١- إن الإسلام دين السلام والمحبة، وأنه يحترم الآخر المخالف في العقيدة، ويقيم علاقات معهم على أساس الأخوة الإنسانية على الرغم من الاختلاف في الانتماءات الدينية والعرقية، لذا فإن المسلمين في الحقوق والواجبات مثلهم مثل المسلمين، بناءً على قاعدة: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا".
- ٢- يشترك غير المسلمين في التمتع بحقوق المواطنة في المجتمع الإسلامي كما ورد في وثيقة المدينة، وعدت الوثيقة أهل الكتاب الذين يعيشون داخل المجتمع الإسلامي مواطنين، فاختلاف الدين - بمقتضى أحكام هذه الوثيقة - ليس سبباً للحرمان من المواطنة كما ادعى المستشركون.
- ٣- إن إلزام أهل الذمة في العصور المتأخرة في المجتمع الإسلامي بزي مميز ليس له أساس ديني، بل أساسه اجتماعي، أو سياسي، أو زماني مؤقت، وليس كما ادعى المستشركون بأن الغرض منه الإذلال أو الاضطهاد؛ بل المقصود منه سهولة التمييز بينهم وبين غيرهم من المسلمين.
- ٤- إن مسألة ختم رقاب أهل الذمة، هي إجراء زماني مؤقت تتعلق بعصور غابت فيها الوسائل الحديثة للتمييز بين من أدى الضريبة ومن لم يؤدها.
- ٥- إن منع غير المسلمين من إظهار شعائرهم خارج معابدهم في أمصار المسلمين في فترات قليلة في التاريخ الإسلامي، ليس منصباً على ذات الشعائر الدينية؛ وإنما مبناه مراعاة المصلحة وحماية الأمن العام للمجتمع الإسلامي آنذاك؛ لأن الإسلام أقر لغير المسلمين البقاء على دينهم. وبقائهم في دينهم، يعني السماح لهم بإقامة جميع شعائرهم الدينية، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: "لا إكراه في الدين".

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي بكر، أحكام أهل الذمة، حقيقه وعلق حواشيه: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، د.ت.).

ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: المطبعة العصرية، د. ط، ٢٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م). .

ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي بكر، الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية (القاهرة: مطبعة الآداب والمؤيد، د. ط، ١٣١٧ هـ).

ابن الممام، كمال الدين معروف، فتح القدير (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى بيولاق، د.ط، ١٣٧٥ هـ).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحتلى (دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، ١٣٥٣ هـ).

أبو زهرة، محمد، تنظيم الإسلام للمجتمع (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٩٧٧ م).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، ط٥، ١٣٩٦ هـ).

بدران، أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٨٠ م).

بركة، عبد المنعم أحد، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث (د.م: مؤسسة شباب الجامعات، ط١، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، السنن الكبرى مكتبة (د.م: دار البارز، د.ط، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م).

جاد، ناصر مهدي، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي (د.م: دار الميامن، ط١، ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩ م).

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، ١٤٠٥هـ).

خدوري، مجید، **العرب والسلم في شرعة الإسلام** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، د. ط، ١٩٨٥م).

الخربوطلي، علي حسن، **الإسلام وأهل الذمة** (د.م: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ط، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م).

الرازي، فخر الدين بن محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٦هـ).

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **تحفة الملوك**، تحقيق: عبد الله نذير أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ط، ١٤١٧هـ).

الزرقاء، مصطفى، **المدخل الفقهي العام** (بيروت: دار الفكر، ط٩، ١٩٦٨م).

زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م).

الرين، حسن، **الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني** (بيروت: دار الفكر الحديث، د.ط، ١٩٨٨م).

السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، **المبسوط**، تحقيق: محى الدين الميز (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د. ط، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م).

السنوسي، أحمد طه، **فكرة الجنسية في التشريع المقارن** (القاهرة: مطبع شركة الإعلانات الشرقية، د. ط، ١٩٥٧م).

الشاذلي، حسن الممي، **أهل الذمة في الحضارة الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م).

الطبرى، محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م).

عبد الله، عز الدين، **القانون الدولي الخاص** (القاهرة: مطبعة جامعة، د. ط، ١٩٥٤م).

- عبد الخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي (د.م: دار الشروق، ط١، هـ١٤١٩، م١٩٨٨).
- العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط٦، هـ١٩٨٣، م٢٠٠٥).
- عويس، عبد الحليم، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر (د.م: دار الوفاء، ط١، هـ١٤٢٦، م٢٠٠٥).
- الغنوشي، راشد، حقوق المواطنة (د. م: المعهد الوطني للفكر الإسلامي، ط٢، هـ١٤١٣، م١٩٩٣).
- القرضاوي، يوسف، بینات الحال الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغرين (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، هـ١٤٢٤، م٢٠٠٣).
- القرطي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط١، هـ١٣٩٦).
- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، هـ١٤٠٦، م١٩٨٦).
- الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي (د.م: دار ابن الأرقم للطباعة والنشر، د. ط، د.ت).
- المتولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط٣، م١٩٧٧).
- ميتر، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، م١٩٧٥).
- مذكر، إبراهيم، معجم العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، م١٩٧٥).
- المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لعلماء الأمصار (د. م: دار الكتاب العربي، د. ط، د.ت).

المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني (القاهرة: دار المنار، ط٢، هـ١٣٦٧).

المقرizi، تقى الدين أبي العباس أحمد بن علي، كتاب الموعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: دار صادر، د. ط، د.ت).

المودودي، أبو الأعلى، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة (الكويت: دار القلم، د. ط، د.ت).

هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، ط٤، هـ١٤٢٦ / م٢٠٠٥).

اليوزبكي، توفيق، تاريخ أهل الذمة (الرياض: دار العلوم، ط١، هـ١٤٠٣ / م١٩٨٣).

المصادر الأجنبية

A. S. Tritton, *The Caliphs And Their Non-Muslim Subjects A Critical Study Of The Covenant Of 'Umar*, Humphrey Milford, Oxford University Press, London Bombay Calcutta Madras, 1930.

Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*, Second Edition, the University Of Chicago Press Chicago & London, 1971.

الموقع الإلكترونية

يومي، "شهادة غير المسلم يومي يجيز وفقهاe يعتضون"، الرابط:
www.google.com

تليمة، عاصم، "المواطنة في المجتمع الإسلامي"، الرابط:
www.wasationline.net

الشريان، عمران، "هل تقبل شهادة غير المسلم على للمسلم"، الرابط:
www.r-khair.net

عبد الفتاح كامل، "رعاية الإسلام لغير المسلمين"، الرابط:
www.eslahonline.net

مجاهد، صبحي، "قراءة في كتاب عبد المعطي يومي اجتهادات معاصرة"، الرابط:
www.onilsam.net



الفصل الثالث

شبهات حول آيات وأحاديث في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي دراسة تحليلية*

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الإسلام هو الدين الذي ختم الله تعالى به سائر رسالاته إلى البشر، ولم يترك هذا الدين معاملة من المعاملات إلا نظمها، ووضع لها التشريعات الازمة لحفظها، بحيث نظم سائر التعاملات التي تحتاج إلى اتصال الناس بعضهم ببعض، وضمن هذا الإطار نظم التعاملات بين المسلمين وغيرهم بنصوص من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وهذه النصوص لها دور كبير في بناء العلاقات السليمة بين المسلمين وبين غيرهم على أساس وطيدة من التسامح، والعدالة، والبر، والرحمة، وهي أسس لم تعرفها البشرية قبل الإسلام.

ولكن على الرغم من هذه الصفحات المشرقة من النصوص الإسلامية، والواقف الثابتة للنبي ﷺ، في حسن التعامل مع غير المسلم في المجتمع الإسلامي؛ نرى أن بعض الناس يستند إلى بعض النصوص الدينية من الآيات القرآنية

* رزكار سليمان مولود، دكتوراه في الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

والأحاديث النبوية، ويفهمها فهماً سطحياً، مستدلاً بما على تعصب الإسلام بجاه المخالفين له في العقيدة والدين.

إن هذا البحث يسعى لإزالة الغموض وإساءة الفهم حول بعض النصوص المتعلقة بالتعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

المبحث الأول: آيات الولاء

إن آيات الولاء والبراء كثيرة في كتاب الله، وهي من الكليات التي جاء القرآن بالتأكيد عليها بوجوه عديدة؛ ولكن هذا المفهوم أصابه ما أصاب غيره من التشويه، لأنَّ من الناس من يستند إلى تلك الآيات ويفهمها فهماً سطحياً متعجلاً، مستدلاً بما على تعصب الإسلام ضد المخالفين له من اليهود والنصارى وغيرهم؛ حتى تم تشويه هذا المعنى الإيماني النبيل، وتحويله إلى أداة للظلم والبغى والعدوان والعنف^١. والذى يهم هنا هو موالاة غير المسلمين؛ ولكن قبل أن ندخل في تفاصيل الموضوع، يجدر بنا أن نبين معنى الموالاة لغةً واصطلاحاً.

١ - معنى الولاء لغةً واصطلاحاً:

الولاء لغةً: يطلق على عدة معانٍ منها: الحب، والنصرة، والاتباع، والقرب من الشيء والدنو منه^٢.
الولاء اصطلاحاً: هو التناصر والتعاون.

قال الإمام الحافظ ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ أَوْلَاءُهُمْ بَعْضٌ﴾ (التوبه: ٧١)؛ (أي يتناصرون ويتعاونون)^٣.

^١ انظر: يوسف القرضاوى، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م)، ص٧٢؛ عبد الله بلقاسم، "تجديد مفهوم الولاء والبراء"، مقالة منشورة في الموقع الإلكتروني: www.Islam.Nation.net، بتاريخ: ٢٠١١/٤/١٩م.

^٢ انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١، د. ط، د.ت)، مادة (ولي)، ج ١٥، ص٦٤٠-٤١٤.

٢- الآيات التي تنهى عن موالة الكافرين مع بيان سبب نزولها:

ومن الأمثلة البارزة لهذه النصوص: الآيات التي جاءت تنهى عن موالة غير المؤمن، وهي كثيرة في القرآن الكريم، وذلك كقوله تعالى: ﴿لَا يَنْجِذِبُ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفَّارُ
أُولَئِكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَقْعُدْ فَلَأَكَ فَلَيْسَ مِنْ أَنَّ اللَّهَ فِي مُنْقَنِ إِلَّا أَنْ تَسْعَوْ مِنْهُمْ نَفْسَهُ
وَيَحْمِرْ كُمَّ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى أَنَّهُ الْمَغْبِرُ﴾ (آل عمران: ٢٨).

سبب النزول:

قال ابن عباس: كان كعب بن الأشرف وسلم بن أبي الحقيق، وهما يهوديان قد صارا من بطانة نفر من الأنصار ليغتلوهم عن دينهم، فقال رفاعة بن المنذر وعبد الله بن جبير وما صحابيان لأولئك النفر: اجتنبوا هؤلاء اليهود وأخذروا مباطنتهم، فأبى أولئك النفر إلا موالة اليهود، فنزلت الآية في ذلك.^١ وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَنْجِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوَّا مَا
عَيْنُهُمْ قَدْ بَدَتِ الْعَضَلَةُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَحْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَ لَكُمُ الْآيَتِيَّ إِنْ كُمْ
تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨).

عن ابن عباس قال: كان رجال من المسلمين يواصلون رجالاً من يهود، لما كان بينهم من الجوار والتحالف في الجاهلية، فأنزل الله فيهم، ينهىهم عن مباطنتهم، تخوف الفتنة عليهم: [يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَنْجِذُوا بِطَانَةً مِنْ
دُونِكُمْ]^٢؛ وروي مثل ذلك عن مجاهد.^٣

^١ عماد الدين أبو فداء بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (د. م: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢٠، ١٤٢٠ھ، ١٩٩٩م)، ج٢، ص٣٥٦.

^٢ عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (قطر: طبعة الشؤون الدينية، د. ط، د.ت)، ج٣، ص٧١-٧٢.

^٣ سبق تخرجه.

وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ مَاءَمُوا لَا نَتَخَدُوا إِلَيْهُوَ وَالنَّصَرَى أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ لَا يَهْدِي أَلْفَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١).
سبب النزول:

قال عبادة بن صامت: لما حاربت بنو قينقاع، تشتبث بأمرهم عبد الله بن أبي بن سلول، وقام دونهم، ومشى عبادة بن صامت إلى رسول الله ﷺ، وتبرأ إلى الله وإلى رسوله من حلفهم، وكان أحد بنى عوف من الخرج، وله من حلفهم مثل الذي لهم من عبد الله بن أبي، فحالفهم إلى رسول الله ﷺ، وتبرأ من حلف الكفار وولايتهما، قال: ففيه وفي عبد الله بن أبي نزلت هذه الآية^٢.

٣-وقفة مع معاني هذه الآيات:

فهم بعض الناس أن هذه الآيات وأمثالها تدعو إلى الجفوة والقطيعة والكرامة لغير المسلمين، وإن كانوا من أهل دار الإسلام، والموالين للمسلمين المخلصين لجماعتهم^٣.

غير أن آية قراءة لسياق النصوص القرآنية، قبل وبعد تلك الآيات، تقودنا على الفور إلى أنه لا صلة أبدية بين هذه الآيات، والتعامل العادي مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، فهي جمعاً واردة في المعدين على الإسلام، وتنفير أفراد الأمة من معاونة خصومها واجب يتجدد في كل عصر^٤.

^١ وبة الرجيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م)، ج٣، ص٥٥.

^٢ الرجيلي، التفسير المنير، ج٦، ص٢٢٣-٢٢٤.

^٣ القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص٧٣.

^٤ انظر: محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام (القاهرة: مطبعة السعادة، ط٣، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م)، ص٤٠.

فالآلية الأولى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ أَكْفَارَ أَوْلَاهُ...﴾ تقول للمؤمنين ما معناه: لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار "أهل الكتاب ليسوا معندين بالخطاب هنا" ظهوراً وأنصاراً توالونهم على دينهم، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدللونهم على عوراتهم، فإنه من يفعل ذلك فليس من الله في شيء. يعني بذلك: فقد برئ من الله، وبرئ الله منه بارتداده عن دينه، ودخوله في الكفر، إلا أن تقتوا منهم تقاة، إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم، فتظهروا لهم الولاية بأسنتكم، وتضمروا لهم العداوة، ولا تشأعواهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مسلم بفعل^١.

أما الآية الثانية: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ مَأْمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ...﴾؛ ففيها "نحى الله المؤمنين" أن يتخدوا بطانة من قد عرفوا بالغش والبغضاء للإسلام وأهله ، إما بأدلة ظاهرة دالة على أن ذلك من صفتهم، وإما بإظهار الموصوفين بتلك العداوة، والشناآن والمناصبة لهم... "ومن لم يثبت في حقهم ذلك" غير جائز أن يكونوا خوا عن مخالفته ومصادقته^٢.

وأنت ترى أن هذه الصفات التي وصف بها من نحى عن اتخاذهم بطانة، لو فرض أن اتصف بما من هو موافق لك في الدين والجنس والنسب، لما جاز لك أن تتخدذه بطانة لك، إن كنت تعقل... " بينما" خفي على بعض الناس هذه التعليقات والقيود فظنوا أن النهي عن المخالف في الدين مطلقاً.

والآلية الثالثة: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ مَأْمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا إِلَيْهُو وَالنَّصْرَى أَوْلَاهُ﴾ فيكتفيما يقول في شرحها الشيخ محمد الغزالي: "يجئ أحدهم إلى هذه الآية فيتبرأها عمّا

^١ انظر: محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (د.م: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م)، ج٣، ص٢٢٨.

^٢ انظر: المصدر السابق، ج٤، ص٦٢.

^٣ انظر: رشيد رضا، تفسير المثار (د. م: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩ م)، ج٤، ص٦٨.

قبلها وما بعدها، ويفهم منها أنَّ الإسلام ينهي نهياً جازماً عن مصادقة اليهود والنصارى، ويوجب قطع علاقتهم ويهدّد المسلم الذي يصادقهم بأنه انفصل عن الإسلام والتحق باليهودية والنصرانية، والمعنى بحذف التعميم باطل، والآيات اللاحقة بحذف الآية المرتبطة بما في موضوعها، تحدّد الموضوع بخلاف لا يحتمل خالطاً^١.

ثمَّ يضيف الشيخ الغزالي قائلاً: "إِنَّ الْآيَاتِ نُزِّلَتْ تَطْهِيرًا لِّلنَّاسِ إِلَّا عَيْبُ الْمَنَافِقِينَ، وَمِنْ مَؤَامِرَاتِهِمْ أَنْ تَدْبِرَ فِي الْخَفَاءِ لِمَسَاعِدَةِ فَرِيقٍ مُعِينٍ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَأَعْلَنُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ حَرْبًا شَعْوَاءَ، وَاشْتَبَكُوا مَعَ الدِّينِ الْجَدِيدِ فِي قَتْلِ، هُوَ بِالنَّسْبَةِ لِهِ قَتْلٌ حَيَا أَوْ مَوْتٌ، فَالْيَهُودُ وَالْنَّصَارَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ قَوْمٌ يَحْارِبُونَ الْمُسْلِمِينَ فَعَلَّا، وَقَدْ بَلَغُوا فِي حِرْبِهِمْ مَنْزِلَةَ مِنْ القُوَّةِ جَعَلَتْ ضَعَافَ الإِيمَانِ يَفْكِرُونَ فِي التَّحْجُبِ إِلَيْهِمْ وَالتَّحْمِلِ مَعَهُمْ، فَنُزِّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَنُزِّلَتْ مَعَهَا مَا يَفْضُحُ نَوَابِيَّ الْمُتَخَذِّلِينَ فِي الدِّفَاعِ عَنِ الدِّينِ الَّذِي انتَسَبُوا إِلَيْهِ^٢؛ ﴿فَقَرَىءَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَدِّعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ تَحْشِيَّ أَنْ تُصِيبَنَا دَاءِ رَهْبَةٍ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْمُتَّنَجِّ أَوْ أَنْ يُرِثَنَا عَنِيهِ، فَيَصِحِّحُونَا عَلَى مَا أَسْرَرَ وَإِنَّمَا أَنْتَمْ تَدَمِّرُونَ﴾ (المائدة: ٥٢).

٤- هل الآيات السابقة مطلقة أم مقيدة؟ وما الذي يترتب على ذلك؟

١- هل الآيات السابقة مطلقة أم مقيدة؟

صرَّحَ جَمِيعُ^٣ الْعُلَمَاءَ بِأَنَّ الْآيَاتِ النَّاهِيَةَ عَنِ مَوَالَةِ الْكَافِرِينَ (يعنى التحالف والتناصر) ليست مطلقة لتشمل كل مخالف مسللاً كان أو محارباً، وإنما مقيدة بالذين يحاربون الله، رسوله، والمؤمنين الذين شرع الله عداوهم، ونفى أن

^١ الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٤١.

^٢ المرجع السابق، ص ٤٢.

^٣ انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٣٤٦؛ رضا، تفسير المنار، ٢٧٩/٣؛ الغزالي، العصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٤٠؛ القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٧٤.

يَتَخَذِّلُوا أُولَئِكَاءِ وَأَصْدِقَاءِ وَأَحْلَاءِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا يَتَجَزَّلُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرُونَ أُولَئِكَاءِ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سُورَةُ آلِ عُمَرَانَ: ٢٨). وَكَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا يَأْتِيهَا الَّذِينَ مَأْمُونُوا لَا يَتَخَذُلُوا إِلَيْهِمْ وَإِنَّهُمْ أُولَئِكَاءِ﴾ (الْمَائِدَةَ: ٥١).

وَمَا يُؤْيدُ هَذَا الْاتِّبَاعُ مَا يَأْتِي:

أ. قولُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يَقْتُلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَا يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الْمُتَّحِدَةَ: ٩-٨).

فَقُسْمُ الْمُخَالِفِينَ فِي الدِّينِ إِلَى فَرِيقَيْنَ:

فَرِيقٌ كَانَ مَسَالِمًا لِلْمُسْلِمِينَ لَمْ يَقْاتِلُهُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُهُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ فَهُؤُلَاءِ، لَهُمْ حُقُّ الْبَرِّ وَالْإِقْسَاطِ إِلَيْهِمْ. وَفَرِيقٌ اتَّخَذُوا مَوْقِفَ الْعِدَاوَةِ وَالْمُحَادَةِ لِلْمُسْلِمِينَ -بِالْقَتَالِ أَوِ الإِخْرَاجِ مِنِ الدِّيَارِ، أَوِ الْمُظَاهَرَةِ وَالْمُعَاوَنَةِ عَلَى ذَلِكَ- فَهُؤُلَاءِ يَحْرِمُ مَوْلَاهُمْ مُثْلِ مُشَرِّكِي مَكَّةِ الْذِينَ ذَاقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَيْدِيهِمُ الْوَيْلَاتِ، وَمَفْهُومُ هَذَا النَّصِّ أَنَّ الْفَرِيقَ الْآخَرَ لَا يَحْرِمُ مَوْلَاهُهُ^١.

فَضْلًا عَنِ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ سَبِّحَهُ وَتَعَالَى أَوْضَحَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْعُلَةُ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا حَرَمَ عَلَيْنَا مَوْلَاهُمْ "يَخْرُجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ..."، وَفِي آيَةٍ "الْمَائِدَةَ: ٥٧" قَيَّدَهَا بِالْذِينَ اتَّخَذُوا دِيَنَنَا -الَّذِي هُوَ أَفْضَلُ وَأَعْظَمُ مَا فِي هَذَا الْوُجُودِ -سُخْرِيَّةً وَازْدَرَاءً، وَفِي آيَةٍ "آلِ عُمَرَانَ: ٢٨" قَيَّدَهَا بِقُولِهِ: "مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّهُ وَلَا يَةٌ عَلَى حِسَابِ الْجَمَاعَةِ الْمُؤْمِنَةِ.

ب. إِنَّ الْإِسْلَامَ أَبَاحَ لِلْمُسْلِمِ التَّرْوِيجَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَالْحَيَاةِ الْزَوْجِيَّةِ يُحِبُّ أَنْ تَقُومَ عَلَى السُّكُونِ النُّفُسِيِّ وَالْمُلُوْدَةِ وَالرَّحْمَةِ، كَمَا دَلَّ عَلَى ذَلِكَ الْقُرْآنُ فِي قُولِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ أَيْنَتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَرْوَبَجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوْدَةً وَرَحْمَةً﴾ (الرُّومَ: ٢١).

^١ القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص. ٧٥.

وهذا يدلّ على أنَّ مودة المسلم لغير المسلم لا حرج فيها، وكيف لا يواد الرجل زوجته إذا كانت كتابية؟ وكيف لا يواد الولد جده وجدته وخالته إذا كانت أمه ذمية^١.

إذاً، إنَّ النهي المطلق عن ولاية غير المسلمين الذي له أمثال كثيرة في القرآن الكريم، توضحه وتقيده آياتاً المتضمنة: ﴿لَا يَنْهَاكُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُؤْتِلُوكُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُغْرِيوكُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾⑧ إِنَّمَا يَنْهَاكُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الْأَرْضِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيْرِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ قَوْلُهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة: ٩-٨).

إذاً، فالنهي عن ولاية غير المسلمين التي قررها آيات الكتاب مقيدة بكون المنهي عن ولايتهم في حالة اعتداء حربي على الملة والأمة، وبخطئ من ظن أنَّ النهي عن المخالف في الدين مطلقاً^٢.

- ما يتربى على هذا التقييد:

أـ حسن الخلق مع المخالفين ليس موالة: إنَّ الإسلام لم يعد التسامح مع المخالفين وحسن الخلق معهم موالة، وينبغي ألا يختلط الأمر على أحد من المسلمين في التمييز بين الولاء لغير المسلمين وبين السماحة والإحسان: فيعودان على خلق التعايش السلمي والبنائي بين المسلمين وغيرهم. وفي هذا الخصوص يقول سيد قطب: "إنَّ المسلم مطالب بالسماحة مع أهل الكتاب، ولكنه منهي عن الولاء لهم بمعنى التناصر والتحالف معهم، وإنَّ طريقه لتمكين دينه وتحقيق نظامه المفرد لا يمكن أن يلتقي مع طريق أهل الكتاب، ومهما أبدى لهم من

^١ المرجع السابق، ص ٧٥.

^٢ انظر: رضا، تفسير المنار: ٦٨٤.

السماحة وللودة فإنَّ هذا لن يبلغ أن يرضوا له البقاء على دينه وتحقيق نظامه، ولن يكفهم عن مولاهم بعضهم في حربه والكيد له^١.

بـ. التعاون معهم: كما لا يدخل في معنى المولاة التعاون مع أهل الكتاب على ما يعود على الطرفين بالصالح المشتركة؛ لأنَّ هذا ليس على حساب المصالح التنظيمية للمسلمين، بل مما يساعدهم على إقرار السلام الذي هو هدف من أهداف الإسلام^٢. ويعبر الشيخ محمد الغزالى عن هذا فيقول: "إنَّ الإسلام فسح الطريق لتعاون شامل بين أهل الاعتدال من ورثة الأديان كلها"^٣.

جـ. الدخول في جوارهم وأمانهم: ويترتب عليه أيضاً جواز الدخول في جوار كافرٍين وقفوا من الإسلام وأهله موقف المناصر، أو المسلم إذا تعرض المسلم لأذى وفتنة في دينه وعياله، أو اعتداء على نفسه وعرضه، ولم يقدر أن يدافع عن نفسه، ولم يجد مسلماً يحميه ويقوي من عزيمته، وهذا الجوار والأمان "جائز ولا حرج فيه، ولا يخدش عقيدة المسلم"^٤. وما يؤكد هذا الجوار إشارة رسول الله ﷺ على أصحابه بالهجرة إلى الحبشة لما رأى المشركين يؤذونهم^٥.

دـ. الاستعانة بهم والتحالف معهم: وكذلك يترتب عليه جواز الاستعانة بغير المسلمين، إنْ كان فيها مصلحة للإسلام والمسلمين، الأمر الذي سيعود

^١ سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ط ١٢، د.ت)، ج ٢، ص ٩١٠.

^٢ سور حمن هدایات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة (القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤٢١ھ، ٢٠٠١م)، ص ١٢٩.

^٣ الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٧٥.

^٤ انظر: الزحيلي، التفسير المنير، ج ٣، ص ٢٠٤؛ عبد الله بن إبراهيم الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين (د.م: ط ١، ١٤٠٩ھ)، ص ٢٤١.

^٥ أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: الشيخ أحمد جاد (القاهرة: دار الغد الجديد، ط ١، ١٤٢٤ھ، ٢٠٠٣م): ٣٢١/١.

تلقائياً على جميع الناس؛ ففي إطار هذه المصلحة للمسلمين أفراداً وجماعات أن يستعينوا بغيرهم سواء في الأمور العادية أم الأمور البالغة الأهمية، إذا كانوا في حاجة إلى ذلك. وتتم الاستعانة بالاتفاق بين المسلمين ومن يستعينون به بكل شروطها لا باستغلال الطرف الآخر أو إرغامه على إنفاذ أوامرهم؛ لأنَّ النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية، يوم حنين لحرب هوزان^١. ويترتب عليه أيضاً جواز التحالف بين المسلمين وغيرهم، لأنَّ النبي ﷺ كان مخالفًا لخزاعة، وهم على شركهم^٢.

إذاً، أنه ينبغي ألا يختلط الأمر على أحد المسلمين في التمييز بين الولاء لغير المسلمين الذين كانوا سلماً للمسلمين، فهو لاء لهم حق البر والإقسام، وقسم منهم اتخذوا موقف العداوة فهو لاء يحرم موالاتهم. إذاً المولاة التي خينا عنها، هي مقيدة بمن يبتنا وبينه حرب وعداء.

المبحث الثاني: آية "وهم صاغرون" وربطها بإذلال أهل الذمة
 فهم بعض الناس من هذه الآية الكريمة أئمَّا تدعوا إلى إذلال أهل الذمة، وهذا التصوير "وهم صاغرون" فتح باب اللبس والدس على مصراعيه، خصوصاً وأنَّ كثيرين من المفسرين والفقهاء أساءوا تفسيرها.
 فنص الطبرى على أنَّ المقصود من آية "وهم صاغرون": "وهم أذلاء مقهورون، يقال للذليل، الحقير: صاغر"^٣.

^١ انظر: إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الشيرازي، المهدب (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج ٢، ص ٢٣٠.

^٢ انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣١٨.

^٣ الطبرى، جامع البيان فى تأويل القرآن، ج ١٤، ص ٢٠٠.

وقال ابن كثير في تفسير الآية "وهم صاغرون": "أي ذليلون حقيرون مهانون فلهذا لا يجوز إعزاز أهل الذمة ولا رفعهم على المسلمين بل هم أدلة صغرة أشقياء".^١

وقال البغوي: وأما قوله: "وهم صاغرون" فمعناه أدلة مقهورون^٢. وقد خص بعض العلماء جواز الإذلال والامتهان الفعلي عند عدم الدفع للجزية، فإنه يجوز تعزير الممتنع عن دفع الواجب بدون عذر شرعي مقبول^٣.

نقل البغوي في تفسيره قول عكرمة: يعطون الجزية عن قيام والقابض جالس^٤.

وقال النسفي: "أي تؤخذ منهم على الصغار والذل وهو أن يأتي بما بنفسه ماشياً غير راكب، ويسلمها وهو قائم، والمستسلم جالس، وأن يتلطف تلطفه ويقال له: أدّ الجزية يا ذمي وإن كان يؤديها وينزح في قفاه وتسقط بالإسلام".^٥

وذكر الماوردي أنّ في قوله سبحانه وتعالى "عن يد" تأويلين، أحدهما عن غنى وقدرة، والثاني أن يعتقدوا أنّ لنا في أحذتها منهم يداً وقدرة عليهم.

وأضاف وفي قوله "وهم صاغرون" تأويلين، أحدهما أدلة مستكينين، والثاني أن تحرى عليهم أحكام الإسلام^٦.

^١ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٤٢٣.

^٢ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله (جدة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م): ٣٣/٤.

^٣ انظر: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القاسم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: سيد عمران (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، ج ١، ص ٢٩.

^٤ البغوي، معالم التنزيل، ج ٤، ص ٣٢.

^٥ عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: الشيخ مروان محمد شعار (بيروت: دار الفائق، ٢٠٠٥م)، ج ٢، ص ٨٥.

^٦ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي (د.م: دار ابن الأرقم للطباعة والنشر، د. ط، د.ت)، ص ٢١٧.

ولكن الماوردي لم يرجح أي الرأيين في التأويلين.

أما ابن القيم فهو يفسر الآية في قوله تعالى: "عن يد" "أي يعطوها أذلاء مقهورين، وهذا هو الصحيح في الآية، وقال: وأبعد كل البعد ولم يصب مراد الله من قال: المعنى: عن يد، أي عن قدرة على أدائها، فلا تؤخذ من عاجز عنها، وهذا الحكم الصحيح، وحمل الآية عليه باطل، ولم يفسر به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة، وإنما هو من حذافة بعض المتأخرین".

وأضاف: "وقوله تعالى وهم صاغرون، حال أخرى؛ فال الأول حال المسلمين في أحد الجزرية منهم، أن يأخذوها بقهر وعن يده؛ والثاني حال الدافع لها، أن يدفعها وهو صاغر ذليل".

ثم قال: "وهذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية، ولا نقل عن رسول الله ﷺ ولا عن الصحابة أئمّهم فعلوا ذلك، والصواب في الآية أن الصغار هو التزامهم بجرائم أحكام الملة عليهم، وإعطاء الجزية فإن التزام ذلك هو الصغار".^١

ويبدو لنا: أن هناك تناقضًا في كلام ابن القيم؛ ففي تفسير الآية يقول أي يعطوها أذلاء مقهورين، ووجه انتقاداً للذين يفسروها بالقدرة على أدائها، ثم قال ولم يفسر به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة.

بينما ذكر في معرض كلامه: وهذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية ولا نقل عن رسول الله ﷺ، ولا عن الصحابة أئمّهم فعلوا ذلك والصواب في الآية أن الصغار التزامهم بجرائم الملة عليهم.

وهناك البعض الآخر قبل معنى الإذلال والمهانة وأيده من منطلق آخر، وهو أن الآية نزلت في سياق الإعداد لقتال بين المسلمين والروم الحاقدين على الإسلام الساعين لتهديده بكل وسيلة، والحكم الشرعي في ظروف كهذه يتحمل إرغام

^١ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٩.

"العدو" المهزوم على الجزية، التي قد تجيء في مناخ قهر وإذلال، ذلك أنَّ هذا الأسلوب إذا قورن بنتائج الحرب التي كان متعارفاً عليها في الماضي، مثل: الاسترقاق، والسي، والقتل، يعد سلوكاً مفهوماً، وإذلال المهزوم ليس شيئاً مستغرباً، حتى في الحروب الحديثة، وإن اختلفت الأساليب والصيغ. وإذا كان بصدق الحديث عن الماضي، فإنَّ إذلاله ومطالبته بدفع الجزية، يعد شيئاً متقدماً كثيراً على حالة يكون الإذلال فيها مصحوباً بالقتل أو السي.

على الرغم من خصوصية السبب، فإنَّ التعميم هنا يظل خطأً فادحاً وتوجهاً، يتناقض بحق مع عدل الإسلام وحصانته التي أحاط بها كرامة الإنسان، بل إنَّ مثل هذا التعميم يهدم دعامتَ أساسيةَ في التصور الإسلامي للعلاقة مع الآخرين، وهو ما يخلد صورة الإسلام ذاته، وسييء إليه بأكثر من إساءته إلى الآخرين.^١

وهذا هو الذي ذهب إليه بعض العلماء في الربط بين الجزية والإذلال، لذا أحب هنا أن أنقل ما قاله الشيخ رشيد رضا: "ومن المفسرين من قال في الآية أقوالاً يأبها عدل الإسلام ورحمته".^٢

وإذا كان يدهشنا أن يذهب فقهاء كبار هذا المذهب في التفسير، فإنَّنا لا نجد مبرراً لهذا الموقف سوى أنَّ بعضهم تأثروا في ظروف تاريخية خاصة بظروف بعض أهل الذمة، شكلت إساءات جارحة لجتمع المسلمين في ظروف دقيقة مثل الحروب الصليبية أو احتياج التتار للعلم الإسلامي.^٣

إذ، فإنَّ لفظ "صاغرون" في الآية الكريمة لا تعني إلا الخضوع والاستسلام لأمر الله وأحكام الإسلام، ومن ذلك إلقاء السلاح وعدم محاربة المسلمين، وهو

^١ فهمي هويدى، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، ط٤، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م)، ص ١٤١.

^٢ رضا، تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٥٦.

^٣ انظر: الذهبي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ١٢٧.

ما ينطبق على المسلمين أنفسهم الذين يدلّ اسمهم على خضوعهم واستسلامهم لله، والآية الكريمة التي وردت فيها هذه اللفظة تشير إلى قتال ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُمْرِنُونَ مَا حَكَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾. فسياق الآية واضح الدلالة على أن "يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" الله وأحكام الإسلام والدولة الإسلامية وليس للبشر من المسلمين^١. لأنّ الإسلام نفي عبودية الإنسان للإنسان وجعل عبوديته الله وحده لا يمكن أن يقبل أن يكون معنى "صاغرون" صغار المسيحي أو اليهودي للمسلم أو صغار أي إنسان إنسان، وإنما هو خضوع وذلّ حكم الله تعالى، شأنه في ذلك شأن المسلم أيضاً لأنّ الله تعالى ذكر في آيتين على الأقل أكتفي بواحدة منهم، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَيَهُوكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ مَأْمَنُوا إِنَّمَا يُعِمِّنُ أَصْلَاهُ وَيَؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥). لا يمكن أن يكون الرکوع هنا إحدى شعائر الصلاة لأنّه قال: "يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون"، فإذاً راكعون تقابل صاغرون في قوله: "وهم صاغرون"، وكلا اللفظين بمعنى الخضوع لله تعالى ولحكمه^٢.

ومن كل ما تقدم يتبيّن لنا كيف يقلب بعضهم الدلالات اللغوية للألفاظ، ويستعدون بما عن معانيها ومفاهيمها ومضامينها الصحيحة في تفسيرها وتطبيقاتها، في حين كانت تدلّ استعمالاتها في سياقها وقيمتها اللغوية والاصطلاحية، وفي تطبيقاتها في عصورها الأولى على أ Nigel المعاني وأسمى مراتب حقوق الإنسان،

^١ انظر: ناصر الدين الأسد، " موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية" (بحث عرض في المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١٣ - ١٦ يوليه ١٩٩٧م)، ص ٢١٩.

^٢ فهمي هويدى، "حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" (بحث عرض في ندوة حقوق الإنسان في الإسلام) المنعقدة في مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن في الفترة ٢٦ - ٢٨ نيسان، ١٩٩٩م، ص ٢٩٢.

ولذلك كان لابد دائمًا من التنبه إلى الفرق بين حقيقة الإسلام كما تمتلها آيات القرآن وسنة الرسول، وكما يمثلها منهجه وروحه، وبين أخطاء الفهم والتفسير التي وقع فيها بعض المسلمين في العصور التالية وهي أخطاء صاحت بها أخطاء في التطبيق والمعاملة ومخالفة كل المخالف للإسلام الذي جعل غير المسلمين في دار الإسلام مواطنين في "أمة" مع المسلمين وفرض لهم الرعاية والحماية وعدم المس بحقوقهم؛ لأن لهم منزلة إضافية أخرى - مع المواطن - وهي أنهم "بذمة الله وبذمة رسوله". ولذلك فهم بذمة كل مسلم^١.

وفضلاً عن ذلك، إننا لا نستطيع أن نعزل الآية عن تلك المبادئ الأساسية التي قررها الإسلام، سواء في نظره إلى كرامة الإنسان أم في دعوته إلى البر بأهل الكتاب، وهو خطأ جسيم أن تقطع الآية وتحمل بما يتناقض مع تلك المبادئ التي أرساها الإسلام؛ حتى باتت تشكل دعائماً لنقطة الدعوة وتفردها^٢.

والذي يبدو لي: أن لفظ "صاغرون" في الآية الكريمة لا يعني أكثر من الخضوع والانقياد لأمر الله سبحانه وتعالى وأحكامه، وليس المراد منه إذلال أهل الذمة، كما يفهم منه البعض؛ لأنَّه يتنافي وروح الشريعة ومقاصدها.

المبحث الثالث: أحاديث أساء بعض الناس فهمها

هناك بعض الأحاديث التي تتعلق بمعاملة المسلمين لغير المسلمين، هي بحاجة إلى التحقيق وإعادة النظر؛ لأنَّها فهمت أحياناً على غير وجهها الصحيح.

^١ انظر: الأسد، " موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية" ، ص ٢١٩.

^٢ هويدى، مواطنون لا ذميون، ص ١٤.

المطلب الأول: حديث: "لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه"^١

من الضروري أن نقوم بدراسة هذا الحديث، لكي نفهم معناه على الوجه الصحيح، بما يدفع التعارض بينه وبين النصوص الأخرى، وذلك من خلال بيان سبب ورود الحديث، وذكر آراء العلماء حوله مع بيان الرأي الراجح، وإلقاء الضوء على تعارضه مع النصوص الأخرى.

أ. بيان سبب ورود الحديث:

هناك سؤال يفرض نفسه: ما الذي دعا الرسول ﷺ أن يصدر هذا التوجيه؟ مع أنه قام بجنازة يهودي وقال لمن تحفظ على تصرفه من المسلمين: أليست نفساً؟ وهو الذي لم يتزد في أن يزور غلاماً يهودياً مريضاً في بيته، وأكرم وفادة نصارى نجران، حتى أنزلهم في مسجده، وأذن لهم بالصلاحة إلى جوار المسلمين، وهو الذي زارعهم وساقاهم، وأكل من طعامهم، وهو الذي عقد اتفاقاً مع يهود المدينة، بعد الهجرة من مكة، نص فيه على أنهم "أمة واحدة" مع المسلمين^٢.

إذا كانت تلك هي السمة العامة في تصرفات الرسول ﷺ، مما الذي أجراه إلى هذا الإجراء؟

^١ أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري، صحيح مسلم (بيروت: دار الجليل، د. ط، د.ت)، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج ٧، ص ٣؛ أحاديث بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسندة أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (د.م: موسسة الرسالة، ط ٢٢، هـ ١٤٢٠، م ١٩٩٩)، ج ١٣، ص ٥٦.

^٢ انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: الشيخ أحمد جاد (القاهرة: دار الغد الجديد، ط ١، هـ ١٤٢٤، م ٢٠٠٣)، ج ١، ص ٥٠١-٥٧٤؛ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٥٠-١٥١.

"إنّ مشاعر البر واللودة التي التزم بها المسلمون تجاه أهل الكتاب واجهت اختبارها الكبير عندما هاجر النبي ﷺ والمسلمون من مكة إلى المدينة؛ فحين كانت المواجهة في مكة مع رؤوس الشرك في قريش، إذ لم يكن لليهود هناك قوة تذكر حتى أثّم كانوا جماعات قليلة متّاثرة في الضواحي، إلا أنّ الموقف في يثرب "المدينة" كان مختلفاً تماماً، فقد كان اليهود في المدينة قوة لها حساجها، تملك الأرض والمال والتجارة، وزروج النبي ﷺ إلى معقلهم كان يعني أنّ الخطر الوشيك صار ماثلاً ومحقاً، وأن سلطانهم ونفوذهم بات مهدداً، فكان الدس والتامر واستارة القبائل هو سلاحهم الذي استخدموه ولم يكفوا عنه"^١. وهو ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿هَاتُمْ أُولَئِكَ يُجْوِهُمْ وَلَا يُجْوِهُنَّكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ، وَإِذَا لَقُوْكُمْ قَاتُلُوا أَمَّا إِنَّمَا وَإِذَا خَلَوْا عَصُّوْا عَلَيْكُمْ أَلَّا نَأْمَلَ مِنَ النَّبِيِّنِيْطُ فُلْ مُؤْمِنُوْا بِعَيْنِيْطِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الْأَصْدُورِ﴾^٢ إِنْ تَمْسِكُمْ حَسَنَةً تَنْوِهُمْ وَإِنْ تُصْبِحُكُمْ سَيِّنَةً يَقْرَحُوْهُ بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَقَوَّلُوْا لَا يَضْرُرُكُمْ كَيْدُهُمْ سَيِّنَةً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُوْكُمْ تُحْيِيْطُ﴾^٣ (آل عمران: ١١٩ - ١٢٠).

لقد كان اليهود يرون بال المسلمين، ويتظاهرُون بتحيّتهم قائلين: السام عليكم، أي الموت والهلاك؛ حتى جاء في رواية للسيدة عائشة، قالت: دخل رهطٌ من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا السام عليكم قالت عائشة ففهمتها فقلت وعليكم السام واللعنة قالت فقال رسول الله ﷺ مهلاً يا عائشة إِنَّ اللَّهَ يُحِبُ الرُّقْقَ في الْأَمْرِ كُلِّهِ فقلت يا رسول الله أو لم تسمع ما قالوا، قال رسول الله ﷺ قد قلت عليكم.^٤

ولم تكن المسألة مقصورة على مشاعر الغيظ والكراهية، وإنما تجاوزت هذه الحدود إلى ما هو أبعد، فقد كان يهود بنى قريظة واصلوا مسلسل الكيد والتامر؛ إذ طافوا بقبائل العرب في مكة وغيرها يستشرونها ويدعون زعماءها إلى القضاء

^١ هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٨٢.

^٢ مسلم، صحيح مسلم، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج ٧، ص ٣.

على النبي وصحابته، فهذا الحديث جاء في حادثة خروج النبي ﷺ لحصار يهود بني قريظة بعد خيانتهم في غزوة الخندق، فأمر الصحابة أن لا يبدؤوهم بالسلام، لأنّه أمان وهو قد ذهب لحربيم^١.

وقد فسر إسحاق بن راهويه، هذا الحديث بأنّ المراد من ذلك منع الأمان لليهود حين خرج النبي ﷺ لحصارهم، لكونهم أهل حرب، قال إسحاق: "إذا كانت حاجة إليه فلك أن تبدأه بالسلام ومعنى قول النبي ﷺ "لا تبدؤوهم بالسلام" لما خاف أن يدعوا ذلك أماناً وكان قد غدا إلى يهود".

وكذا فسر شيخ الإسلام ابن تيمية سبب ورود حديث النهي عن بدء اليهود بالسلام كما نقله عنه ابن القيم: "أما قول النبي لا تبدؤوهم بالسلام، وهذا لما ذهب إليهم ليحاربهم وهم يهود قريظة فأمر ألا يبدؤوا بالسلام، لأنّه أمان وهو قد ذهب لحربيم، سمعت شيخنا يقول ذلك"^٢.

إذًا، إن هذا الحديث كان في قضية خاصة، وذلك لأنّم ما ساروا إلى بني ربيطة بعد أن نقضوا العهد، ووقفوا إلى جانب الكفار للقضاء على المسلمين، قال: "لا تبدؤههم بالسلام".

ويؤيد ذلك ما رواه أبو بصرة الغفارى أنّ الرسول ﷺ قال: "إنّ راكب غداً إلى يهود فلا تبدؤههم بالسلام فإذا سلموا عليكم فقولوا وعليكم"^٣.

^١ انظر: ابن القيم، أحكام أهل الذمة: ٥٢٦/٢.

^٢ إسحاق بن منصور بن حمّار الكوصي أبو يعقوب التميمي المروزي، مسائل الإمام أحمد وابن راهويه، تحقيق: خالد بن محمود الرياط، وجامعة فتحى (الرياض: دار الهجرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م)، د. ط)، ج ١، ص ٨٧.

^٣ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ٢، ص ٥٢٦.

^٤ محمد بن يزيد أبو عبد الله بن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، ط، د.ت)، باب رد السلام على أهل الذمة، ج ٢، ص ١٢١٩.

وأيّاً قوله ﷺ: "إِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطُرُوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ" ، فليس معنى كلامه هذا أن نضايقهم ونضيق عليهم المخناق؛ لأنّ هذا يعد ظلماً لهم، وقد حذر رسول الله ﷺ من ظلمهم، حتى وصل جزاء من يفعل ذلك هو محاجة رسول الله ﷺ له يوم القيمة.

فقد قال رسول الله ﷺ: "قَالَ أَلَا مِنْ ظَلَمٍ مُعَاهَدًا أَوْ اتَّقَصَهُ أَوْ كَلَفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَإِنَّا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" ^١.

قال القرطبي: "في قوله "إِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطُرُوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ" معناه لا تتحروا لهم عن الطريق الضيق إكراماً لهم واحتراماً، وعلى هذا فتكون هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى في المعنى، وليس المعنى إذا لقيتهم في طريق واسع فأجلجعوه إلى حرفه حتى يضيق عليهم، لأن ذلك أذى لهم وقد خينا عن أذاهم بغير سبب" ^٢.

ب. النصوص المعارضة ظاهرياً لهذا الحديث:

وهذا الحديث يعارض ظاهره أحاديث عامة بإفشاء السلام أصح منه إسناداً

وأصرح معنى ف منها:

١ - حديث: "أَمْرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعَ... إِفْشَاءِ السَّلَامِ" ^٣.

^١ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، باب في تعشير أهل الندمة، ج ٣، ص ١٣٦.

^٢ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، د.ط)، ج ١١، ص ٤٠.

^٣ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري ، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا (د.م: دار ابن كثير، ط ٣، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م)، باب إفشاء السلام، ج ٥، ص ٢٣٠؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي الخراساني، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط ٣، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م)، باب الأمر باتباع الجنائز، ج ١، ص ٦٣٠.

وقوله ﷺ في أول يوم دخل المدينة، وكان أول شيء قاله: "يا أيها الناس افشووا السلام واطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نiam تدخلوا الجنة بسلام".^١

٢ - حديث عبد الله بن عمر أنَّ رجلاً سأله رسول الله ﷺ أي الإسلام خير؟ قال: "تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف".^٢

وهذه الأحاديث المشهورة الصحيحة كلها تفيد العموم، وهي موافقة لظاهر القرآن تمام الموافقة كما في قوله تعالى في شأن المشركين: ﴿سَلَّمُ عَيْتُكُمْ لَا تَبْغِي الْجَهِيلَيْنَ﴾ (القصص: ٥٥)، وقوله: ﴿فَأَصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَّمُ﴾ (الزخرف: ٨٩)، قال الطبرى: أي "... سلام عليكم" ورفع سلام بضمير عليكم أو لكم".^٣

ج. حكم تحية غير المسلمين بالسلام:

للفقهاء في ابتداء غير المسلمين بالسلام، قولان:

وإنَّ هذا الاختلاف مبني على ابتداء غير المسلم بتحية الإسلام "السلام عليكم"؛ أما إذا سلم على غير المسلم بصيغة أخرى، كأن يقول له: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أو السلام على من اتبع المدى، فهذا أمر جائز لشبوته من فعل النبي ﷺ.^٤

وتتلخص مذاهب العلماء في حكم تحية غير المسلمين في قولين:
القول الأول: ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز للمسلم ابتداء غير المسلمين بالسلام.

^١ أبو داود، سنن أبي داود، باب إفشاء السلام، ج ٢، ص ٧٧١؛ محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذى، سنن الترمذى، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون (بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ط، د.ت)، باب إفشاء السلام، ج ٥، ص ٥٢.

^٢ أبو داود، سنن أبي داود، باب في إفشاء السلام، ج ٤، ص ٥١٦.

^٣ الطبرى، جامع البيان فى تأویل القرآن، ج ٢١، ص ٦٥٦.

^٤ انظر: العسقلانى، فتح البارى، ج ١١، ص ٤٠.

القول الثاني: ذهبت طائفة أخرى من الصحابة والتابعين وغيرهم إلى أنه

يجوز ابتداء غير المسلم بالسلام.

والقول الأول: هو ما ذهب إليه معظم الشافعية والحنابلة والحنفية والمالكية والزيدية^١، وقالوا إنّ من بدأهم بالسلام فقد ارتكب محرماً على رأي أكثرهم، ومكروهاً على رأى البعض الآخر.

فالحنفية والمالكية كرهو ابتداءهم بالسلام ولم يحرموه، فقال الحنفية: لما فيه من تعظيم لهم، وقالوا لا بأس أن يسلم على الذمي إن كانت له عنده حاجة، لأنّ السلام حينئذ لأجل الحاجة لا لتعظيمه^٢. وقال المالكية "لأنَّ السلام تحيي والكافر ليس من أهلها"^٣.

القول الثاني: ذهبت طائفة إلى جواز ابتدائنا لهم بالسلام روي ذلك عن ابن عباس وأبي أمامة وأبي موسى الأشعري، وابن مسعود، وسفيان بن عيينة، والأوزاعي، وحكاها الماوردي من بعض أصحاب الشافعية دون ذكر أسمائهم^٤.

^١ انظر: علي بن محمد الماوردي، الحاوي (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ، م٢٠٠٠)، ج١٨، ص١٦٦؛ عبد الله بن أحمد بن قدامى المقدىسي، المغنى (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥هـ)، ج١٠، ص٦٢٥؛ علي بن سليمان المرداوى، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد النقى (بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ط، د.ت)، ج٤، ص٢٢٣؛ أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار (دار الكتاب العربى، د. ط، د.ت)، ج٥، ص٢٧٢.

^٢ انظر: ابن عابدين، رد المختار على در المختار (بيروت: دار الفكر، ١٤٢١هـ، م٢٠٠٠)، ج٦، ص٤١٢.

^٣ انظر: أحمد بن غنيم بن سالم النفاوى، الفواكه الدوائى على رسالة ابن أبي زيد القىروانى (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ)، ج٢، ص٣٢٦.

^٤ انظر: القرطى، الجامع لأحكام القرآن، ج١١، ص١١٢؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القاسم، زاد المعاد في هدى خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٩هـ، م١٩٧٩).

أدلة أصحاب القول الأول:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أنَّ رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: "لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فااضطروهم إلى أضيقه"^١. وحديث أبي بصرة الغفارى عن النبي: "إِنَّ رَاكِبَ غَدَارًا إِلَى يَهُودٍ فَلَا تَبْدُؤُوهُمْ بِالسَّلَامِ إِذَا سَلَمُوكُمْ فَقُولُوكُمْ وَعَلَيْكُمْ".

واعتراض المخوزون على الاستدلال بالحديث بما يأتي:

أ- حكم الحديث خاص بأهل الحرب، وليس عاماً لكل كافر؛ لأنَّ قوله صلوات الله عليه وآله وسلامه "لا تبدؤوهם بالسلام" فهذا في قضية خاصة، لما ذهب إلى يهود بنى قريظة ليحارهم، أمر أن لا يبدؤوا بالسلام، لأنَّه أمان وهو قد ذهب لحرهم^٢.

ب- إنَّ نهي النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه لأصحابه بابداء السلام لغيرهم – فضلاً عن كونهم يهوداً محاربين – كان إجراءً مؤقتاً في قضية خاصة، باعتباره قائد المسلمين وأمامهم، أي أنَّ هذا الأمر من الأمور السلطانية التي فعلها النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه بوصف الإمامة، لا وصف النبوة والرسالة. ومعلوم أنَّ ما فعله أو قاله بوصف النبوة والرسالة يأخذ صفة العموم، وما كان بوصف الإمامة لا يأخذ تلك الصفة، ويختضع للتغيرات الزمان والمكان والإنسان، والتفريق بين الأمرين واضح عند بعض المحققين^٣.

ج ٢، ص ٢٤٥؛ محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم (القاهرة: دار المنار للطبع والنشر، ٢٠٠٣م)، ج ٧، ص ٣٠٠.

^١ سبق تخرجه.

^٢ سبق تخرجه.

^٣ ابن القيم، أحكام أهل الذمة: ٥٢٦/٢.

^٤ انظر: الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى، وبين قاعدة تصرفه بالإماماة؛ شهاب الدين أحمد القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، تحقيق: محمد أحمد سراج، وعلى جمعة (القاهرة: دار السلام، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، د. ط)، ج ١، ص ٣٤٦.

٢- علّوا أيضاً تحريم ابتداء غير المسلمين بالسلام: بأنّ السلام اسم لكلّ برّ وخير لا يجوز مثل هذا للكافر^١.

ويمكن الإجابة عن هذا: بأنّ السلام إذا كان من قبيل البرّ والخير - كما يقولون - فهذا ممّا لا شك في جوازه؛ لأنّ حسن المعاشرة ولطف التعامل مع المخالفين المسلمين، أمر مقرر في الإسلام كما قال تعالى: ﴿لَا يَتَهَنَّكُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوكُمْ فِي الْأَيْنَ وَلَا يَتَحِجَّوْكُمْ مِنْ دِيْرِكُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَقُصِطْرُوا إِلَيْهِمْ﴾ (المتحنة: ٨). وقد اختار الله في القرآن كلمة البرّ "أن تبروهم" وهي الكلمة المستخدمة في أعظم حق على الإنسان بعد حق الله تعالى، وهو: بر الوالدين^٢.

أدلة أصحاب القول الثاني:

١- عموم الآيات والأحاديث:

أ- كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَهَنَّكُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوكُمْ فِي الْأَيْنَ وَلَا يَتَحِجَّوْكُمْ مِنْ دِيْرِكُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَقُصِطْرُوا إِلَيْهِمْ﴾ (المتحنة: ٨).

وجه الاستدلال بالأية الكريمة: أنها شرعت للمسلمين التعامل بالبرّ والقسط مع غير المسلمين المسلمين الذين لم يعرضوا المسلمين إلى الإيذاء، والبرّ كلمة شاملة لجميع أنواع السلوك الراقى، من بينها ابتداؤهم بالسلام، وهذا لما سئل ابن عيينة عن جواز ابتداء غير المسلم بالسلام، قال: نعم لقوله تعالى، وذكر الآية السابقة^٣.

وأحاب المانعون عن الاستدلال بالأية:

أنّ الآية عامة مخصّصة بحديث أبي هريرة الذي مرّ ذكره "لا تبدؤهم ...".

^١ انظر: الكاساني، بداع الصنائع، ج ٥، ص ١٢٧-١٢٨.

^٢ يوسف عبد الله القرضاوى، في فقه الأقليات (بيروت: دار الشروق، ط ١، ١٤٢٢ھ، ٢٠٠١م)، ص ١٤٦-١٤٧.

^٣ انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ج ١١، ص ١١٢.

وُرِدَ عليه بأن الآية باقية على عمومها كما رجحه الطبرى، حيث قال: إن أولى الأقوال بالصواب قول من قال عني بذلك "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم" في الحديث من جميع أصناف الملك والأديان أن تبرّوهم وتصلوهم وتقطّعوا إليهم؛ لأنَّ الله عَمَ بقوله ... جميع من كان ذلك صفتة، فلم يخص به بعضاً دون بعض^١.

ب- قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام مخاطباً أباه المشرك: ﴿قَالَ سَلَّمْ عَيْنَكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّ إِنَّهُ كَانَ فِي حَيْثَا﴾ (مريم: ٤٧)، استند إليه بعض السلف منهم ابن عيينة ورجحه القرطبي قائلًا: الأظاهر ما قاله سفيان بن عيينة^٢.

ج- قوله تعالى: ﴿فَاصْبَحَ عَنْهُمْ وَقْلَ سَلَّمَ فَسُوقَ يَعْلَمُونَ﴾ (الزخرف: ٨٩). وأجاب المانعون عن هاتين الآيتين بأنَّ القصد فيهما المباعدة والمتاركة، وليس القصد التحية.

د- عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنَّ رجلاً سأله رسول الله ﷺ: أي الإسلام خير؟ قال: تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف^٣. والذي يبدو لي: أن هذه التوجيهات كلها تتعارض مع عدم البدء بالسلام مع غير المسلمين، لأنَّ الامتناع عن البدء بالسلام والتتحية يؤدي إلى إثارة العداوة والأحقاد التي تتعارض مع دعوة الإسلام وسماحته؛ لأنَّ الأصل في الإسلام ومن فعل النبي ﷺ هو المبادرة إلى إشقاء التحية والسلام على جميع الناس، دون تفريق بين مسلم وكافر وذلك عملاً بعموم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

وأمَّا حديث: "لا تبدوا اليهود ولا النصارى بالسلام"، فهذا مقيّد بأيام الصراع وال الحرب، لا بأيام الاستقرار والسلام، لذا إذا كنا في حالة حرب مع غير المسلمين، في تلك الحالة لا يجوز أن نسلم عليهم، لأنَّ السلام أمان وهو ينافي حالة الحرب.

^١ الطبرى، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٣، ص ٢٢٣.

^٢ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١١، ص ١١١.

^٣ سبق تخرجه.

فالمسألة تتوقف على موقف غير المسلم من الإسلام وال المسلمين، يقول محمد بكر إسماعيل بعد عرضه لأقوال الفقهاء: "والراجح عندي أنَّ هذا يخضع للظروف والأحوال والضرورات، فإنْ كان الزمي يعيش بيننا ويتعامل معنا بالحسنى وبيننا وبينه روابط اجتماعية، ولم تظهر منه علامة تدل على استخفافه بالإسلام وال المسلمين فلا بأس أن نبدأهم بالسلام وأن نردد عليهم السلام ... وقد أباح الله لنا مودتهم، والأكل من ذبائحهم، والزواج من نسائهم العفيفات، وجعل للمؤلفة قلومهم نصيباً من الزكاة أفالاً يدلّ كله على جواز السلام عليهم وتحتيمهم بالألفاظ التي يجري عليها العرف".^١

المطلب الثاني: حديث "لآخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"^٢
 نأخذ نموذجاً آخر وهو قوله ﷺ: "لآخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" وقد جاء هذا الحديث بصياغات كثيرة منها: "لا يترك بجزيرة العرب دينان"^٣، "وأخرجوا المشركين من جزيرة العرب"^٤؛ حيث أدرج هذا الحديث في التاريخ ضمن دائرة اللازم من الشرع "أي السنة التشريعية"، ثم بني عليه من القواعد والفتاوی التي تفيد وجوب إخراج غير المسلمين من جزيرة العرب، وأن عملية تمييز هذا الحديث وأضرابه وإعادة تصنيفه من خلال دائرة اللازم والماه، ودائرة السنة بأقسامها، التشريعية والقيادية والجلبية، وفق رؤية قرآنية ليس بالمعنى، ولكن وفاءً للمصطفى وخدمة لسته وتكلمة لجهود الأولين.

^١ محمد بكر إسماعيل، الفقه الواضح من الكتاب والسنّة على المذاهب الأربعة (القاهرة: دار المنار، ط٢، ١٩٧٧م)، ج٣، ص٢٧٥.

^٢ أبو داود، سنن أبي داود، باب في إخراج اليهود، ج٢، ص١٨٠.

^٣ ابن حنبل، مسنـد أـحمد بن حـنـبل، بـاب حـدـيـث السـيـدة عـائـشـة (رـضـي اللـه تـعـالـى عـنـهـا)، ج٦، ص٢٧٤.

^٤ البخاري، صحيح البخاري، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، ج٣، ص١١٥٥.

ولعل من المناسب أن نتناول محاولة فهم هذا الحديث من خلال نقاط

رئيسة، منها:

- ١- ترسيم حدود الجزيرة العربية.
- ٢- علاقة نص الحديث بالرؤية المقصادية.
- ٣- موقعه من أقسام السنة "الشرعية، والقيادية، والجلدية".

النقطة الأولى: حدود الجزيرة العربية

لا يخفى أنَّ حدود جزيرة العرب كانت معروفة عند العرب قديماً، لذلك لم يأت ذكر حدودها في ألفاظ الحديث؛ إلا أنَّ العلماء بعد ذلك رسماً معالها وحددوا حدودها. وإذا كانت وقائع التاريخ تكشف عن أبعاد وملابسات الحديث النبوي "لأخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب"، فإنَّ الاجتهدات الفقهية جاءت في مجموعها متفهمة للظروف الخاصة التي صدر فيها التوجيه النبوى^١.

إذا كان ظاهر الحديث يوحى بوجوب إخراج اليهود والنصارى من كل مكان في جزيرة العرب، إلا أنَّ الجمهور يرون أنَّ المقصود بالتوجيه هنا منطقة الحجاز، ومكة والمدينة واليماة بوجه أخص^٢.

وقد بقى اليهود في اليمن، وكانت لهم نشاطاتهم الاقتصادية المعروفة، على مدار التاريخ الإسلامي.

أما بالنسبة لدخول أهل الكتاب إلى مكة والمدينة واليماة، فاختللت فيه اجتهدات الفقهاء.

- فقد أجاز الأحناف دخولهم على الإطلاق، واستثنوا المسجد^١.

^١ انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩١.

^٢ أبو إسحاق، المذهب، ج ٢، ص ٢٥٧.

- وقال مالك أنه يجوز دخولهم الحرم "مكة" للتجارة^٢.
- ولكن الشافعي رأى أنه لا يجوز لهم دخول الحرم أصلًا إلا بإذن الإمام لصلحة المسلمين^٣.

ولعلنا نلاحظ أن هذا الاختلاف لا يتجاوز دائرة المسجد والحرم، وهل يدخلها اليهود والنصارى أم لا، وهي دائرة محدودة وضيقه يتخلص معها مفعول الحث على إجلائهم من الجزيرة العربية الأمر الذي يوحى بأن ثمة اتفاقاً على أن الإخراج على عمومه كان إجراءً مؤقتاً استلزمته ظروف أمنية معينة، في مرحلة كانت فيها الحجارة هي قلب العالم الإسلامي، و"غرفة عمليات" القيادة الإسلامية، الأمر الذي تغيرت موازينه ومعالمه بانتقال عاصمة بلاد الإسلام بعد الخلافة الراشدة، إلى دمشق ثم بغداد، حتى استقرت أخيراً في استانبول عاصمة الخلافة العثمانية.

وذلك ملابسات تنقل هذه القضية - أيضاً - من دائرة الفقه إلى سجالات التاريخ، الأمر الذي لا نطبع إزاهه إلا في قراءة صحيحة للتاريخ، دفعاً للشبهة، وإبراء للذمة^٤.

النقطة الثانية: علاقة النص بالرؤيا القرآنية المقاددية: نزل القرآن الكريم للناس كافة؛ حيث أمر رسول الله ﷺ بإبلاغه كما أنزل: ﴿بَلَّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رِبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧). ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِتَّهُونَ وَمَنْ شَاءَ فَلِكَفَرَ﴾ (الكهف: ٢٩)، ﴿لَا

^١ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، *نيل الأوطار* (القاهرة: مطبعة مصطفى الباجي الحلبي، ط٢، ١٣٨٠ھ، ١٩٦١م)، ج٨، ص١٤٣.

^٢ المصدر السابق، ج٨، ص١٤٣.

^٣ محمد الزهري الغمراوي، *السراج الوهاج على متن المنهاج* (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د.ت)، ج١، ص٥٥٠.

^٤ انظر: هويدى، *مواطنون لا ذميون*، ص١٩٢.

إِكْرَاهٌ فِي الْدِينِ ﴿البقرة: ٢٥٦﴾. ثمَّ كانت آية الجزية التي تعطي الحق للذين لا يؤمنون بالإسلام البقاء على دينهم، وفي أرضهم ودورهم؛ أما المناوؤن للإسلام فقد كان بينهم وبين القوى المسلمة حروب متعددة أسفرت عن إبرام معاهدات وتوقيع اتفاقات صلح حتى صارت سمة الوفاء في ذلك من علامات التقوى ﴿فَمَا أَسْقَبْتُمُوا لَكُمْ فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَقْبِطِينَ﴾ ﴿التوبه: ٧﴾. أما الذين نكثوا العهود وألّبوا الخصوم فقد أوذنوا بكلّ ما يقيم إيمان العباد ووحدة البلاد ﴿وَإِنْ تَكُونُوا أَئِمَّةً هُمْ بِنِعَمَ اللَّهِ عَنْهُمْ مُّغَافِلُونَ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَتَنَاهُوا أَبِيمَةَ الْكُفَّارِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ ﴿التوبه: ١٢﴾.

هذه الرؤية القرآنية المقاصدية والأهداف السماوية الخاتمة التي لم تفرق بين الناس، ولم تأمر بإخراجهم من ديارهم ما لم ينكثوا عهداً، أو يمارسوا مكرًا معنويًا أو حسبياً كان: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَنْقُضُونَ﴾ ﴿الأనفال: ٥٦﴾؛ والتي فتحت مجالات التعايش والمخالطة تمهدًا لراحل الحوار والتفاهم والتي أحسن، مثل: إباحة أكل طعام الدين أوتوا الكتاب، وحلّ مصاهرهم ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحَسَّنُاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحَسَّنُاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ﴿المائدة: ٥﴾؛ ﴿وَلَا يُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابَ إِلَّا يَأْتَى هُنَّ أَحَسَنُ﴾ ﴿العنكبوت: ٤٦﴾، ﴿لَا يَهْمِكُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُعِظُّوكُمْ فِي الْأَيْنَ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيْرِكُمْ أَنْ يَرُوُهُمْ وَلَقَطِّعُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿المتحنة: ٨﴾. وغير ذلك من الكلمات القرآنية الاستقرائية تمحث على الدعوة والمحوار والمخالطة والبر والقسط، وتنافي في جملها ما ورد في متن حديث "آخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" الأمر بالتهجير والإخراج من الأوطان^١.

^١ انظر: عبد الحكيم الصادق الفيومي، "لا يجتمع دينان في جزيرة العرب... وإشكالية الفهم"، على الموقع الإلكتروني www.a-znaqd.com، بتاريخ: ٤-١٤٢٠١١م.

النقطة الثالثة: سيرة النبي وخلفائه مع كفار الجزيرة

غنى عن البيان أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عقب هجرته إلى المدينة وقع ميثاقاً بينه وبين أهل المدينة، ينص على ضرورة التعايش السلمي بين المسلمين وغير المسلمين، بحيث لم تحصر فيه المواطنة في المسلمين وحدهم، بل نصت الوثيقة على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة وحددت ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات^١.

والرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حينما سأله يهود خير على أن يقرهم بما على أن يكفوا العمل ولم نصف التمر، فقال: (أَفِرَّكُمْ عَلَى مَا أَفْرَكُمُ اللَّهُ[۝]، وَبِقَوْمٍ عَلَى أَرْضِهِمْ حَتَّىٰ تَوْفَىَ اللَّهُ نَبِيَّهُ[۝]).^٢

ثم تولى أبو بكر الصديق الخليفة واليهود في خير على مسافة ١٨٠ كم من المدينة ونصار بحران في بحران ويهود اليمن في اليمن ومحوس الأحساء في الأحساء. وهو أعلم الناس بأمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو الذي أرسل الجيوش لقتال المرتدين، فلما انتهى من المرتدين أرسلهم للقتال في العراق والشام وخارج جزيرة العرب ولم يتعرض ملن في الجزيرة.

وبعده تولى عمر الخليفة فترك يهود خير في خير ونصارى بحران في بحران ومحوس هجر في هجر على الرغم من استقرار دولته في الداخل، وتوسّع نفوذه في الخارج؛ حيث كانت جيوشه تصوّل وتبمول في قارات ثلاثة (آسيا، وأوروبا، وإفريقيا)، ومع هذا الاستقرار والقوة والانتشار لم يخرج يهود خير إلا لما نقضوا عهدهم وتعذّروا على بعض المسلمين منهم ابنه عبد الله فحزنهم إلى تيماء علمًا أنَّ تيماء داخل جزيرة العرب، وقد ترك يهود اليمن في اليمن وهم باقون إلى يومنا هذا، ومحوس الأحساء حتى أسلموا^٣.

^١ انظر: العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٥٦.

^٢ البخاري، صحيح البخاري، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، ج ٣، ص ١١٥٥.

^٣ انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٥٦.

^٤ انظر: عبد المنعم بن سليمان المشوش، "ما معنى "أنخرجو المشركين من جزيرة العرب" ، على الموقع الإلكتروني: <http://www.forum.sedbad.net> ، بتاريخ: ٢٠١١/٥/٣ م.

"ومن المفارقات العجيبة أن تكون هنالك مساجلة علمية أشبه بالمناقشة بين عمر وابن عباس وهما راويا الحديث، وكانت هذه المساجلة بعد العملية التي طعن فيها عمر بخنجر جوسى، فقد روى البخاري، في صحيحه هذه المساجلة المطولة، حيث جاء فيها: أنه لما قتل أمر ابن عباس أن ينظر من الذي قتله، فلما أخبره أنه أبو لؤلة، قال عمر: قد كنت أنت وأبوك تحبان أن تكثر العلوج بالمدينة، وكان العباس أكثرهم ريقاً ...، وفي ذلك إشارة واضحة بأن ورود هذا الحديث كان من باب السنة (القيادية) التي لها حق إبرام العقود وفسخها ومراعاه مصالح البلاد والعباد، وكل ذلك كما لا يخفى يدور في فلك المباح وليس اللازم".^١

والذى يبدو لي: أنه ليس الغرض أو المقصود من هذا الحديث نفي اليهود أو النصارى، ولا نفي وجودهم؛ إذ كيف يمكن حمله على النفي وقد كان هناك أصحاب أديان موجودين عند موت النبي ﷺ حتى في عهد الخلافة الراشدة، في جزيرة العرب، وإنما المراد منه تأمين الوضع الداخلي من تآمرهم وفتنهם.

المطلب الثالث: حديث (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)^٢

من الفقهاء من يستدل بهذا الحديث لمنع غير المسلمين من تعلية بيوكهم. قال الشافعى: "ولا يحدثنون بناء يطولون به بناء المسلمين"^٣، وهذا المنع لحق الإسلام لا لحق الجار، حتى لو رضى الجار بذلك لم يكن لرضاه أثر في الجوار، وليس هذا المنع مطلباً بإشرافه على المسلم حيث لو لم يكن له سبيل على الإشراف جاز،

^١ الفيتوري، "لا يجتمع دينان في جزيرة العرب... وإشكالية الفهم"، على الموقع الإلكتروني: http://www.a-znaqd.com بتاريخ: ٤-١٤٢٠ م.

^٢ البخاري، صحيح البخاري، باب الطيب للجمعة، ج ٣، ص ١٠٧؛ الدارقطني، سنن الدارقطني، باب المهر، ج ٣، ص ٢٥٢.

^٣ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ٢، ص ٤٨٠.

بل لأنّ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، والذي تقتضيه أصول المذهب وقواعد الشرع أَنْهُمْ يمنعون من سكناي الدار العالية على المسلمين بإجحارة أو عارية أو بيع أو تملك بغير عوض، فإنّ المانعين من تعلية البناء جعلوا ذلك من حقوق الإسلام، واحتاجوا بالحديث، وهو قوله: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، واحتاجوا بأنّ في ذلك إعلاه رتبة لهم على المسلمين، وأهل الذمة ممنوعون من ذلك^١.

وهو استدلال فيه نظر، ذلك أنّه إذا كان نفهم الدوافع التي تلجم الفقهاء إلى الحفاظ على خصوصيات المسلمين في ظروف تاريخية معينة، عن طريق منع غير المسلمين من تعلية مساكنهم حتى لا تشرف عليهم، وهو المنطلق الذي كان مقبولاً في ذلك الزمان، فإنه من غير المفهوم أن يحتاج في تقرير هذا الحظر بمحدث (الإسلام يعلو ...)، فضلاً عن أنه آخر ما يخطر على البال عند قراءة هذا الحديث الشريف أن ينصرف المعنى من علو الإسلام، ورفعه الدين وإعلاه كلمة الله، إلى تعلية مساكن المسلمين على غيرهم^٢.

والذي يبدو لي: أنّ هذا القول لا يدل على أكثر من إعلاه كلمة الله وعلو الإسلام، وليس المراد منه منع غير المسلمين من تعلية بيوتهم، وما يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَخْرُنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٩).

خلاصة

في ختام هذا الفصل توصلنا إلى جملة من النتائج، أجملها فيما يأتي:

١. إن الموالاة للكفار التي نهانا الإسلام عنها، لا تشمل كل المخالفين في الدين على وجه مطلق، بل هي مقيدة بيننا وبينهم حرب وعداء.

^١ الصالح، شرح الشروط العمرية، ص ٤٩.

^٢ انظر: هويدى، مواطنون لا ذميون، ص ١٩٧-١٩٨.

٢. المراد من لفظ "صاغرون" في آية ﴿ حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزَيَةَ عَنْ يَدِهِ وَهُمْ صَغِيرُوكُمْ ﴾؛ هو الخضوع والانقياد لأحكام الإسلام، وليس المقصود منه إذلال أهل الذمة كما فهم منه البعض.

٣. فيما يخص مسألة ابتداء غير المسلم بالسلام رححت الجواز، إذا كان غير المسلمين من المسلمين أي من أهل الذمة؛ أما نفي النبي ﷺ لأصحابه بابتداء السلام لغير المسلمين فهو يختص بقضية خاصة، لكونهم محاربين.

٤. ليس الغرض من حديث "لآخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" نفي اليهود أو النصارى، ولا نفي وجودهم؛ ولكن المدف منه تطهير البيت الداخلي من تآمر اليهود وفتنهם.

٥. إن قول النبي ﷺ "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" لا يدل على أكثر من إعلاء كلمة الله، وعلو دينه، ولا يفهم منه منع غير المسلمين من تعلية بيوكهم.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة (القاهرة: دار الحديث، ط١، هـ١٤٢٤، م٢٠٠٣).

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، مسنن أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (د.م: مؤسسة الرسالة، ط٢، هـ١٤٢٠، م١٩٩٩).

ابن عابدين، رد المختار على در المختار (بيروت: دار الفكر، د. ط، هـ١٤٢١، م٢٠٠٠).

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء بن عمر، تفسير القرآن العظيم (د.م: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، هـ١٤٢٠، م١٩٩٩).

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية، تحقيق: الشيخ أحمد جاد (القاهرة: دار الغد الجديد، ط١، هـ١٤٢٤، م٢٠٠٣).

ابن ماجة، محمد بن يزيد أبو عبد الله، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١، د.ت).
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت).

أبو طالب، صوفي حسن، موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية (القاهرة: المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية للنعقد، م١٩٩٧).

الأسد، ناصر الدين، موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية (القاهرة: المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، م١٩٩٧).

إسماعيل، محمد بكر، الفقه الواضح من الكتاب والسنّة على المذاهب الأربعة (القاهرة: دار المنار، ط٢، م١٩٧٧).

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغدادي، الغوzi، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله (د.م: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م).

بن عطية، عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (قطر: طبعة الشؤون الدينية، د.ت).

الترمذى، محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذى، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د.ت).

الدارقطنى، علي بن عمر أبو الحسن، سنن الدارقطنى، تحقيق: السيد عبد الله هاشم عمانى (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).

الدهي، إدوار غالى، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (د. م: مكتبة غريب، ط١، ١٩٩٣م).

رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير المنار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩٠م).

الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م).

سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ط١٣، د.ت).

الشوكانى، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابى الخلى، ط٢، ١٣٨٠هـ، ١٩٦١م).

الشيرازى، إبراهيم بن علي بن يوسف أبو اسحاق، المهدب (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

الصالح، صبحى، شرح الشروط العمرية (د.م: دار العلم للملايين، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

- الطريقي، عبد الله بن إبراهيم، الاستعانة بغير المسلمين (د.م: ط١، ١٤٠٩ هـ).
- السعقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ).
- العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (دم: المكتب المصري الحديث، ط٦، ١٩٨٣ م).
- الغزالى، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام (القاهرة: مطبعة السعادة، ط٣، ١٩٦٥ م).
- الغمراوى، محمد الزهري، السراج الوهاج على متن المنهاج (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).
- القرافى، شهاب الدين أحمد، أنوار البروق في أنواع الفروق، تحقيق: محمد أحمد سراج، وعلى جمعة (القاهرة: دار السلام، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م).
- القرضاوى، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهة، ط٣، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م).
- القرطبي، محمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، ١٣٩٦ هـ).
- الكاسانى، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م).
- الماوردي، علي بن محمد، العحاوى (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢ هـ / ٢٠٠٠ م).
- المرداوى، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، د.ت).
- المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لعلماء الأمصار (دم: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).
- المرزوqi، إسحاق بن منصور بن بحرام الكوصح أبو يعقوب التميمي، مسائل الإمام أحمد وابن راهويه، تحقيق: خالد بن محمود الرباط، وجامعة فتحى (الرياض: دار المحرقة، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م).

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحاج بن مسلم القشيري، صحيح المسلم (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت).

المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني (بيروت: دار الفكر، ط١، ٤٠٥ هـ).
النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، ٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م).

النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات، مدارك التنزيل وحقائق التأویل، تحقيق: الشيخ مروان محمد شعار (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٥ م).
النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدوائية على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار الفكر، د.ط، ٤١٥ هـ).

النووي، محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم (القاهرة: دار المنار للطبع والنشر، د.ط ٢٠٠٣ م).

هدايات، سورحم، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة (القاهرة: دار السلام، ط١، ٤٢١ هـ، ٢٠٠١ م).

هويدي، فهمي، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٩ م).

القسم الثاني

مسائل شرعية حول العادات والأعراف
في الأسرة الجاوية

الفصل الأول

المرأة الجاوية المسلمة بين العُرف والشريعة^{*}

تمهيد

إن بجزيرة جاوا بإندونيسيا عادات وأعرافاً توارثها الناس جيلاً بعد جيل يمارسون بها شؤون حيّاتهم الدينية والاجتماعية. وقد تأثرت هذه العادات والأعراف بالديانات والمعتقدات القديمة التي تركتها الحضارات السابقة في الجزيرة منذ قرون طويلة، مما أدى بالمجتمع الجاوي إلى القيام بمارسات دينية تتسم بالخلط والمزج بين الإسلام والديانات الأخرى.

والمرأة المسلمة داخل المجتمع الجاوي تواجه أنواعاً عديدة من العادات والأعراف المتأثرة بهذه الديانات والمعتقدات القديمة. مما أدى إلى نشوء التعامل والاعتقاد المنحرفين عن الشريعة الإسلامية في حق المرأة.

والعادات والأعراف التي تتعلق بتشريع المرأة، تشكل جزءاً مهماً في حياة المجتمع الإندونيسي، وتحتاج إلى حصر أنواعها وبيان أحکامها من المنظور الإسلامي. والدين الإسلامي – كما لا يخفى – يرفع درجة المرأة عاليةً ويحفظ حقوقها ويصون أعراضها، ويضعها في أحسن حال ومكانة بخلاف الديانات والحضارات الأخرى.

والمرأة الجاوية – مثل بقية النساء في المناطق الأخرى في العالم الإسلامي – لها حقوقها وواجباتها نحو الدين، والأسرة والمجتمع؛ ولكن نظرة بعض الناس إلى

* معلمين شهيد محمد، دكتوراه من الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، قسم الفقه وأصول الفقه.

المرأة وعدم إعطائهما حقوقها تامةً وتحديد حركاتها جعلها شخصية ذات درجة متقدمة بالمقارنة مع الرجل. لذا فإن الحاجة إلى معرفة مدى صحة هذه النظرة من الناحية الشرعية أمرٌ في غاية الأهمية. وستتعرض في هذا البحث لبيان مدى موافقة هذه الأعراف ومخالفتها لتعاليم الإسلام.

المحور الأول: حالة المرأة في المجتمع الجاوي قديماً وحديثاً

شغل موضوع المرأة بالإنسانية قديماً وحديثاً، وما من حضارة إنسانية في العصور الماضية إلا وذكرت فيها المرأة ما لها وما عليها. فالمرأة هي شريكة الرجل الذي لا يمكن أن تفك حياته عنها. ولكل حضارة بشرية قصصها وحكاياتها الخاصة حول المرأة.

وقد ذُكر شيءٌ كثير في تاريخ هذه الحضارات عبر العصور فيما يتعلق بالمرأة ودورها في الحياة الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية وفي مجالات أخرى. ومن هذه العصور عصر بابل^١، وآشور^٢، والإغريق^٣، والروماني^٤، والفراعنة^٥، والجاهلية (أي العرب قبل الإسلام) والهندوسية، والبودية، وغيرها.

^١ بابل هي دولة في بلاد ما بين النهرين القديمة. كانت تعرف قديماً ببلاد سومر، تقع بين نهر دجلة والفرات جنوب بغداد بالعراق. وقد ظهرت الحضارة البابلية ما بين القرنين ١٨ و٦ قبل الميلاد. انظر: أحمد محمد عوف، موسوعة حضارة العالم (كلمة بابل)، نسخة من الموقع: <http://ar.wikibooks.org/wiki>، الجزء الثاني، كلمة (بابل)، تاريخ المشاهدة: ٢٠١١/٨/٢.

^٢ الآشوريون أو الآذوريون قومٌ استوطنوا القسم الشمالي من بلاد ما بين النهرين العراق وشرق سوريا منذ الألف الثالث قبل الميلاد. بزروا كفوة منافسة في الشرق القديم في بدايات الألف الأول قبل الميلاد حين استطاع ملوكهم أداد نيراري الثاني إخضاع الأقاليم المجاورة، وتحالف مع بابل، وبه بدأت الفتوحات الآشورية (عوف، موسوعة حضارة العالم، كلمة آشور، الجزء الأول).

^٣ الإغريق: أمة ومجموعة عرقية يعود موطنها الأصلي إلى بلاد اليونان وقبرص ومناطق مجاورة، ويوجدون أيضاً في مجموعات هناتق الشتات حول العالم. وحضارة الإغريق مصطلح يشير إلى الفترة

وخلالها ما ورد عن شأن المرأة في هذه العصور أخاً كانت في أدنى مكانة، حيث كانت مظلومة، ومحرومة من الحقوق، ومسلوبة الإرادة. فكانت ظاهرة الاعتداء عليها، ومنعها من الحقوق المالية، وحتى ظلمها بقتلها عن طريق عادة عروس النيل في عصر الفراعنة، ووأد البنات أحياء في الجاهلية، وهي عادات أشهر من أن يُشار. لذا فقد قال عمر بن الخطاب في شأن المرأة في الجاهلية: "وَاللَّهِ إِنْ كُنَّا فِي الْجَاهْلِيَّةِ مَا نَعْدُ لِلنِّسَاءِ أَمْرًا حَتَّىٰ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَىٰ فِيهِنَّ مَا أَنْزَلَ، وَقَسَّمَ لَهُنَّ مَا قَسَّمَ" .^٣

التاريخية من ٧٥٠ قبل الميلاد إلى ١٤٦ قبل الميلاد، والثقافة التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية في البحر الأبيض المتوسط، وشرق أوروبا وآسيا، مندمجة مع الثقافات المحلية (عوف، موسوعة حضارة العالم، كلمة الإغريق، الجزء الأول).

^١ الحضارة الرومانية أعظم حضارات أوروبا بعد الحضارة الإغريقية، كانت تبسط سيطرتها على جميع شبه جزيرة إيطاليا جنوبي ما يعرف الآن بفلورنسا، وكان ذلك عام ٢٧٥ ق.م، وخلال القرنين التاليين تمكّن الرومانيون من بناء إمبراطورية امتدّت لما يعرف الآن بأسبانيا حتى جنوب آسيا عبر الساحل الشمالي لإفريقيا، وضموا فيما بعد كلّ ما تبقى من أوروبا إلى إمبراطوريتهم . وقد اندمجت فيها الثقافة الإغريقية (عوف، موسوعة حضارة العالم، ضمن أوروبا، ج ٢، ص ١)، وانظر: أحد علي عجيبة، دراسات في الأديان الوثنية القديمة (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط ١، ٢٠٠٤)، ص ١٧٥ .

^٢ الحضارة الفرعونية حضارة قدماء المصريين، وهي الحضارة التي قامت في مصر تحت حكم الأسر الفرعونية المختلفة منذ فجر التاريخ وحتى الغزو الروماني لمصر على مدى ٣٠٠٠ سنة (عوف، موسوعة حضارة العالم، ضمن تاريخ مصر القديمة، ج ١، ص ٤٨)، وانظر على موقع الانترنت (http://ar.wikipedia.org/wiki) كلمة (الفرعونية)، تاريخ المشاهدة: ٢٠١١/٨/٢ .

^٣ محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، ج ١٥، ص ٢٠٧ ، حديث رقم: ٤٥٣؛ مسلم بن الحاج النسيابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، باب الإبلاء واعتزال النساء وتخييرهن، ج ٧، ص ٤٤٢ ، حديث رقم:

.٢٧٠٥

أما في الإسلام فإنَّ حال المرأة مختلفة تماماً؛ حيث رفع مكانتها في كُلِّ جوانب الحياة من خلال مساواتها بالرجل في المطالبة بالتكاليف الشرعية، والمساواة بين الرجل والمرأة في الأهلية، فهي كالرجل في أهليتها الاجتماعية، والمالية ونحوها، وحفظ حقوقها العامة، فأمر بالتعامل معها في حدود الإحسان وفق حدود عظيمة وضوابط قيمة، وحذَر من ظلمها أو تعدَى حدود الله في التعامل معها، ورفع مكانتها الاجتماعية لكي تعيش حياة كريمة في مجتمعها المسلم حياة ملؤها الحفاوة والكرم بوصفها بنتاً، أو أمّاً، أو اختاً، أو عمةً، أو خالةً، أو زوجةً.

المبحث الأول: مكانة المرأة في الحضارة الجاوية

للحضارة الجاوية - كغيرها من الحضارات - تاريخها الخاص المذكور في الكتب الجاوية القديمة التي توارثها الشعب الجاوي جيلاً بعد جيل إلى أن وصل إلى يومنا الحاضر. والمرأة الجاوية مررت بأحوال مختلفة على حسب العصور في جزيرة جاوا، فكانت متأثرة بمعاملة الناس في تلك العصور وحضارتها. فحال المرأة في الحضارة الجاوية القديمة ليست هي حالها في الحضارة الجاوية الحديثة خاصةً بعد دخول الإسلام إلى الجزيرة، أو بعد عصر الاستعمار الذي واجهه الشعب الجاوي (الإندونيسي) قروناً طويلاً.

المطلب الأول: ذكر المرأة في تاريخ جاوا القديمة

كانت المرأة في الحضارة الجاوية القديمة خلال القرن الثامن إلى الخامس عشر الميلادي، تشارك في جميع نواحي الحياة التي باشرها الرجال. فكانت منهن من أُسندت إليها بعض وظائف الدولة، خاصةً نساء الأسرة الملكية. وقد ذكر علماء التاريخ أن دور المرأة في العصر الهندوسي - أي قبل مجيء الإسلام إلى جزيرة جاوا - كانت ظاهرة. وذلك من خلال التماثيل الموجودة في المياكل الهندوسية والوثائق

القديمة التي عثر عليها علماء الآثار (Archeologists) في بعض مناطق جاوا. فهذا دليل على وجود مشاركات للمرأة في السلطة والإشراف على شؤون الناس. فمنهن من كانت ملكة، ومسئولة في ولاية من الولايات، ومنهن من كانت تمتلك الأراضي، وبعضهن عملَ مندوبات في ولايات أخرى، وغير ذلك^١.

وقد اشتهرت عدّة شخصيات نسائية في الحضارة الجاوية القديمة (المندوسية والبودية). وهذا يدلُّ على مكانة المرأة ودورها في الحياة. ومن هذه الشخصيات دورغا (Durga)، ودوي سري (Dewi Sri) وما من الشخصيات الإلهية الهندوسية القديمة؛ حيث يعتقد أنَّ الأولى هي الآلهة الهندوسية زوجة سيوا (Siwa)، وتُسمى به: (Betari Durga) أو (Dewi Durga) أو ما يُعرف – أيضاً – باسم فورواتي (Purwati)؛ أمَّا الثانية فهي شخصيَّة إلهية هندوسية يُعتقد بأنَّها إلهة الزراعة، أو إلهة الأزرار والمزرعة، وكذا إلهة الخصوبة المشهورة في جزيرة جاوا وبالى.^٢ وهناك شخصية مشهورة أخرى في الحضارة الجاوية تُسمى سريكاندي (Srikandi)، وهي شخصية أسطورية هندوسية مشهورة بالشجاعة والقوة في ميدان الحرب.^٣

كما اشتهرت كذلك شخصيات نسائية تاريخية أخرى لها دورها ومكانتها في الحضارة الجاوية القديمة، من هذه الشخصيات كن ديديس (Ken dedes)، وهي ملكة وزوجة Ken Arok مؤسِّس مملكة تومافيل في عصر مملكة مجاهيت. وتُعرف كن ديديس بروعة جمالها، وأصبحت رمزاً لجمال المرأة في الحضارة الجاوية

^١ Titi Surti Nastiti. *Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Masyarakat Jawa Kuna :Abad VIII-XV Masehi*, Jakarta: Universitas Indonesia, Phd Thesis, Fakultas Ilmu Kebudayaan, 2009, 245.

^٢ I Wayan Suja. *Perkembangan Agama Hindu di Indonesia: dalam Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*. Jogjakarta: Interfidei, 2003, p 87. <http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_Sri>, <<http://id.wikipedia.org/wiki/Durga>> (accessed 4 July 2010)

^٣ انظر موقع الإنترنت: <http://id.wikipedia.org/wiki/Srikandi> تاريخ المشاهدة: ٢٠١١/٨/٢

القديمة.^١ ورورو جونكرانج (Roro Jonggrang) ورورو مندوت (Mendut) وهما من الشخصيات الأسطورية الجاوية القديمة اشتهرت قصتهما في حكايات تاريخية جاوية، وتوارثها الشعب الجاوي إلى اليوم على أحتما رزان من رموز الحمال والحب.^٢

ذكرت الباحثة تيتي سورتي نستيتி (Titi Surti Nastiti) أن الكتابات المنقوشة (Epigraphs) التي عثر عليها في جاوا دلت على وجود شخصيات نسائية جاوية معروفة ذات مكانة ومشاركات في شؤون الحياة داخل المملكة الجاوية. من هذه الشخصيات نغاراوارداني (Nagarawardhani)، وكوسوماوارداني Bhre؛ أما الأولى فكانت زوجة بهاري ويرابومي (Kusumawardhani) ابن هايموروك (Hayam Wuruk) ملك مملكة مجاهيت سنة ١٣٨٩-١٣٥١ ميلادية. وكانت والية في ولايات ويرابومي ولاسم. أما الثانية فكانت زوجة ويكراماواردانا (Wikramawardhana) الملك الخامس لمملكة مجاهيت (Majapahit) سنة ١٤٢٧-١٣٨٩ ميلادية.^٣

اشتهرت المرأة الجاوية بالجلد، والثابتة، والاجتهاد في مشاركات الرجال في شؤون الحياة. وبالرغم من ذلك، كان هناك بعض من صور المعاملات الشديدة على المرأة الجاوية مثل ما يعرف بعملية حبس المرأة (العذراء) في حجرها، أو ما

^١ انظر موقع الإنترنت: http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Arok و http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Dedes

^٢ انظر Nawasari Warta، العدد الثالث، فبراير ١٩٩٦ م، و موقع الإنترنت: http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_jonggrang، و http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_mendut. تاريخ المشاهدة: ٢٠١١/٨/٢.

^٣ Titi Surti Nastiti. *Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Masyarakat Jawa Kuna :Abad VIII-XV Masehi*, Jakarta: Universitas Indonesia, Phd Thesis, Fakultas Ilmu Kebudayaan, 2009, p 245.

يُعرف باسم (pingit)^١ في اللغة الجاوية، خاصّةً في عصر امرأة جاوية مشهورة باسم كارتيني (Kartini) عام ١٨٧٩ - ١٩٠٤ ميلادية. فقد ذكر المؤلّف فرامورديا عن المرأة الجاوية: ".. قد لا نرى المرأة تمشي هي وزوجها في الشوراع نحارةً، ولكن نرى النساء في كلّ مكان، يعملن في المزرعة، وفي ساحة البيت، وجوانب الطريق، في المدن والقرى على سواء، كن يشاركن في الأعمال وأنشطة الحياة التي يقوم بها الرجال، وينشدن أثناء العمل، ويرتدّين الإزار كالرجال".^٢

المطلب الثاني: نظرة الشعب الجاوي إلى المرأة

لقد تغيّرَ الوضع، واختلف الاعتقاد أو النّظر إلى المرأة الجاوية بعد عصور الملك القديمة والديانات السابقة. فقد ذكر لنا التاريخ في الحضارة الجاوية القديمة أنَّ المرأة كان لها دورٌ مهمٌّ في شؤون الحياة، وقد شاركت في تدبير الدولة، وهذا بخلاف ما هو سائد من ظنٍّ بين عموم الشعب الجاوي؛ إذ إنَّ المتعارف عليه بين عامة الناس في العرف الجاوي أنَّ المرأة تُعدَّ شخصيةً جانبيةً ينحصر دورها ومهمتها في خدمة الرجل فحسب. وعلى الرغم من انقراض عادة حبس المرأة (pingit) بفضل العلم والتقدُّم الحاضري؛ إلا أنَّ مصطلحات جاوية ظلت حيَّةً وهي تُشير إلى الفهم والاعتقاد للمعوِّجَن نحو المرأة بين أفراد الشعب الجاوي. ومن هذه المصطلحات ما يأتي:

أولاً: كانجا ونفكينغ (kanca wingking) أي المُسْخَرَة للخدمة فقط
ويراد بذلك أنَّ مكان المرأة ومركزها وراء الرجل تساعده وتخدمه في شؤون الحياة،
وليس لها دور في الحياة إلا ما يتعلق بأمور الطبخ، وخدمة الرجل في إعداد الطعام،

^١ وهو مصطلح جاوي يراد به حبس المرأة بعد أن بلوغها ١٢ سنةً في بيتها بحيث لا يجوز لها أن تخرب، ولا تعامل مع الأجانب. وخلال فترة الحبس تعلم المرأة أموراً نسائية من أمها؛ لكنها تستعد لمواجهة وظيفتها بوصفها زوجة وأما في المستقبل. انظر: *Kamus Lengkap Jawa Indonesia*)

تأليف: Sutrisno Sastro Utomo، مطبعة Kanisius، عام ٢٠٠٧م ، ص ٥٠٨).

^٢ Pramoedya Anantatoer. *Arus Balik*, Jakarta: Hasta Mitra, 2001, p 22.

وتنظيف الأواني، والإشراف على المواد الغذائية. لذا يعتقد الشعب الجاوي أن المرأة المثالية والصالحة للزواج هي التي لها كفاية ومهارة في شؤون الأسرة، خاصةً فيما يتعلق بالطبخ. ومن العيب أن لا تعرف المرأة الجاوية كيف تطبخ، وتُعد الطعام والشراب إذا بلغت سن البلوغ. فنجد أن الأمهات يحاولن قدر المستطاع أن يجعلن بناتها قبل الزواج بتعليمهن مهارات الطبخ، وأداب التعامل مع الزوج.

وما ذُكر في عادة حبس المرأة (pingit) أنها تدوم ثمانية أيام، بحيث تبقى المرأة في مكان خاصٌ (أي في بيت أمها)، ولا تخرج منه إلا بعد ما تكمل تعلم المهارات الخاصة بوظائف المرأة استعداداً لمواجهة الحياة الحقيقية، وهي الزواج وما يتربّى على ذلك من صيرورتها أمّا وراعية للأولاد.

ثانياً: سوراغا نونوت، نراكا كاتوت (Swarga nunut, neraka katut)

أي أتبعك في الجنة أو في النار، ويراد بهذا المصطلح أن المرأة مرتبطة بزوجها وتتبعه في كل حالٍ من الأحوال، خيراً كان أم شراً. ويعني – أيضاً – أنها تُطيعه في كل ما يريد، فلا يحصلها في فلاح الزوج، وهي تخدمه في كل ما يحتاج إليه وتساعده في كل أموره. فكأنَّ المرأة ليست لها إرادة ومشيئة، واستقلال؛ إذ إنَّ أفعالها مربوطة بأفعال زوجها، إن خيراً فخير، وإن شرًا فشر. وقد انتشر هذا المصطلح الجاوي، وأصبح فلسفةً جاوية معروفة، وإن كانت هناك محاولات لتصحيح سوء هذا الفهم المغلوب، وإزالته من أذهان الناس، ذلك لأنَّه يهدف إلى الإساءة إلى سمعة المرأة والحطّ من مكانتها في الحياة وظلمها، والاعتداء على حقوقها؛ إذ لا تُعدُّ المرأة كياناً ذات أهمية في الحياة، ولا شخصية ذات إرادة مستقلة.

ثالثاً: سومور دابور كاسور (Sumur Dapur Kasur)

أي البئر، والمطبخ، والسرير. ويراد به أن وظائف المرأة تتحصر في هذه الأماكن الثلاثة ولا يتعداها إلى غيرها. فهذه هي دائرة المرأة التي لا يشاركتها فيها

زوجها. فكلمة (البئر) تدلّ على أن المرأة عليها مسؤولية غسل الملابس، وتنظيف البيت، وكلّ ما يتعلّق بالبئر أو منبع الماء يكون على عاتق المرأة، لأجل خدمة الزوج والأولاد. والمطبخ دلالة على الطعام، أي أنَّ إعداد الطعام لا تقوم به إلا المرأة وهذا يشمل اختيار المواد الطبخية وتجهيزها وتنظيف الأواني وغيرها من الأدوات للوجبات اليومية. وقد سبق أن ذكرنا أنَّ الأصل في المرأة الجاوي أن تكون ذات علم ومهارة في شؤون الطبخ، لأجل إرضاء زوجها؛ أما كلمة السرير فتدل على وظيفة المرأة بوصفها زوجة لتلبية حاجات الزوج الجنسية. وهذا يتطلّب من المرأة أن تكون على استعداد تامٌّ وحالة تحمل دائم لخدمة الزوج. ويشبه هذا المصطلح مصطلح جاوي مشهور آخر يصف حالة المرأة وهو (Macak Manak) أي التحمل، والولادة، والطبخ. (Masak)

فهذه بعض من المصطلحات الجاوية المشهورة والمتدوّلة بين الشعب الجاوي للحطّ من مكانة المرأة والتعدّي على حقوقها. فضلاً عن ذلك ينظر أفراد الشعب الجاوي إلى المرأة نظرة خاصة ويرون أنها لكي تكون امرأة حقيقة عليها أن تتصف باللطف والحلم، وتدير شؤون أهلها داخل البيت – بوصفها زوجة أو أمًا – بشكل جيد ومُرضٍ في أماكنها الثلاثة المذكورة. وعليها أيضًا أن تتمتع بسلوك حسن وتستعد لمواجهة جميع شؤون الحياة المُفرحة والمُحزنة.

أما فيما يرتبط بالأمور المتعلّقة باحترام الناس والحياة الاجتماعية، فيجب على المرأة أن لا تتدخل في شؤون الناس، ولا تعلو على مكانة الرجل ولا تمنى أن تفعل ذلك مما يؤدّي إلى الإساءة إلى حياة الأسرة الماءدة؛ لذا يتّبغي على المرأة أن لا توقع زوجها في عيب أو سمعة سيئة، بل عليها أن تحترم زوجها وتقدّر جهوده، وتعرف علو منزلته وتليّ كلَّ حاجاته. وهذه هي نظرة الشعب الجاوي العامة من خلال هذه المصطلحات الجاوية التي توارثها الناس جيلاً بعد جيل.

وما يذكر في الفلسفة الجاوية كذلك فيما يتعلق بالمرأة مصطلح ببیت بیت بوبویت (Bibit Bebet Bobot) أي النسل، والأسرة، والمكانة. يراد به أن هذه العناصر الثلاثة لا بد من توافرها في المرأة إذا أراد الرجل أن يتزوج بها. فهو قبل الإقدام على ذلك يراعي وجود هذه الخصائص الثلاث. فالرجل الجاوي ينظر إلى المرأة من خلال قدرتها على النسل، وحسن إدارة الأسرة، ومدى علو مكانتها في المجتمع، فإذا وجد فيها ما يتغیر فبها ونعمت، وإنما فينصح باختيار أخرى.

قال المؤلف هارتوبيو ماجوبيو شارحاً لمعانٍ هذه الكلمات الثلاث: " ينبغي للوالدين عند اختيار زوجة لولدهما أن ينظروا إلى (Bibit) أي عليهما أن يتأكدوا من حال المرأة من حيث القدرة على النسل، والصحة البدنية مما يقود إلى ذرية صالحة. وعليهما أيضاً أن ينظروا إلى (Bebet) أي إلى حسن أخلاق أسرة رأة، لأنها تعيش مع الأسرة وتتأثر بالبيئة والسلوكيات التي تُحيط بها وسط أعضاء الأسرة. وكل ذلك سينعكس على نسلها فيما بعد؛ أمّا (Bobot) فتعني أن يرث الوالدان على اختيار الزوجة ذات المكانة والوظيفة المعتبرة في المجتمع".¹

المطلب الثالث: المرأة الجاوية ودورها في المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية

أولاً: حال المرأة في الحضارة الجاوية القديمة

سبق أن ذكرنا حال المرأة في المجالات الاجتماعية، والسياسية في الحضارة الجاوية القديمة، هي أنها كانت تشارك الرجال في كثير من مجالات الحياة، فقد ورد في التاريخ الجاوي أن هناك شخصيات نسائية شاركن في تدبير شؤون الدولة، بل إن بعضهن كان لهن دور في بعض المعارك الحربية التي شهدتها الملك الجاوية القديمة.

¹ Haryoto Marjoyo . *Tata Cara Jawi*, Kediri: Paguyuban Ngleluri Budaya Jawi, 2001, p 6.

ولقد اعترف الملوك والسلطانين في جاوا القديمة بكفاية المرأة ودورها في المحافظة على شؤون الدولة وبقائها، إذ أوكل بعضهم إلى زوجاتهم رئاسة بعض الولايات داخل المملكة، وقد عُرف هذا من خلال الكتابات المنقوشة الموجودة في بعض مناطق جزيرة جاوا، والتي دلت على وجود مساهمات نسائية في تلك العصور.

وما يُذكر عن دور المرأة الجاوية في التاريخ الجاوي القديم ما حصل في أوائل عصر المالك الجاوية مثل ملكة ماترام، فقد أدت (Ken Dedes) دوراً كبيراً في انتقال السلطة من ملك (Tunggul Ametung) إلى آخر (Ken Arok)، ونحو الأخير في السيطرة على ملكة تومافيل (Tumapel) بسبب جهودها في الشؤون السياسية.¹ وقد ذكرنا نموذجاً آخر من ذلك في المبحث السابق.

وأما في الحالات الدينية - إضافة إلى وجود معتقدات جاوية قديمة (هندوسية وبوذية) في شخصيات نسائية معروفة من هاتين الديانتين²، فقد ذكر في التاريخ دوراً مهما للمرأة الجاوية في دخول الإسلام إلى جزيرة جاوا وعملية أسلامة وسط شعبها. وقد ذكر التاريخ أن انتشار الإسلام في جاوا كان على أيدي الرجال المسلمين القادمين عن طريق البحر للتجارة؛ إذ عاشوا مع الشعب الجاوي، واحتلّطوا معهم بالتزوج مما دفع الشعب الجاوي إلى الدخول في الإسلام أزواجاً دون إكراه أو قتال. وكان لجمال الأخلاق وحسن التعامل مع الناس أثراً كبيراً في اعتناق الشعب الجاوي للإسلام، فضلاً عن دور الملوك والسلطانين بعد اعتناقهم للإسلام، فقد اندفع الناس من بعدهم نحو هذا الدين الجديد.

ولم يذكر التاريخ شيئاً كثيراً عن دور المرأة في الفترة الانتقالية من الهندوسية البوذية إلى الإسلام في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلادي، مع أن المرأة كانت

¹ المصدر السابق، ص ٦.

² Pramoedya Anantatoer. *Cerpen: Arok Dedes*, Jakarta: Hasta Mitra, 1999, p 22.

تساند هذه العملية الانتقالية من خلال مكانتها في المجالات الاجتماعية، والسياسية، وهذا يفرض علينا أن نشير إلى دورها في نشر الدعوة الإسلامية في جاوا.

بالاطلاع على تاريخ جاوا من خلال كتاب بابد تانه جاوي (Babad Tanah Jawi¹) وما ذكرته المصادر الجاوية في تاريخ دخول الإسلام إلى جزيرة جاوا، عرفنا أن للمرأة دورها الخاص في هذا المجال. وتقسام حالات المرأة وأنواعها من حيث المكانة فيما بين القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلادي إلى ثلاثة فئات. الأولى المرأة ذات الأصل الجاوي والتي تزوجت بالقادمين المسلمين. والدليل على دور ومكانة هذه الفئة من النساء وجود مجتمعات مسلمة على شواطئ البحر في عهد مملكة بجاكيت. وبسبب هذا الزواج، اعتقدت هذه الفئة النساء الإسلام مما أدى إلى اعتناق أناس كثيرين من الشعب الإسلام، ومن ثم انتشر هذا الدين بشكل واسع. فكانت هذه الفئة من أوائل الشعب الجاوي وروادهم في الدخول إلى الإسلام.

والفئة الثانية هي نساء الأسرة الملكية الالاتي تزوج بمن رجال الدعوة الإسلامية. من ذلك زواج رادين رحمة (أو يقال سونن أمفيل) بنت والي ولاية توبيان في غيدي مانيلا (Nyi Gede Manila) التي ولد منها سونن دراجات وسونن بوننج . وقد أدى هذا الزواج دوراً كبيراً في عملية انتشار الإسلام داخل الأسرة الملكية، وكذلك وسط المجتمع.

أما الفئة الثالثة فهنّ المسلمات الالاتي تزوجن بالولاة وأصحاب المكانة في المملكة. فبوجودهنّ داخل الأسرة الملكية أصبحت عملية التأثير بالإسلام شيئاً مألوفاً لا عرقلة فيه من قبل تلك الأسرة. وقد أدى هذا في النهاية إلى قبول الدين بشكل رسمي في المملكة. ومن ذلك أيضاً زواج الملك براو بيجايا بأميرة جامفا

¹ Soewito Santoso. *Babad Tanah Jawi - Galuh Mataram*, Surabaya: Citra Jaya Murti, 1987, p 56-57.

(Champa)، أو أميرة الصين. وإن كان هذا الزواج لم يؤد إلى إسلام الملك، إلا أنه كان سبباً في الإذن بالدخول في الإسلام. وما يُذكر أن الملك أعلن لشعبه داخل مملكة مجاحبيت أنه يجوز لأي واحد أن يدخل في الإسلام دون إكراه، وإن لم يقبل الملك نفسه الدين.

وبناءً على ما مضى ذكره، يمكننا القول بأن دور المرأة في انتشار الإسلام في جزيرة جاوا كان مهماً إلى جانب جهود الدعاة المسلمين أمثال الأولياء التسعة المعروفين. فلم يكن هذا الدور جانبياً أو ثانوياً فحسب، بل أسهمت النساء في تسهيل الدعوة، وانتشار الإسلام من خلال مكانتهن في المجتمع أو في الأسرة الملكية. فلكل فئة من أولاء النسوة دورها الخاص في عملية إسلام الناس، وانتشار الإسلام في جزيرة جاوا.

ثانياً: المرأة الجاوية في العصر الحديث

تكملةً لموضوع المرأة الجاوية، سوف نتعرض في الفقرات التالية لمكانة المرأة الجاوية ودورها في جاوا خاصةً وإندونيسيا عامةً، وسنذكر ثلاث شخصيات نسائية جاوية معروفة بمكانتها ودورها في المجتمع سياسياً واجتماعياً ودينياً.

^١ جامفا (Champa) اسم للمملكة التي كانت تسيطر على مناطق في وسط فيتنام وجنوها (حالياً). ودامت هذه المملكة من القرن السابع إلى التاسع عشر الميلادي، وانتشرت بمجتمعات جامفا في بلاد منها فيتنام، وكبيوديا، وتايبلند، وماليزيا، وجزيرة هايان الصينية. وصل الإسلام إلى جامفا في القرن العاشر الميلادي ولم يتشرّ انتشاراً واسعاً إلا في القرن الخامس عشر الميلادي. واعتنق أعضاء الأسرة الملكية الإسلام في القرن الثامن عشر الأمر الذي شجع معظم شعب جامفا إلى اعتناق الإسلام. دفنت أميرة جامفا في منطقة تروولان بجاوة الشرقية والتي كانت عاصمة مملكة مجاحبيت. انظر: انظر: (http://id.wikipedia.org/wiki/Campa)، تاريخ المشاهدة: ٢٠١١/٨/٢، وانظر:

Hermanus Johanes De Graaf. *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, Jakarta, Grafiti press, 1985, p 24.

ومن المعروف في تاريخ إندونيسيا عموماً أن هناك عدداً من الشخصيات النسائية الالاتي كان لهنَّ جهود واسعات في تاريخ الدولة في فترات ما قبل الاستقلال وما بعده كما أُشيرَ إليه في كتاب: (Seri Bangsaku: Pahlawan Wanita¹).

ومن هذه الشخصيات على سبيل المثال لا الحصر:

(١) مارتا كريستينا تياهاهو (Martha Christina Tiahahu) من جزيرة مالوكو، شخصية بطولية في تاريخ استقلال إندونيسيا، اشتهرت بالشجاعة وشاركت في الحرب مع القائد فاتيمورا (Pattimura) ضد المستعمر الهولندي عام ١٨١٧ م.

(٢) جوت نياك موتيا (Cut Nyak Meutia) من ولاية آتشيه، شاركت في الجهاد مع زوجها ضد المستعمر الهولندي عام ١٩٠٥ م.

(٣) جوت نياك دين (Cut Nyak Dhien) بطلة من بطلات إندونيسيا في آتشيه، كافحت مع زوجها ضد المستعمر الهولندي عام ١٨٧٨ م أثناء حرب آتشيه.

(٤) ماريا والندا مراميس (Maria Walanda Maramis) من سلاوسي الشمالية، تُعدَّ واحدةً من الشخصيات البطولية النسائية الإندونيسية لجهودها في رفع مستوى النساء ومكانتهن في أوائل القرن العشرين.

(٥) نياي أغينج سيرانج (Nyai Ageng Serang) من جاوا الوسطى (١٧٥٢ - ١٨٢٨ م)، التي قاتلت بالجهاد ضد المستعمر الهولندي بعد أن توفى زوجها.

(٦) نياي أحمد دحلان (Nyai Achmad Dahlal)، واسمها الكامل سiti وليدة أحمد دحلان، من جاوا الوسطى. شاركت مع زوجها - الذي كان قائداً إسلامياً ومؤسسًا للجمعية الخدمية المشهورة المنادية بالصحوة الإسلامية والرجوع

¹ Departemen Sosial Republik Indonesia. *Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita*, Jakarta: Depsos, 2002.

إلى الكتاب والسنّة – في نشر العلم والدعوة إلى حقوق النساء في إندونيسيا.
توفيت سنة ١٩٤٦ م، ودُفنت في كاومان – جوكجاكرتا.

(٧) الحاجة راسونا سعيد (Hajjah Rasuna Said) التي ولدت في سومطرة الغربية عام ١٩١٠ م. كانت عضواً في البرلمان الإندونيسي ومجلس الشورى عام ١٩٥٩ م. وتُعدُّ من الشخصيات البطولية النسائية الإندونيسية التي نادت بالصحوة النسائية، وحقوق المرأة في إندونيسيا.

أما الشخصيات النسائية الجاوية التي أسهمت في تقدم جاوا خاصة وإندونيسيا عامةً من خلال جهودها فكريًا وسياسيًا، فنذكر ثلاثة نماذج من النساء المشهورات في جاوا، منها:

(أ) رادين آجنج كارتيني^١ (Raden Adjeng Kartini)

تعُدُّ كارتيني شخصيةً نسويةً مشهورةً في إندونيسيا، خاصةً في جاوا، واعتبرتها الدولة بطلةً من الأبطال الإندونيسيين الذين لهم جهود مهمّة في تاريخ إندونيسيا قبل الاستقلال. وهي امرأة جاوية، ولدت في منطقة جفارا بجاوا الوسطى في ٢١ إبريل ١٨٧٩ م، وتوفيت في منطقة رمبانج، جاوا الوسطى في السابع عشر من سبتمبر ١٩٠٤ م، وكان عمرها خمسة وعشرين عاماً. كانت من الرائدات في الدعوة إلى الصحوة النسوية في إندونيسيا.

اشتهرت كارتيني بجهودها في تحرير المرأة الإندونيسية ورفع مكانتها في جاوا من خلال رسائلها التي كانت تكتبه، وهي محبوسة داخل القصر. زوجها أبوها – وكان والياً في منطقة جفارا بجاوا الوسطى – بوالي منطقة رمبانج جاوا الوسطى في الثاني عشر من نوفمبر ١٩٠٣ م. وسبق لهذا الولي أن تزوج بثلاث

^١ <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedik/kartini-ra/index.shtml>,
<http://id.wikipedia.org/wiki/Kartini.م٢٠١١/٨/٢>

نساء قبل الزواج بها. كانت لكارتيبي رغبة شديدة في تعليم نساء عصرها، وبعد أن حصلت على الإذن من زوجها، أنشأت مدرسة خاصة بالنساء قرب مركز شؤون التدبير بمنطقة رمبانج (Rembang).

من خلال كثرة مطالعتها للكتب والمحلاطات التي كان معظمها باللغة الهولندية، تأثرت كارتيبي بأفكار النساء الأوروبيات واستطاعت أن تكتب أفكارها من خلال الرسائل التي كانت ترسلها إلى زميلاتها في أوروبا. ومعظم مضمون الرسائل يتمحور حول الدعوة إلى مكافحة الجهل لدى النساء في جاوا، وتحريرهن من قيود العادات والتقاليد التي كانت تقصم ظهورهن، وتقيّد حركاتهن وتحطّم مكانتهن في المجتمع.

ويمكن إجمال ما دعت إليه كارتيبي من خلال أفكارها في الرسائل أنها كانت تطالب بأن تكون المرأة في المستوى نفسه والمكانة ذاتها مع الرجال، وأن تحصل على الحرية، والاستقلال، والمساواة في الحقوق والواجبات في مجتمعها، كما تدعو إلى محاربة المعاملة الشديدة والظلمة للنساء التي تمثل في العادات والتقاليد الجاوية. ونادت كارتيبي بنشر الثقافة والعلم وسط النساء، ورأى أن العادات والتقاليد المعامل بها لدى الشعب الجاوي في عصرها قد منعت المرأة من التقدم في مجالات الحياة.

(ب) دوي ساريكا (Dewi Sartika)¹

تعُد دوي ساريكا من رائدات الدعوة إلى الصحة التعليمية للنساء في جاوا الغربية في عصر الاستقلال الإندونيسي. ولدت في الرابع من ديسمبر ١٨٨٤ م بتاسكمالايا (Tasikmalaya) جاوي الغربية، وتوفيت في الحادي عشر من

¹ Kusman Salmun M.A, Dina M.A. Raden Dewi Sartika, Bandung: Teratai, 1958, <http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_sartika> (تاریخ المشاهدة ٤ يولیو ٢٠١٠)

سبتمبر ١٩٤٧ م وعمرها ٦٢ سنة. واعترفت الحكومة الإندونيسية بدورها الرائد في مجال التعليم النسائي، واعتبرتها واحدةً من الأبطال الإندونيسيين الذين أدوا دوراً كبيراً في التاريخ الإندونيسي.

حاولت دوي سارتيكا أن تخلص من قيود العادات والتقاليد الجاوية التي كانت تقييد حركات النساء، وتعنعن من المشاركة في مجالات الحياة، فقد كانت المرأة في ذلك العصر محبوسةً في البيت، منزوعة الحقوق، ولا تجد أية فرصة للتعليم أو الحرية في طلب العلم. ولدت دوي كاريوكا في بيت سونداوي مرموق. بالرغم من قيود العادات الصارمة على المرأة في تلك الفترة، أصرَّ والداتها على إرسال بنتهما إلى مدرسة هولندية، فدرست فيها، وظهرت من خلال الدراسة كفایتها وموهبتها في العلم. فما أن وصل عمرها إلى العاشرة إلا وقد علّمت بناطحات الكتابة والقراءة داخل القصر الرئاسي. أُعجب الكثيرون من قدرة البنات في مهارة الكتابة، والقراءة، والطبخ، والخياطة في وقتٍ كانت مثل هذه المهارات مقصورة على بنات الرؤساء والأغنياء، وزاد إعجابهم عندما علموا أن ذلك كان من جهد سارتيكا.

كان لها أملٌ نبيل في إيجاد فرصة لتعليم النساء في زمانها. وما بلغت سنَّ المراهقة حصلت على إذنٍ وتأييدٍ من عمّها الذي كان والياً على منطقة مارتاناغارا (Martanegara) وأنشأت أول مدرسة نسائية في بادونونج بجاوا الغربية عام ١٩٠٤م. وكانت هذه المدرسة متقدمة في مجال التعليم النسائي قبل فترة الاستقلال، وأنشئت بعد ذلك مدارسٌ نسائية أخرى في عدة مناطق في جاوة الغربية. وقد منحتها الحكومة (الهندية الهولندية) جائزة الشرف عام ١٩٢٩ م تقديرًا لجهودها ومساهمتها في تحرير النساء من خلال فتح مجال التعليم، ونشر العلم والثقافة بعد أن كانت هذه الفرصة ممحضه على بنات الأغنياء والرؤساء.

^١ (ج) مغاواتي سوكارنو فوتري (Megawati Sukarno Putri)

تعد مغاواتي سوكارنو فوتري شخصية نسائية جاوية مشهورة في إندونيسيا، وذلك لجهودها ومشاركتها، ومكانتها المرموقة في مسيرة إندونيسيا السياسية الحديثة. وهي -أيضاً- بنت الرئيس الإندونيسي السابق (سوكارنو) الذي كانت له مساهمة كبيرة في تاريخ الدولة قبل فترة الاستقلال وبعدها، وقد عُرف بمحبته وعلوّ كعبه بين رؤساء العالم عموماً وأسيا بصفة خاصة.

ولدت مغاواتي في جوّ حاكراً تا جاوا الوسطى في الثالث والعشرين من يناير عام ١٩٤٧م. وهي الخامسة من بين رؤساء الحكومة الإندونيسية، وأول رئيسة من النساء في التاريخ السياسي الإندونيسي. بدأت رئاستها في الحكومة بعد أن تنازل الرئيس الرابع عبد الرحمن وحيد عن الحكم في الثالث والعشرين من يوليو عام ٢٠٠١م، وكانت قبل ذلك نائبة للرئيس عبد الرحمن وحيد في الفترة ما بين ١٩٩٩م إلى ٢٠٠١م، وهي رئيسة الحزب الديمقراطي الإندونيسي الكفاحي (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan) حتى الآن.^٢

وبالرغم من أنها نالت شهرةً ومكانةً مرموقةً بسبب اسم أبيها (سوكارنو) وشهرته بين الناس، إلا أن شهرتها تعود في المقام الأول إلى مساهماتها في المجالات المختلفة من سياسية، واجتماعية، واقتصادية. وقد أخذت تلك الإسهامات بعدها جديداً عندما تولت قيادة أكبر دولة إسلامية من حيث عدد السكان، وهي ظاهرة تستحق أن نلقي عليها الضوء لتفريدها، وعدم وجود مثيل لها في التاريخ الإسلامي، اللهم إلا في قصة بلقيس ملكة سبا التي ذكرت في القرآن في سور النمل من الآية ٢٣ إلى الآية ٤٤ وفيها قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ آنِيَةً تَمْلَئُ كُلَّ شَيْءٍ وَلَمَّا عَرَضْتُ عَظِيمَهُ﴾ (النمل: ٢٣).

^١ Hasrullah. *Megawati dalam Tangkapan Pers*, Jogjakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2001, p 131.

^٢ المرجع السابق، ص ١٣١.

وليس من المألوف في العالم الإسلامي أن تتولى امرأة مسؤولية كبرى مثل رئاسة الدولة، لذا جاء اختيار معاوتي لقيادة أمة في حجم الأمة الإندونيسية غريباً، ويعد تحدياً في حد ذاته؛ ولكن معاوتي كانت على قدر المسؤولية فتصدت لحملها.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على إعطاء المرأة حقوقها كاملة مع تقدير لعلمهها وجهودها. فلا فرق بينها وبين الرجال في مجالات الحياة. وإن كان هناك خلاف طويل وكلام عريض في الحكم على تولية المرأة في القضاء والرئاسة الكبرى في الفقه الإسلامي، إلا أن الواقع يرشدنا إلى خلاف ذلك. موضوع ولاية المرأة فيه نقاش قد تم معروفاً بين العلماء والفقهاء ناتج من اختلاف فهمهم للأية القرآنية ﴿الْإِنْجَالُ قَوَّمُوكَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣٤)، والأحاديث النبوية المتعلقة بولاية المرأة وقضائها أمثال قوله ﷺ "لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة"^١. والحديث عن هذا الموضوع قد يخرجنا عن موضوعنا؛ لذا نرجئ الحديث عنه إلى مباحث لاحقة بإذن الله تعالى.

المحور الثاني: نشأة الأعراف المتعلقة بالمرأة في المجتمع الجاوي

المبحث الأول: الأعراف الجاوية المتعلقة بالمرأة ومدى تأثيرها بالحضارات السابقة

عرفنا مما سبق أن للشعب الجاويَّ أعرافاً وعاداتٍ مختلفة تتعلق بجوانب الحياة كلّها دينية، واجتماعية، وخلقية. وقد ذكرنا بعض النماذج التي لها علاقة بالولادة وتربية الأولاد، والخطبة والزواج، وكذا الوفاة. وقد ألقينا الضوء على هذه التقاليد الجاوية الموراثة عن الأجداد، ومن ثم ذكرنا موقف الإسلام منها من خلال تعاليم وأداب الدين الإسلامي الواردة في القرآن والسنة النبوية. ومن خلال دراستنا

^١ البخاري، الجامع الصحيح، باب الفتنة ثوج كموج البحر، حديث رقم: ٦٥٧٠، ج ٢١، ص ٤٩٧.

لتلك العادات والتقاليد، وصلنا إلى بعض الأحوال والأحكام التي تبيّن مدى موافقتها للإسلام أو معارضتها لتعاليمه وأدابه.

وفي هذا المبحث سوف نتعرّض لبيان مدى تأثير العادات والتقاليد الجاوية بالمعتقدات والحضارة القديمة. وذلك أن تعامل الناس بأي معتقد أو عرف والقيام ببعض الطقوس واستخدام بعض الرموز والأدوات، إنما هو أمر متواتر من الأجداد الذين تلقوا ذلك من الديانات والمعتقدات التي سبقتهم. فليس هناك أي عمل اجتماعي، أو ديني، أو خلقي إلا وللناس في ذلك مثالٌ سابق من الحضارات القديمة ومن الأسلاف القدامى.

ولقد مرّت الحضارة الجاوية بعصورٍ مختلفة عبر التاريخ، سياسياً، اجتماعياً، ودينياً. ومن الناحية الدينية مرّت جدواً بأنواع من الديانات السابقة التي تمثّلت في الإيحائية (Animism)، والديانتين الهندوسية والبوذية، والإسلام، وكذا الديانة الجاوية التي هي عبارة عن مزج وخلط بين كلّ هذه الديانات. لذا نجد في كثير من العادات والتقاليد الدينية الجاوية أثراً من آثار الاعتقادات السابقة.

انتشر الإسلام في جزيرة جدوا عن طريق التجار القدامين إلى الجزيرة، وتعايشوا واحتلطوا بالشعب الجاوي عن طريق التجارة والزواج وغير ذلك، وكذا بفضل جهود دعاء إلى الإسلام، والعلماء الذين استطاعوا جذب الناس إلى تعاليم الإسلام بطريقة سلمية بعيدة عن الإكراه والقتال. واليوم، بعد أن أصبحت أغلبية الشعب الجاوي تدين بدين الإسلام، ويقوم الناس بواجباتهم الدينية، لم يتركوا أعمالاً وطقوساً واعتقاداتٍ ورثوها من آبائهم وأجدادهم بكلاملها. بل أبقى بعضهم المسمايات مع تغيير المحتويات، بينما ترك الآخرون الاسم مع إبقاء المضمون. فنجد مثلاً أسماء الطقوس الدينية إسلامية إلا أن محتواها مأخوذ أو متأثر تأثراً مباشراً أو غير مباشراً باعتقادات سابقة. وأقرب مثال لهذه الطقوس ما يُسمى بـ "Selamatan"، والتي هي

عبارة عن مأدبة للتعبير عن الشكر للرب. فكثيراً ما نجد خلطاً في الأعمال التي تصاحب هذه المأدبة، جزءاً مأخوذ من الإسلام وآخر منشق من اعتقادات سابقة مثل استخدام بعض المواد الخاصة، كالبخور، أو أدعية معينة، أو اعتقاد وجود القوة الغيبية، أو حضور أرواح الموتى، وغير ذلك.

وقد ذكر المؤلفون في تاريخ جدوا ودخول الإسلام إلى الجزيرة أن سرعة انتشار هذا الدين وقبول الناس له كانت نتيجة لتبني طرقين في الدعوة. الطريقة الأولى ما يسمى بـ "أسلمة الحضارة الجاوية" وهي طريقة غيرت الحضارة وصيغتها بصبغة الإسلام، وذلك بتغيير الأسماء، واستخدام مصطلحات إسلامية، واستعارة الأسماء الإسلامية في القصص القديمة، وكذلك اعتبار الأحكام والقيم الإسلامية في جوانب الحياة كلها. أما الطريقة الثانية فهي عبارة عن إدخال القيم الجاوية في الإسلام، وذلك عن طريق إبقاء المسميات الجاوية مع تغيير محتواها.

ومن أمثلة هذه الطريقة إبقاء بعض الدعاء استخدام الآلات الموسيقية باسم "جاميلان" (Gamelan)، و"واينج" (Wayang)، وسرد القصص القديمة بإضافة القيم الإسلامية إليها مثل مهابراتا ورامايانا وغيرها. ومنها إبقاء بناء المساجد والمصليات على شكل قسم ياظهار القبة وبعض الزخارف الداخلية. وكذلك ما ورد في المصطلحات الجاوية المشهورة التي اصطبغت بصبغة إسلامية مثل (Selamatatan) من كلمة سلام، و(Tirakat) من الترکات أو (ترك)، و(Khitian) من الختان، و(Jimat Kalimosodo) أي عزيمة بكلمة الشهادتين، و(Wiridan) من ورد أو أوراد أي أذكار، (Muludan) من المولد، محتوى قصيدة (Tembang Lir Ilir) التي تتضمن أركان الإسلام والإيمان، وتعاليم إسلامية، والأخلاق الحسنة.

ومن الطرق الدعوية الحكيمية أن الدعاة كانوا يقدّمون الإسلام إلى الناس من خلال التعايش معهم ومشاركتهم في جميع جوانب الحياة. فكانوا يدخلون معاني وشعائر إسلامية في طقوس دينية حاوية مع إبقاء أسمائها وأدواتها. ومن ذلك إبقاءهم للقصص القديمة الجاوية، وأسماء الأشخاص (الأبطال الأسطوريين) والأماكن والأسلحة وغيرها بأسماء حاوية قديمة مع إدخال القيم والتعاليم الإسلامية فيها، لذا لم يجدوا أي صعوبة في إقناع الناس بالإسلام والدعوة إلى اعتناقه.

وقد أدى وجود هاتين الطريقتين السابقتين إلى أن الجاوي المسلم لا تنفك حياته الدينية عن حالتين اثنتين، وهما إما أن يتقيّد بال تعاليم الجاوية أسماءً وإسلامية مضمونة، أو أن يطبق القيم الجاوية المتصفّة بالإسلام. وهذا ما يُسمى بالخلط أو المزج بين التعاليم والقيم في الديانة الجاوية (Islam Kejawen) الموجودة في الشعب الجاوي إلى اليوم. ومن ذلك ما نراه في تلفظ أسماء الناس مثل عبد الرحمن، وعبد الرزاق وغيرها إلى درمن، ودرجاك، أو مصطلحات اعتقادية وفقهية مثل مصطلح جاوي نريمو غنخ فندوم (Nrimo ing pandum) وهو عبارة عن التوكّل في الإسلام، ومصطلح سفيكول سغندونغن (Sepikul-segendongan) وهو تفسير لنصيب الذكر والأثنى في الميراث، أي أن للذكر مثل حظ الأثنين، وكذلك في شكل المسجد الذي يشبه في بعض أجزائه معبداً من معابد الديانات القديمة (مثل الهندوسية).

وتأثر الجاوي المسلم بالحضارات السابقة مع الاحتفاظ بتعاليم الإسلام والعمل بما في الحياة الدينية، تسبّب في نشوء العادات والتقاليد المتمثّلة في الطقوس الدينية المعامل بما لدى الشعب الجاوي والتي أصبحت أعرافاً يتوارثها الناس جيلاً بعد جيل. وعلى هذا يمكننا القول بأن لكل من الحضاراتين الهندوسية

والبوذية والإحيائية (Animism) تأثيراً ونصيراً واضحين في نوعية الدين لدى الشعب الجاوي المسلم.

ومن أمثلة تأثر العادات والطقوس بالحضارات السابقة ما يأتي:

الإتيان بحجة نارجيل، ورسم صورة الملك والملكة عليها في حفلة "ميتووني" بمناسبة بلوغ عمر الجنين سبعة أشهر، فيه دليل على وجود تأثر بالديانتين الهندوسية والبوذية؛ وذلك أن صورة الملك أو الملكة المرسومة على حبة النارجيل في العادة مأخوذة من صور الأشخاص التي وردت في الكتب والقصص الجاوية القديمة، أي في عصر الممالك الجاوية القديمة قبل جيء الإسلام. فالآثار التاريخية الموجودة في المياكل الهندوسية والبوذية دلت على عادة الناس في تلك الفترة من تقديس الأشخاص، ورسم صورهم على الأخشاب والأحجار. وتعرف الشعب الجاوي على الملوك وغيرهم من الأشخاص المقدسة من خلال الرسوم والتمايل التي يشاهدها في القصص والحكايات الشعبية، وكذا المياكل والمعابد الهندوسية والبوذية المنتشرة في جزيرة جاوا خاصة الوسطى والشرقية.

وفي عادة سلاماتن "Slamatan" بعض العناصر الشركية والشوائب الهندوسية من خلال الطقوس والمواد المستخدمة. و يظهر من اسم هذه العادة، أنها مأخوذة من اللغة العربية أي (سلامة)، وفيها معانٍ ومقاصد إسلامية. إلا أنها احتللت وامتزجت بعناصر أخرى واصطبغت بصبغة جاوية مأخوذة من الديانات الجاوية القديمة من هندوسية وبوذية والإحيائية. وهناك أنواع عديدة وأسماء مختلفة لهذه العادة، وكل نوع يُعقد على حسب الأحوال والمناسبات. وحكومة منطقة جوكيجاكرتا مثلًا شتهر بإقامة عادة "سلاماتن" في كل سنة وبشكل رسمي يحضرها كل من أهل المنطقة ورؤساؤها (منهم سلطان مملكة جوكيجاكرتا جاوا الوسطى).

وفي العادة التي تسمى بـ: سكان "Sekaten" طقوس خاصة تحتوي على كلا العنصرين؛ الإسلامي والجاوي القديم (الهنودسي). ويتمثل العنصر الإسلامي في إقامة صلاة الجمعة الخاصة بهذه المناسبة، والدعاء والاستماع إلى الخطبة. وأما العنصر الهنودسي فيتمثل في إعداد أنواع خاصة من الأطعمة المقدسة تُسمى بـ: غونونغان (Gunungan)، وهي عبارة عن عدد معين من طاقم الطعام الجاوي المزین بأشكال وأدوات خاصة تُسمى بـ: تومفونغ (Tumpeng) وتوزيعها على الحاضرين في نهاية الحفلة^١.

ويظهر أيضاً في الطقوس الدينية التي تتعلق بالزواج والوفاة بعض العناصر التي لها صبغة هندوسية أو مأخوذة من تقاليد جاوية قديمة. وما يتعلّق بالطقوس الزواجية اختيار اليوم الحسن (Hari baik) بناء على سؤال خبير في حسابات الأيام الجاوية بالرجوع إلى كتاب حسابات الأيام والتكمّنات الجاوية المسماة بـ: بريمبون جاوا (Primbon Jawa)، ونشر الزهور على أماكن معينة في البيت ووضع طبق من الأرز والدجاج المشوي فوق السطح، وغير ذلك من أعمال تعقد بمناسبة حفلة الزفاف. وأما أمثلة ما يتعلّق بطقوس الوفاة، فمنها وضع الخنجر الجاوي كرييس (Keris) مع الميت وإقامة المآدب بعد الوفاة بفترات معينة، وكذلك تنظيف البيت كل سنة قبل حلول عيد الفطر اعتقاداً بأن أرواح الموتى تشارك أهل البيت في الشعور بالسعادة والنظافة. فهذا هو عنصر من العناصر الموجودة في الإيحائية وهو الدين الجاوي القديم.

وبناءً على هذا فلا غرابة في وجود بعض الشوائب الخرافية في بعض الطقوس الدينية الجاوية التي لا يزال الناس يتعاملون بها إلى اليوم، وإن انتسبوا إلى الإسلام وتدينوا به تدینا رسينا. فلأجل معرفة ما هو موافق للإسلام وما هو معارض له،

¹ Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Semarang: Gama Media, 2002), p 134-135.

يحتاج أن تُنْهَى في الأفعال التي يقوم بها الناس. وعلى الرغم من ذلك، فقد انقسم الناس في مواقفهم من هذه العادات إلى ثلاثة أصناف: صنفٌ يرفض كل ما يحتوي على الشوائب الخرافية والشركية ويتقيّد فقط بما جاء في الإسلام، ومن ثم يترك العادات المنافية للإسلام وإن تعود الناس على العمل بما؛ وصنف آخر يقبلها مع تغيير محتواها بالقيم الإسلامية؛ وصنف ثالث لا يرى فيها بأساً إذ إنَّ مبادئهم في ذلك أن كل دين واعتقاد يدعو إلى الخير والفضيلة، وأنَّ هذا الصنف ليس له قدرة على التمييز بين ما هو من الإسلام، وما هو من غيره.

وتوضيحاً لموقف الإسلام الصحيح من هذه العادات، فقد تعرضنا فيما مضى لذكر بيان الأمور التي توافق الشريعة الإسلامية أو تعارضها في بعض نماذج الطقوس الدينية التي يتعامل بها الشعب الجاوي من خلال مقارنتها بتعاليم الإسلام وأحكامه المستمدة من الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: الأعراف الجاوية المتعلقة بالمرأة في ضوء الشريعة الإسلامية

المطلب الأول: موقف الإسلام من الأعراف والتقاليد

لقد جاء الإسلام إلى شبه الجزيرة العربية في وقتٍ كان الكثير من الأعراف والتقاليد قد تلقّتها العرب في البيئة الصحراوية القاسية، وتعودوا عليها وعاشوا فيها، فضلاً عَمَّا تلقّوه من الديانات المختلفة خاصة اليهودية والنصرانية في تلك الفترة. والكثير من هذه الأعراف كانت أعرافاً فاسدة خاصة بإزاء المرأة. "وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً، إنما يورثون الرجال الكبار وكأنوا يقولون لا يعطى إلا من قاتل على ظهور الخيل وذاذ عن الحوزة وحاز الغنيمة".^١

^١ حسن بن محمد اليسابوري، *غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تفسير اليسابوري)* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج ٢، ص ٤٤٠.

وكما قال عمر بن الخطاب في رواية صحيحة معبراً عن حالة المرأة في الجاهلية: "كنا لا نعد النساء شيئاً".^١ فقد كانوا يحرمون المرأة، وكذا الصغار من الميراث، وانتشر توارث النساء حيث كان الولد يرث زوجة أبيه. وانتشرت كذلك بين العرب في الجاهلية الأنكحة الفاسدة كزواج الشغار،^٢ وعادة وأد البنات المعروفة التي شنَّ الإسلام عليها حملة شعواء، وغير ذلك من الأعراف الفاسدة المعتدية على المرأة وحقوقها.

ولما جاء الإسلام عالج قضية الأعراف معالجةً حكيمه وعميقة بحيث ألغى العادات الفاسدة، وأبقى على الأعراف الصالحة، مثل فرض الديمة على العاقلة، والمضاربة في المعاملات الاجتماعية والتجارية، والزواج الشرعي وغير ذلك من الأمور التي أقرَّها الإسلام - وقد تعرضنا لذكر النماذج الأخرى في الفصل الأول من هذا الباب، فليرجع إليه من أراد التوسيع في ذلك -

فللإسلام منهج وطريقة وأسلوب ينبغي اتباعه لأجل معالجة أي عرف فاسد من الأعراف. وقد ذكر الله تعالى مثالاً في منهج التدرج لإلغاء العرف الفاسد الذي كان سائداً في الجاهلية في ثلاث آيات قرآنية عن تحريم الخمر **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِنَّمَا كَيْرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ أَكْثَرٌ مِنْ فَقِيرِهِمَا﴾** (البقرة: ٢١٩)، ثم بين الله تعالى رجس الخمر في آية أخرى **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ مَاءَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزَانُ يُجْسِنُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَنِ فَاجْتَبِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾** (المائدة: ٩٠)

^١ سبق تخرجه.

^٢ نكاح الشغار هو أن يزوج الرجل مولاته إلى الرجل الآخر على أن يزوجه الآخر مولاته وليس بينهما صداق. وقد نهى **ﷺ** عن هذا النكاح كما ورد في الحديث الذي رواه الشيخان: "أن رسول الله **ﷺ** نهى عن الشغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق". (رواہ البخاری فی صحيحه، حدیث رقم: ٤٧٢٠، ج ١٦، ص ٦٦، ومسلم فی صحيحه، حدیث رقم: ٢٥٣٧، ج ٧، ص ٢٣١).

وأكَد سبحانه على ذلك بقوله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقَعَ بِيَنْكُمُ الْعَذَابُ وَالْبَغْضَاءُ فِي الْفَقْرِ وَالْمَسِيرِ وَيَصُدُّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَن الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ﴾ (المائدة: ٩١).

المنهج الإسلامي في معالجة العرف أو موقف الدين منه أن كل ما يتنافى مع تعاليم الإسلام وعدالته والقيم الأخلاقية وحرية الإنسان وحقوقه أغاث الإسلام بصراحته وشدة ومعالجة عميقة باستئصاله من الجذور. وإن كان من الصعب في الطبيعة البشرية التزوع عن العادة التي ترسّبت في النفوس، وتعود عليها الناس عبر الأجيال، إلا أن الإسلام له منهج خاصٌ ومبادئ واضحة في معالجتها من خلال القرآن والسنة النبوية.

فهذان المصادران هما الميزان الذي يعرف به الحق ويتوصل به إلى العدل، بحيث إن كلَّ ما خالف الشريعة الإسلامية ويعارض أحكامه من أعراف القبائل، أو عادات التجار، أو عمل أهل العصر، كل ذلك باطل لا يجوز أن يكون له اعتبار. فالعقود والبيع والمعاملات، كلها خاضعة لحكم الإسلام، ولم يمنع الناس من المعاملات التي فيها مصالحهم، بل وسَعَ قاعدة إياحتها وجعل الأصل في المعاملات الحل والإباحة، فلا يحرم منها إلا ما دلَّ الدليل من الكتاب والسنة على تحريمها، وكل من أفتى بتحريم معاملة، أو عقد، أو بيع أو شرط فهو مطالب بالدليل.

وقد وضع الفقهاء شروطاً في قبول العرف واعتباره دليلاً شرعاً، من هذه الشروط أن لا يخالف نصاً شرعياً. ثم إن اعتبار العرف دليلاً من أدلة التشريع يكون في المجال الذي لا نص فيه، وإذا وجد النص فلا مجال للعرف ويجب اللجوء إلى النص لأنَّه هو الحكم في هذه الحالة.

ومن المعروف في الدين الإسلامي أن الأعراف التي توافق الشريعة تكون لها تحتوي على القيم الإسلامية والخصال الحميدة التي حثَّ الإسلام على التحلي بها لا إشكال في قبولها. وذلك مثل التعاون على الخير، والعدالة، والوفاء، ونصرة

المظلوم، والشجاعة وغير ذلك من الأخلاق الكريمة. وليس بمجرد وجود هذه القيم والخصال يكون العرف مقبولاً ومحترماً به، بل يجب أن يكون كذلك مقبولاً في الدين بحيث يوافق ما جاء في القرآن أو السنة ولا يتعارض مع أحکامهما. وذلك لأن في بعض الأعراف عناصر أخلاقية طيبة مثل التعاون فيما بين الناس على الخير، والتعبير عن الشكر للرب، و فعل شيء نبيل، ومع ذلك لا يكون مقبولاً في الإسلام لاحتوائه على شوائب خرافية تتنافي مع العقيدة الإسلامية الصحيحة. كما هو الحال في العادات والتقاليد الجاوية التي سبق ذكر بعض أمثلتها في المباحث السابقة.

المطلب الثاني: الأعراف والتقاليد الجاوية المتعلقة بالمرأة وموقف الإسلام منها

لم تكن هناك أية حضارة بشرية تحترم بالمرأة مثل ما اهتم بها الإسلام الذي كرم المرأة تكريماً عظيماً، ورفع مكانتها إلى عنان السماء، وأصلاح وضعها وحالتها أحسن إصلاح. بخلاف الحضارات الأخرى التي عاملت المرأة معاملة سيئة حيث جعلتها سلعة مثل غيرها من السلع التجارية تُباع وتُشتري، وكانت في منزلة أدنى مظلومةً ومنزوعة الحقوق كما مر ذكر ذلك في المباحث السابقة.

والحضارة الجاوية – وإن ورد في التاريخ القديم أنها عاملت المرأة معاملة غير المعاملة التي عرفناها من الحضارات الأخرى – إلا أنها لم تعد المرأة كما عدّها الإسلام من حيث حسن المعاملة، والحقوق والواجبات، والقيم الإنسانية. ولا يزال هناك بعض المعاملات والمعتقدات التي ليست في صالح المرأة بل فيها عناصر اعتدائية تتضرر المرأة بسببها. وقد تعرضنا في المباحث السابقة لذكر بعض القيم الاجتماعية التي تحطّ من مكانة المرأة وتغضّ من دورها في المجتمع مثل الاعتقاد بأنّها مُسخرة للخدمة فقط، وأنّ منطقتها لا تخرج عن البئر، والطبخ، والسرير، وأنّ وظائفها تنحصر في ثلاثة أمور التحمل، والإنجاب، والطبخ. وهناك بعض

المعاملات التي تواхّمها المرأة الجاويّة والتي نتجت من العادات والتقاليد المتوارثة عبر الأجيال. وإن زال بعضها ولم يعد الناس يتعاملون بها، إلا أن بعضها ظلّ مطبيّاً عند بعض الناس. وفيما يأتي ذكر بعض هذه المعاملات التي هي عادات واعتقادات معروفة عند الشعب الجاوي.

(أ) عادة حبس المرأة داخل البيت بعد البلوغ

إن عادة حبس المرأة أو البنت التي بلغت سن البلوغ المعروفة بمصطلح ينغيت (Pingit)، انتشرت بين الشعب الجاوي في العصور القديمة خاصةً في فترة ما قبل الاستقلال. فقد عُرف من عادة الناس أخْمَن يحبسون بناتهم في البيوت بعد أن تبلغ أعمارهن اثنتي عشرة سنة ولا يتركونهن بالخروج منها إلى أن تتزوج. فالبنت إذا بلغت سنّ البلوغ أصبحت امرأة راشدة تحتاج إلى أن تستعد لمواكبة الحياة الحقيقية، وتُعِدُّ نفسها لتكون زوجةً للرجل وأمًا للأولاد. وعليها أن تجهّز نفسها بأنواعٍ من مهارات الحياة حتى لا تجد أية صعوبة في تدبير شؤون البيت وخدمة الزوج.

لم تكن هذه العادة مشهورةً في المجتمع الجاوي فحسب، بل ويعدّ أيضاً أمراً معروفاً يتعامل به أناس آخرون من شعوب أخرى، مثل الشعب الملايوi. وقد كثر الكلام حول هذه العادة في قصة شخصيتين معروفتين في جاوا، وهما كارتيني (Kartini) ودوسي ساريتكا (Dewi Sartika) لجهودهما في إلغائهما ومحاولتهما لتحرير المرأة من قيود العادات والتقاليد الشعيبة. فقد بدأ دورهما في ذلك من خلال فتح مجال التعليم للمرأة، وتنقيتها بأنواع من العلوم والمهارات. وقد مر ذكر قضتهما في البحث السابق.

وبالرغم من وجود تعليقات على أثر هذه العادة بأنّها تُعِدُّ سبباً من أسباب تخلّف المرأة، والخطّ من مكانتها في الحياة، إلا أن بعضهم يرون أنها تحوي على كلاماً الجانبين الإيجابي والسلبي. والذين ينظرون إلى الجانب الإيجابي يقولون إنّ من محاسن

عادة حبس المرأة (Pingit) أنها تزودها بالمهارات الأساسية واللازمة التي هي من وظائف الزوجة، وأنها تجعلها بعيدةً عن التأثيرات الخارجية لأجل المحافظة على عفافها، وتدركها على أمور تحتاج إليها خدمة الزوج، وتساعده على المشاركة في بناء الأسرة السعيدة والخالدة، ولأجل احترام العادات والتقاليد الموروثة من الأسلاف.

أما الجانب السلبي فيكون فيما إذا يراد بهذه العادة حبس المرأة داخل بيتها والاعتداء على حقوقها بحيث تمنع من التعامل الخارجي منعاً باتاً، وتحرم من حقوقها بوصفها إنساناً له حرية وإرادته. فالذي حصل لكارتيني ودوبي كارتيكا جراء هذه العادة تسبّب بالفعل في تحالف المرأة وهضم حقوقها؛ إذ إن العادة في حوا في تلك الفترة كانت تمنعهما من الخروج البتة، ومن التعامل مع الناس، ومن التعليم والمشاركة في الحياة الاجتماعية، فكانت المرأة لا تملك فرصة ولا أهلية للدراسة وطلب العلم، وتكتفيها معرفة أمور بيتها والمهارات النسائية التي تحتاج إليها بعد الزواج. ومن الأمثلة التي واجهتها المرأة جراء هذه العادة تزويجها وهي صغيرة ب الرجل يختاره أيها، والإكراه على الزواج، وكثرة وقوع الطلاق، وكذلك الدوافع للزنا.

(ب) موقف الإسلام من حبس المرأة داخل البيت

إن الإسلام تفوق على كل النظم المعاصرة في تقرير حقوق المرأة، فلا حاجة إلى التماذج والمبادئ في حماية المرأة من حضارة أو ديانة أخرى. إنما الحاجة تكون إلى الضوابط والنظم التي قررتها لمن شريعة الإسلام، ففيها كل أشكال الحماية والحرية، ومن خلالها تعيش المرأة حياة كريمة سواء أكانت بنتاً أم زوجةً أم أختاً أم أما.

وكما مر ذكره سابقاً أن مكانة المرأة في الإسلام عاليةٌ مكرمة بعد أن كانت مظلومة ومنزوعة الحقوق في العصور الماضية من الأديان والحضارات غير

الإسلامية. فقد أعطى لها الإسلام حقوقاً وواجبات ورفعها إلى أعلى الدرجات في الحياة الدينية والاجتماعية.

وإذا تقرر هذا فإن عادة حبس المرأة بالطريقة التي ذكرناها في الفقرات السابقة ليس لها نصيبٌ من الصحة والقبول في الإسلام. فليس من الدين أن تحبس المرأة داخل بيتها بحيث لا تعامل مع أنساب خارج البيت البتة، فضلاً عن منعها من طلب العلم والمشاركة في الحياة الاجتماعية في حدودِ أباحها الشرع. ولم يترك الإسلام مجال خروج المرأة من بيتها بدون حدود ولا قيود بأن تخرب كما تشاء، وفي أي وقت وحال تريده، بل وضع لذلك ضوابط شرعية لا بدّ من الالتزام بها؛ ليكون خروجها من البيت شرعاً وموافقاً لتعاليم الإسلام. فالالأصل أن المرأة مأمورة بذرورات البيت منهية عن الخروج إلا عند الحاجة. وفيما يأتي بيان الضوابط الشرعية في خروج المرأة، والتي وضعها العلماء من الفقهاء والمفسرين.

(ج) الضوابط الإسلامية لخروج المرأة من البيت

أولاً: أن يكون خروجها لضرورة أو حاجة

لقد روى البخاري في صحيحه عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: "قد أذن الله لكنَّ أن تخرجن لحوائجنكن".^١ في هذا الحديث دليل على أن النساء يخرجن لكلِّ ما أبیح لهن الخروج، من زيارة الآباء، والأمهات، وذوي الحرام، وغير ذلك مما تمسُّ به الحاجة.^٢ وقال ابن كثير رحمه الله في تفسير قوله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي مَيْوِتَكْنَ وَلَا تَرْجَعْنَ تَرْجَعَ الْجَنِيلِيَّةَ الْأَوَّلِيَّةَ﴾

^١ البخاري، الجامع الصحيح، باب خروج النساء لحوائجهن، حديث رقم: ٤٨٣٦، ج ١٦، ص ٢٦٦.

^٢ بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (القاهرة: مطبعة مصطفى الباب الحلبي وأولاده، ط ١، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م)، ج ٢٠، ص ٢١٨.

(الأحزاب: ٣٣) أَيِ الزَّمْنَ بِيُوتَكُنْ فَلَا تَخْرُجُنَ لغَيْرِ حَاجَةٍ.^١ وَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا ضرورةً وَلَا حاجةً فَلَا يَبْجُوزُ لَهَا بَلْ يَحْرُمُ عَلَيْهَا أَنْ تَتَرَكَ عَمَلَهَا الْأَسَاسُ وَهُوَ رَاعِيَةٌ بَيْتِهَا ثُمَّ تَخْرُجُ إِلَى عَمَلٍ لَمْ يَحْتَاجْ لَهَا بَهْ.

ثَانِيًّا: أَنْ يَكُونَ الْخُرُوجُ بِإِذْنٍ وَلِيَهَا

إِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَخْلُو مِنْ حَالَتَيْنِ، أَنْ تَكُونَ ذَاتَ زَوْجٍ أَوْ غَيْرَ مَتَزَوْجَةٍ. فَإِنْ كَانَتْ ذَاتَ زَوْجٍ فَلَا تَخْرُجُ إِلَى بِإِذْنِ زَوْجِهَا، لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَلَا تَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى بِإِذْنِهِ فَإِنْ فَعَلْتُ لَعْنَتَهَا الْمَلَائِكَةُ؛ مَلَائِكَةُ الْغَضْبِ وَالرَّحْمَةِ حَتَّى تَتُوبَ أَوْ تَرَاجِعَ".^٢ قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تِيمِيَّةَ: "لَا يَحِلُّ لِلزَّوْجَةِ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى بِإِذْنِهِ، وَإِذَا خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ كَانَتْ نَاشِزَةً عَاصِيَةً لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَمُسْتَحْقَةً لِلْعَقوَبَةِ".^٣

وَلَأَنَّ طَاعَةَ الْزَّوْجَةِ لِزَوْجِهَا وَاجِبَةٌ، فَلَا يَبْجُوزُ تَرْكُ الْوَاجِبِ لَمَّا لَيْسَ بِوَاجِبٍ، وَلَا يَبْجُوزُ لَهَا الْخُرُوجُ إِلَى بِإِذْنِهِ، وَلَكِنْ لَا يَنْبغي لِلزَّوْجِ مَنْعَهَا مِنْ عِيَادَةِ وَالدِّيَهَا وَزِيَارَتِهِمَا؛ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ قَطْعِيَّةً لَهُمَا وَحْمَلًا لِلزَّوْجِتِهِ عَلَى مُخَالَفَتِهِمَا، وَكَذَا لَا يَبْجُوزُ لَهَا مَنْعَهَا مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ أَيِ الدِّرَاسَةِ. وَقَدْ أَمْرَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَعْشَرَةِ بِالْمَعْرُوفِ.

وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَتَزَوْجَةً، فَلَا يَبْجُوزُ لَهَا الْخُرُوجُ إِلَى بِإِذْنِ الْأَبْوَيْنِ فِي حَالِ وُجُودِهِمَا، أَوِ الْجَدِّ فِي حَالِ دُمُّ وُجُودِ الْأَبِ. وَقَدْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَدْمِ مَنْعِ الْمَرْأَةِ مِنَ الْخُرُوجِ إِلَى الْمَسْجِدِ فِي حَدِيثِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ: "لَا تَمْنَعُوا نِسَاءَكُمُ الْمَسَاجِدَ، وَبِيَوْمِنَ خَيْرٍ لَهُنَّ".^٤

^١ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُمَرَ بْنِ كَثِيرٍ، تَفْسِيرُ الْقُرآنِ الْعَظِيمِ (الْرِّيَاضُ: دَارُ الطِّيَّةِ، دَبَّ)، جَ ٣، صَ ٤٨٣.

^٢ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْبَيْهَقِيُّ، السَّنَنُ الْكَبِيرُ (الْرِّيَاضُ: مَكَبَّةُ دَارِ الْبَازِ، دَبَّ)، جَ ٨، صَ ٢٩٢.

^٣ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنِ تِيمِيَّةَ، مَجْمُوعُ فَتاوَيِّهِ، تَحْقِيقُ: صَالِحُ الْعَطِيشَانَ (الْرِّيَاضُ: دَارُ الْعِيْكَانِ)، جَ ٣٢، صَ ٢٨١.

^٤ سَلِيمَانُ بْنُ الْأَشْعَثِ أَبُو دَاوُدَ، سَنَنُ أَبِي دَاوُدَ (بَيْرُوتُ: دَارُ الْفَكْرِ، دَبَّ)، بَابُ مَا جَاءَ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسْجِدِ، حَدِيثٌ رَقْمٌ: ٤٨٠، جَ ٢، صَ ١٧٧.

ثالثاً: أن تلتزم بالحجاب الشرعي

فلا يedo منها إلا ما لا بدّ منه من الثياب الظاهرة امثلاً لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُذِنُوكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَقَ أَنْ يُعْرَفَنَ فَلَا يُؤْذِنُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَّبِّيْمَا﴾ (الأحزاب: ٥٩)، وفي آية أخرى قال تعالى ﴿وَلَمَّا سَأَلُوكُمْ مَّا مَنَعَكُمْ فَنَسْأَلُوكُمْ مِّنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقَلْبِكُمْ وَلِقُلُوبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٣).

رابعاً: أن يكون خروجها بعيداً عن الإغراء

لقوله ﷺ: "أيّها امرأة استطررت فمررت على قوم ليجدوا من ريحها فهمي زانية".^١ وفي حديث أبي هريرة أنه ﷺ قال: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن وهن تفلاط".^٢

قال ابن قيم الجوزية: "يجب على ولی الأمر منع النساء من الخروج متربّيات متحمّلات، ومنعهن من الثياب التي يكن بها كاسيات عاريات، وله أن يحبس المرأة إذا أكثرت الخروج من منزلها، ولاسيما إذا خرجت متجملة، بل إقرار النساء على ذلك إعانت لهن على الإثم والمعصية، والله سائل ولی الأمر في ذلك. وقد منع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه النساء من المشي في طريق الرجال، والاختلاط بهم في الطريق".^٣

^١ أحمد بن عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، د.ت)، باب ما يكره للنساء من الطيب، حديث رقم: ٥٠٣٦، ج ١٠، ص ٣٧٠.

^٢ البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم: ٨٤٩، ج ٢، ص ٤٢٠.

^٣ محمد بن أبي بكر بن القيم، الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جليل غازي (القاهرة: مطبعة المدیني)، ص ٢٨٠.

خامساً: أن لا يُفضي خروجها إلى حرام أو ترك واجب
 كأن يؤدي خروجها إلى اختلاطها غير المشروع بالرجال الأجانب، أو الخلوة
 بالرجل الأجنبي، أو أن خروجها سبئثر في رعاية بيتها وزوجها وأولادها. يقول
 الشيخ عبد العزيز بن باز (رحمه الله): "الدعوة إلى نزول المرأة في الميادين التي
 تخص الرجال على المجتمع الإسلامي من أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من
 أعظم وسائل الزنا الذي يفتلك بالمجتمع وبهم قيمه وأخلاقه، وعليه فعمل المرأة
 بين الرجال من غير المحارم فتنة تضعها على الطريق الموصى إلى ما لا تحمد عقباه
 مما حرم الله، وما يؤدي إلى الحرام فهو حرام".^١

ويقول رحمه الله: "إن عمل المرأة بعيداً عن الرجال إن كان فيه مضيعة
 للأولاد، وتقصير بحق الزوج، من غير اضطرار شرعي لذلك، يكون محظياً، لأنَّ
 ذلك خروج على الوظيفة الطبيعية للمرأة، وتعطيل للمهمة الخطيرة التي عليها
 القيام بما، مما يتبع عنه سوء بناء الأجيال، وتفسُّك عرى الأسرة التي تقوم على
 التعاون، والتكمال، والتضامن ومساهمة كل من الزوجين بما هيأ الله له من
 الأسباب، التي تسعد على قيام حياة مستقرة آمنة مطمئنة، يعرف فيها كل فرد
 واجبه أولاً، وحُفَّه ثانياً".^٢

فهذه هي أهم الضوابط وال تعاليم التي تخص المرأة في حكم خروجها من
 البيت. كلها وضع لأجل صيانة كرامتها، ورفع مكانتها والمحافظة على حقوقها
 وواجباتها نحو دينها وأسرتها ومجتمعها. والإسلام - بوصفه ديناً كاملاً ومتاماً

^١ عبد الرب نواب الدين، *عمل المرأة و موقف الإسلام منه* (المنصورة: دار الوفاء، ط٢، ١٩٨٧م)، ص ١٩٠.

^٢ عبد الله بن وكيل الشيخ، *تأملات في عمل المرأة* (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، ص ٦٥-٦٦.

— لم يترك المرأة تزاوله حرّيتها دون حدود، بل وضع لها حدوداً شرعية إذا التزمت بما عاشت في حياة شريفة بعيدة عن الظلم والاعتداء. وبمذا تتجلى عظمة الإسلام واهتمامه بالمرأة المسلمة خلافاً لما هو موجود ومُشاهد في حضاراتٍ ودياناتٍ أخرى.

(د) عادة اختيار المرأة ذات الثلاث خصال للزواج

من عادات واعتقادات الشعب الجاوي أن المرأة التي يتم اختيارها للزواج لا بد أن تتمتع بثلاث خصال، وهي النسل، والأسرة، والمكانة أو ما يعرف بمصطلح (Bibit Bebet Bobot)، وقد سبق أن ذكرنا المراد بذلك في البحث السابق. وسوف نتعرّض في الفقرات الآتية لدراسة هذا الاعتقاد الذي أصبح فلسفةً جاويّة مشهورة يتداولها بين الناس في مبادئ الحياة الجاوية، ومن ثم بيان موقف الإسلام منها.

إن الأسرة السعيدة هي غاية كلّ إنسان في الحياة الزوجية، والجاوي المسلم — كغيره من المجتمعات الأخرى — يسعى إلى بناء الأسرة التي تحقق لأعضائها الراحة والسعادة في الحياة. فكل من الزوج والزوجة يؤدي دوراً مهما في تحقيق ذلك؛ إذ إنّهما عضوان أساسيان في الأسرة. وما اللذان يقودان سفينة الحياة الزوجية إلى تحقيق السعادة والسلامة في الدين والدنيا. وعليه، فإن صلاح الأسرة في صلاح الزوجين، وصلاحهما يبدأ من الصفات التي يتحلّان بها.

ويهتمُ الشعب الجاوي بتوفّر هذه الصفات في المرأة والرجل كليهما قبل أن يتم عقد القران بينهما. ففي العادة الجاوية تكون المرأة زوجةً صالحةً إذا توفّرت فيها الخصال السبع التي تعرف في المصطلح الجاوي بـ "توما" (Tuma) أي "سبعة ما" أي علامات سبع تدلّ على صلاح المرأة للزواج وهي عبارة عن الإتقان في سبعة أمور: (masak) أي الطبخ، و(macak) أي التحمل و(manak) أي الإنجاب،

و(mardisiwi) تربية الأولاد، و(mareming ati) أي القدرة على طمأنة القلب، و(makarti) أي تدبير شؤون الأسرة، و(mandiri) أي الاستغناء عن الغير.^١

الأول: الإتقان في فن الطبخ

على المرأة أن تكون قادرةً على طبخ أنواع مختلفة من الطعام باتقان. فالأطعمة اللذيدة والصحية تحقق سعادة الأسرة إذ لا يحتاج الزوج إلى أن يبحث عن طعام خارج بيته، كل ما يريدته متوفّر وجاهز أمامه في البيت. وبهذا يتأكد من نوعية الطعام الذي يأكله، ومن ثم يحافظ على صحته وصحة أهله فضلاً عن القدرة على تنظيم مصروفات البيت.

الثاني: الإتقان في التحمل

إن الجمال دافع من دوافع الزواج، وطبيعة الإنسان مجبرة على حب الجمال. فهو من الأسباب التي تدعى الرجل إلى اختيار المرأة التي يريد أن يتزوج بها. كما قال ﷺ في حديث صحيح: "تنکح المرأة لأربع، ملها، وحسبها، وجمالها، ولديتها، فاظفر بذات الدين تربت يداك".^٢ فعلى المرأة أن تحتم بيدخا، وتتحقق فن التحمل لزوجها حتى تستطيع أن تُسعد الزوج وترضيه، وبهذا تتحقق سعادة الأسرة وسكنها.

الثالث: القدرة على الإنجاب

إن المرأة التي تصلح للزواج ويبحث عنها الرجل هي التي يتأكد منها أنها تستطيع أن تحمل وتنجب الأولاد لزوجها. وذلك أن من عوامل سعادة العلاقة

^١ Asrafi Muhammad Tahir. *Keluarga Sakinah Dalam Tradisi Islam Jawa*, Jogjakarta: Arindo Nusa Media, 2006, p 30-32.

^٢ البخاري، الجامع الصحيح، باب الأكفاء في الدين، حديث رقم: ٤٧٠٠، ج ٦، ص ٣٣؛ مسلم، صحيح مسلم، باب استحباب نكاح ذات الدين، حديث رقم: ٢٦٦١، ج ٧، ص ٣٨٨.

الزوجية وجود الأولاد الذين هم قرة أعين للوالدين. وقد حثَّ النبي ﷺ على اختيار المرأة التي لها هذه الخصلة في قوله: "تزوّجوا الولد الودود فإني مكاثر بكم الأمم"^١ وعلى المرأة أن تعرف متى تحدّد الوقت الذي يكون فيه الرجاء من حصول الحمل، وتُنظّم أوقات الحمل على حسب تحديده لمدة الخصوبة وغيرها، مع الإيمان بأن الله تعالى هو الذي يقدر كل شيء، ويزق من يشاء.

الرابع: الإتقان في تربية الأولاد

بما أن دور المرأة في البيت مهم لتحقيق سعادة الأسرة، فلا بدّ أن تكون قادرةً على تربية الأولاد تربية حسنة. إن الأم تؤدي دوراً كبيراً في نجاح الأسرة. فهي شخصية محترمة ومكرّمة في الإسلام، كما ورد في الحديث: "الجنة تحت أقدام الأمهات"^٢. وهي أيضاً مربية لأولادها ومدرسة لهم في البيت، تقود الأسرة لتحقيق سعادة الدنيا والآخرة. كما قال الشاعر: "الأم مدرسة إذا أعددتها
أعدّت شعباً طيب الأعراق".^٣

الخامس: الإتقان في تسكين القلب وطمأنته

إنَّ المرأة، وهي مُربِّية البيت وأم لأولاد زوجها، عليها أن تتحلى بخلق تستطيع من خلاله بناء الأسرة السعيدة وتحقيق الحياة المطمئنة. فللمرأة القدرة على

^١ النسائي، سنن النسائي، باب كراهة تزويج العقيم، حديث رقم: ٣١٧٥، ج ١٠، ص ٢٣٦؛

البيهقي، السنن الكبرى، ج ٧، ص ٨١.

^٢ أخرجه محمد بن سلامة القضاوي في مسنده الشهاب، باب الجنة تحت أقدام الأمهات (١١٣)، ج ١، ص ١٨٩.

^٣ من أشعار محمد حافظ إبراهيم، شاعر مصرى ذاتي الصيت، (٢٤ فبراير ١٨٧٢م، ٢١ يونيو ١٩٣٢م) عاصر الشاعر أحمد شوقي، ولقب بشاعر التبل أو شاعر الشعب. انظر: مادة حافظ إبراهيم، تاريخ المشاهدة: ٢٠١١/٨/٢. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D9%82%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%85_%D8%A5%D8%A8%D9%80%D8%A7%D8%A8%D9%85

تسكين قلب زوجها وأولادها وإرضائهم في الشؤون الأسرية هي خير النساء، كما قال ﷺ: " خير النساء التي إذا نظرت إليها سرتك، وإذا أمرتها أطاعتك، وإذا غبت عنها حفظتك في نفسها وما لها".^١ وهي التي تنادي بقرة أعين في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَعْلُمُونَ رَبِّا هَبَ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَرَبَّنَا فَرَّأَهُ أَعْيُنٌ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَقِينَ إِيمَانًا ﴾ (الفرقان: ٧٤).

السادس: الإتقان في تدبير شؤون المنزل وحاجاته

إن المرأة الصالحة عليها أن تكون مُتقنةً و Maherة في الإشراف على شؤون البيت وتدير أموال الزوج وحسن صرفها على الحاجات المنزلية. فإذا كانت المرأة ذات قدرة على ذلك تتحقق رفاهية الأسرة ولا توقعها في تبذير مال الزوج الذي يؤدي إلى اضطراب اقتصادي في البيت تتضرر منه العلاقة الأسرية.

السابع: الاستغناء عن الغير

إن المرأة المثالية هي التي لها صفة الاستغناء عن الغير. فهي تعتمد على نفسها وتقدر على تدبير شؤون الأسرة نيابةً عن الزوج في وقت غيابه مدة طويلة، ومن ثم لا تتضرر الأسرة بسببه. وهي في ذلك منفذة للمسؤولية التي ذكرها النبي ﷺ بأحنا راعية في بيت زوجها، قال ﷺ: "...وللمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها".^٢

^١ سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف الناظمية، د.ط، ١٣٢١هـ)، باب ما أنسد إلى أبي هريرة، حديث رقم: ٢٤٣٤، ج ٦، ص ٣٩٩.

^٢ النص الكامل للحديث: كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَّةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤُلَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادُمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، قَالَ وَحَسِبَتْ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَيِّهِ وَمَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. رواه البخاري في صحيحه (٨٤٤)، ج ٣، ص ٤١٤.

فهذه هي الخصال السبع التي يراعيها الشعب الجاوي في اختيار الزوجة لأجل نيل السعادة الأسرية. وبالنظر إلى كل واحدة من هذه الخصال تدرك أنها تنسجم مع ما جاء به الدين الإسلامي، فهو يؤيدتها ومحثّ عليها.

أما الإسلام فقد جاءت تعاليمه الراشدة بالضوابط والمبادئ التي تحتم بأهمية اختيار الزوجة من خلال الإرشادات القرآنية والنصائح النبوية؛ إذ إن مراعاة هذه الضوابط تؤدي إلى نجاح العلاقة الزوجية والسعادة في الدرابين. فضلاً عن الخصال التي ذكرناها سابقاً في الفلسفة الجاوية، هناك عديد من الأمور التي لا بدّ من مراعاتها قبل الزواج. ومن هذه النصائح النبوية قوله ﷺ: "تخبروا لطفلكم، فانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم".^١ وفي حديث آخر: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوا".^٢

ومن الخصال التي لا بدّ أن تتوافر في المرأة لتكون قادرةً على تحقيق سعادة الأسرة بها: الصلاح، وذلك لأن المرأة الصالحة هي التي تحمي ظهر زوجها، وقد قال ﷺ في هذا: "فاظظر بذات الدين تربت يداك".^٣ وقال: "الدنيا كلها متاع، وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة".^٤ وفي حديث آخر: "ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله خيراً له من زوجة صالحة، إن أمرها أطاعته وإن نظر إليها سرّه، وإن أقسم عليها أبرئه، وإن غاب عنها نصحته في نفسها وماليه".^٥

^١ محمد بن يزيد بن ماجه، ستن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، د.ط)، باب الأكفاء، حديث رقم: ١٩٥٨، ج ٦، ص ١٠٦.

^٢ محمد بن عيسى الترمذى، ستن الترمذى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط)، حديث رقم: ١٩٥٨، ج ٤، ص ٢٦١.

^٣ سبق تخرّجه.

^٤ النسائي، ستن النسائي، باب المرأة الصالحة، حديث رقم: ٣١٨٠، ج ١٠، ص ٣٣٥؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، باب المدى، حديث رقم: ٤١٠٦، ج ١٧، ص ٦٦.

^٥ ابن ماجه، ستن ابن ماجه، باب أفضل النساء، حديث رقم: ١٨٤٧، ج ٥، ص ٤٥٤.

ومنها الوعي، فالمرأة التي يتم اختبارها للزواج ينبغي أن تكون واعية، أي أنها تعني متطلبات الحياة الأساسية، ويكون عندها الإللام بأشياء من متطلبات الحياة اليومية، والوعي في الكلام. وفي هذا إرشاد نبوي في قصة عمرة بنت الجون فيما روي عن عائشة رضي الله عنها: "أن عمرة بنت الجون تعودت من رسول الله ﷺ حين أدخلت عليه، فقال: "لقد عذت بمعاد، فطلقها".^١

ومنها الحباء، فهو أمر ضروري في المرأة، كما يقال: إذا كان الحباء في الرجل جيلاً، فهو في النساء أجل، وجمال المرأة في حياتها، ويراد بالحباء انطواء في النفس يمنع الإنسان من ارتكاب المحرمات أو المنهيات^٢. والمرأة الحبية امرأة كريمة، إذ إنه صفة من الصفات التي يهتم بها الإسلام، ومن الخصال الحميدة التي لا بد أن يتحلى بها الإنسان، كما قال ﷺ: "لكل دين خلق وخلق الإسلام الحباء"^٣، وفي حديث آخر: "إذا لم تستحي فاصنع ما شئت".^٤

^١ ابن ماجه، باب متعة الطلاق، حديث رقم: ٢٠٢٧، ج ٦، ص ٤٢٠.

^٢ الحباء غير المخجل، فال الأول محمود والآخر مذموم. أشار ابن منظور في تعريفه للمخجل بقوله: " قوله: مُخَجِّلُ، قَالَ الْفَرَاءُ: الْمُخَجَّلُ: الْاسْتِرْخَاءُ مِنَ الْحَيَاةِ، وَيَكُونُ مِنَ الدُّلُّ، رَجُلٌ مُخَجِّلٌ وَبَهْ حَجَّلَةٌ أَيْ حَيَاةً، وَالْمُخَجَّلُ: التَّحْرُرُ وَاللَّهَشُ مِنَ الْاسْتِحْيَا، وَقَالَ الْلَّيْثُ: الْمُخَجَّلُ أَنْ يَفْعُلَ الْإِنْسَانُ فَعْلًا يَتَشَوَّرُ مِنْهُ فَيَسْتَحِي". وقال ابن شبل: مُخَجِّلُ الرَّجُلُ إِذَا تَبَسَّسَ عَلَيْهِ أَمْرٌ، وقال ابن سيده: المخجل أَنْ يلبس الأَمْرَ عَلَى الرَّجُلِ، فَلَا يَدْرِي كَيْفَ مَلَّعِجُ مِنْهُ" (ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط)، مادة "مخجل"، ج ١١، ص ٢٠٠). فالمخجل حالة انتفعالية يشعر فيها الإنسان بالخوف، وهو مذموم ومستحب. وأما الحباء فهو حصلة محمودة، وهو خلق يعصم المرأة من الوقوع في المعاصي والآثام.

^٣ مالك بن أنس، الموطأ (بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٨)، باب ما جاء في الحباء، حديث رقم: ١٤٠٦، ج ٥، ص ٣٨٨؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب الحباء، حديث رقم: ٤١٧١، ج ١٢، ص ٢١٩.

^٤ مالك، الموطأ، حديث رقم: (١٤٠٦)، ج ٥، ص ٣٨٨؛ أحمد، مستند أحمد، حديث رقم: ٢١٣١٣)، ج ٤٥، ص ٣٢٧.

ومنها الطاعة، فهي حوصلة حميدة لا بد أن تتوفر في المرأة. فكونها مطيعة لزوجها أمر مطلوب؛ إذ إن الرجل قائد الأسرة الذي لا بد أن يطاع، وطاعة الزوجة لزوجها في غير معصية الله أمر يأمر به الدين كما ورد في الحديث السابق "إذا أمرتكم أطاعتكم"^١، وفي ذلك يقول عليهما السلام: "لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"^٢، وهو دلالة على عظم حق الزوج على زوجته، وعلى لزوم طاعته.

خلاصة

في ختام هذا الفصل، تجلّت بعض النقاط المهمة عن المرأة الجاوية المسلمة في مواجهة العادات والأعراف الموجودة في المجتمع الجاوي وبيان وجهة النظر الإسلامية حولها. وفيما يأتي ذكر أهم هذه النقاط:

- إن التأثر بالديانات السابقة في جاوا قد أدى إلى وجود عادات لا تتوافق مع تعاليم الدين الإسلامي لوجود عناصر غير إسلامية. وفي الإسلام الكثير من المبادئ والخلاصات التي ينبغي التمسك بها والرجوع إليها، ومن ثم ترك ما توارثه الناس من أجيال سابقة.
- تواجه المرأة الجاوية المسلمة أنواعاً من الأعراف الدينية التي تسبّب في نشوء بعض المصطلحات والألقاب الاجتماعية التي تنظر إلى المرأة النظرة الدونية، والتي تُخالف مُخالفة صريحة لما جاء به الإسلام في رفع منزلة المرأة وصيانة حقوقها.
- يقف الإسلام ضد المعاملة السيئة وغير المُنْصِفَة للمرأة أمثال تلقينها بأنها مُسخرة لخدمة زوجها فقط، أو أن أعمالها تحصر في شؤون الطبخ، والتحمّل، والولادة أو إلزامها في حجرها قبل الزواج وغير ذلك من الأعراف غير الإسلامية.

^١ سبق تحريرجه.

^٢ سبق تحريرجه.

• إن الموقف الأقرب للصواب في التعامل مع العادات والتقاليد في المجتمع الجاوي المسلم هو ترك المعتقدات القديمة المخالفة للشريعة الإسلامية والاكتفاء بالمارسات التي أباحها الشرع.
هذا، ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية

القرآن الكريم

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد جليل غازي (القاهرة: مطبعة المدى).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع فتاوى**، تحقيق: صالح العطيشان (الرياض: دار العبيكان).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفداء الدمشقي. **تفسير القرآن العظيم** (دار الطيبة، د.ط).
ابن ماجه، محمد بن يزيد التزويني. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، د.ط).

ابن منظور، جمال الدين بن مكرم، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، د.ط).
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود** (بيروت: دار الفكر، د.ط).
البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت).
البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، **ال السنن الكبرى** (السعودية: مكتبة دار الياز، د.ط).
الترمذى، محمد بن عيسى السلمى، **سنن الترمذى** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط).

الشيخ، عبد الله بن وكيل، **تأملات في عمل المرأة** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).

الطیالسی، سلیمان بن داود بن الجارود، **مسند أبي داود الطیالسی** (حیدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، د.ط، ١٣٢١ھ).

عجيبة، أحمد علي، **دراسات في الأديان الوثنية القديمة** (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط١، ٤٢٠٠٤).

العيّنی، بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** (القاهرة: مطبعة مصطفى الباب الهمي وأولاده، ط١، ١٣٩٢ھ/١٩٧٢م).

مالك، بن أنس بن مالك الأصحابي، الموطأ (بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٨).
النسائي، أحمد بن عبد الرحمن، سنن النسائي (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، د.ت.).

نواب الدين، عبد الرب، عمل المرأة و موقف الإسلام منه (المنصورة: دار الوفاء، ط٢، ١٩٨٧).

النيسابوري، حسن بن محمد، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تفسير النيسابوري) (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

ومسلم، ابن الحاج النيسابوري. صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.).

ثانياً: الكتب الأجنبية

- Nastiti, Titi Surti, *Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Masyarakat Jawa Kuna :Abad VIII-XV Masehi*, (Jakarta: Universitas Indonesia, Phd Thesis, Fakultas Ilmu Kebudayaan, 2009).
- Suja, I Wayan, *Perkembangan Agama Hindu di Indonesia: dalam Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Jogjakarta: Interfidei, 2003)
- Sutrisno Sastro Utomo, *Kamus Lengkap Jawa Indonesia*, (Jakarta: Kanisius, 2008).
- Anantatoer, Pramoedya, *Arus Balik*, (Jakarta: Hasta Mitra, 2001).
- Marjoya, Haryoto, *Tata Cara Jawi* (Kediri: Paguyuban Ngleluri Budaya Jawi, 2001).
- Anantatoer, Pramoedya, *Cerpen: Arok Dedes*, (Jakarta: Hasta Mitra, 1999).
- Santoso, Soewito, *Babab Tanah Jawi - Galuh Mataram*, (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1987).
- De Graaf, Hermanus Johanes, *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, (Grafipress, 1985).
- Departemen Sosial Republik Indonesia, *Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita*, (Jakarta: Depsos, 2002).
- Salman M.A, Dina M.O. Kusman, *Raden Dewi Sartika*, (Bandung: Teratai, 1958)

- Hasrullah, *Megawati dalam Tangkapan Pers*, (Jogjakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2001).
- Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Semarang: Gama Media, 2002).
- Tahir, Asrafi Muhammad, *Keluarga Sakinah Dalam Tradisi Islam Jawa* (Jogjakarta: Arindo Nusa Media, 2006).

ثالثاً: مصادر من الإنترت

http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_Sri
<http://id.wikipedia.org/wiki/Durga>
<http://id.wikipedia.org/wiki/Srikandi>
http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Arok
http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Dedes
http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_jonggrang
http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_mendut
<http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedik/kartini-ra/index.shtml>
<http://id.wikipedia.org/wiki/Kartini>
http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_sartika
[موسوعة حضارة العالم/](http://ar.wikibooks.org/wiki/موسوعة_حضارة_العالم/)



الفصل الثاني

المرأة الجاوية في مواجهة معاملات دينية واجتماعية*

تمهيد

الحمد لله وحده والصلوة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه، وبعد.

فلم تسلم المرأة الجاوية من آثار المعتقدات التي خلفتها العادات الجاوية القديمة المتبعة من الديانات السابقة. فهناك بعض المعاملات والمعتقدات التي تتعلق بالمرأة الجاوية سواء من الناحية الدينية أم الاجتماعية. فنجد عدداً من المصطلحات والألقاب التي نسبت إلى المرأة الجاوية والتي تسيء إليها وتحظى من منزلتها.

وقد ورد ذكر بعض هذه المصطلحات في المباحث السابقة والبيان لها بشكل مفصل. وفي المباحث الآتية ستعرض لذكر بعض المسائل التي لها علاقة بالمرأة ومكانتها في المجتمع الجاوي وكذلك بعض القضايا المعاصرة التي تواجه المرأة الجاوية خاصة والنساء المسلمات عامة. ومن ثم ذكر البيان المفصل لموقف الإسلام من هذه المصطلحات التي تأثرت بالعادات غير الإسلامية، وكذلك قضية الغزو الفكريّة التي تمثلت في تحرير المرأة التي قد غزت بلاد الإسلام ولم تزل تغزوها إلى يومنا بشكل واسع.

* معلمين شهيد محمد، دكتوراه من الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، قسم الفقه وأصول الفقه.

وطاً كانت هذه القضية أهمية كبرى في عالم المرأة، فإننا سنلقي الضوء على بيان قضية تحرير المرأة من حيث تاريخ الشأة، وحقيقة الفكرة، وأثارها السيئة في المرأة المسلمة في البلاد الإسلامية عامةً، وفي جاوا و إندونيسيا خاصةً.

المبحث الأول: المكانة الاجتماعية للمرأة الجاوية ومصطلح "كانتشا وينغكينغ" (Kanca wingking)

و قبل الخوض في بيان هذه المكانة بالنسبة للمرأة الجاوية، فإنه من المهم بمكان معرفة مدى تعلق الناس بالعادات وأثارها في الحياة الاجتماعية من خلال الفقرات الآتية.

إن للأعراف والعادات آثارها الكبيرة في معاملات وسلوك الناس، وتؤدي تعاليم الديانات أيضاً دوراً مهماً في تكوين الأخلاق وشخصيات المجتمع. ولا يخفى أن كلَّ ما يمارسه شعب من الشعوب في العالم ليس إلا نتيجة لما يتوارثونه من عادات وتقاليد سابقة. ثم إن التعلق بالعادات والتمسك بها أمرٌ ليس من السهولة العدول عنه أو تركه، وذلك لتعلق النفوس بها ويعيش عليها الناس عبر الأجيال.

لذا نجد أن الشعب الجاوي حتى بعد دخولهم في الإسلام وقبول تعاليمه لا يزالون يمارسون بعض العادات والتقاليد التي خلفتها الديانات السابقة والأعراف القديمة. وهذا من طبيعة الإنسان وميله نحو ما مارسه الأسلاف وعملوا به، وقد ذكر القرآن هذه الطبيعة في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَيْمُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّجَعُ مَا أَفْيَنَا عَلَيْهِءَابَاءَنَا أَوْلَوْكَانَكَ مَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ سَيِّئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

وبعض الناس في بعض المجتمعات يحافظون على العادات الموروثة من أسلافهم حفاظهم على تعاليم الدين. وبلغ بجم الأمر إلى أنهم يعدُّون ترك العادات وعدم العمل بما عيناً وعاراً عليهم. هذا فضلاً عن أن بعضهم لا يفرقون بين ما هو من العادات وما هو من شريعة الإسلام. ثم إن الآخرين منهم يظنون أن المحافظة على

العادات محافظة على كيان المجتمع وشرفه. لذا نجدهم - خاصة كبار السن الذين تلقوا التعليم والثقافة على المنهج القديم أو الجيل السابق - يمارسون بعض هذه العادات مع تدينهم بالإسلام. لذا قد نسمع بعضهم يرددون مثل الملايوبي (Biar Biar mati anak, jangan mati adat) أي **لَيُمْتَ الْوَلَدُ وَلَا تَمُوتُ الْعَادَاتُ**.^١

وعلى ضوء ما سبق لقيت المرأة الجاوية تعاملًا مبنياً على اعتقاد الناس، فصدر من الشعب الجاوي مصطلح "كانتشا وينغكينغ" **Kanca wingking** الذي اشتهر في المجتمع الجاوي بازاء مكانة المرأة الجاوية وكرامتها في ظل هذا المصطلح.

وكما سبق أن ذكرنا أن هذا المصطلح يشير إلى أن المرأة صاحبة للخدمة فقط، ويراد به أيضًا أن المرأة تساعد الرجل (الزوج) وتخدمه في شؤون الحياة. وليس لها دور في الحياة إلا ما يتعلق بأمور الطبخ وخدمة الرجل في إعداد الطعام وتنظيف الأواني والإشراف على المواد الغذائية فحسب. فهذا بعض من معاني المصطلح الذي لا يزال مشهوراً ومتداولاً به بين ألسنة الناس في جاوة. ومع مرور الزمن وانتشار العلم والمعرفة والتقدم في جميع مجالات الحياة، بدأ الاعتقاد به يتلاشى وعرف الناس خطأ المصطلح، ويعدونه وصمة عار على المرأة يجب أن يزال أو يصحح معناه.

^١ يرى البعض أن كلمة (العادات) الواردة في هذا المثل يراد بها الدين والقانون الذي كان مرجعاً أساسياً في نظام وقانون المجتمع. وذلك أن القдامي - في عهد السلاطين وقبل فترة الاستعمار - كانوا يلحّون إلى هذا النظام (المسمى بنظام العادات) في تدبير شؤون الحياة. فغبّروا عن الدين والقانون بكلمة (العادات). لذا قالوا إن هذه المقوله يراد بها أن حكم الدين مقدم على كل مصالح شخصية ولو أدى إلى التضحية بالأولاد. وقد أيد هذا قوله **عَنْهُ** في الحديث الذي رواه النسائي: "إِنَّمَا هَذِهِ الظَّنِّ الْأَكْثَرُ كَانُوا إِذَا سَرَقُوا فِيهِمُ الشَّرِيفَ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقُوا فِيهِمُ الْمُضَيِّفَ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَأَنَّمَا اللَّهَ لَوْ سَرَقَتْ فَاطِمَةَ بْنَتَ مُحَمَّدٍ لَقُطِّعَتْ يَدُهَا" (رواه النسائي في سننه، (٥٥١٠)،

ومن ثم، بدأت النهضة النسائية إثر كفاح كارتيني (Kartini) المشهور في الدفاع عن حقوق المرأة ومطالبة تحريرها من قيود الاعتداء عليها بسبب جور العادات والتقاليد الجاوية، وُقُمن بتصحيح بعض المفاهيم السيئة تجاه المرأة لأجل رفع مكانتها في المجتمع. ولأجل الدعوة لتحرير المرأة أنشئت عدة مؤسسات نسائية تغالي بعضها في أساليبها ومبادئها مما أدى إلى خروجها من إطار الشريعة الإسلامية وتجاوز الحدود التي وضعها الإسلام. فطالبت مثلاً بإلغاء بعض القوانين التي يُظن أنها اعتقدت وجور على المرأة دون الرجوع إلى الحكمة التشريعية التي من أجلها شُرعت الأحكام، مثل: قضية الميراث، والحجاب، والختان، والولاية وغيرها من القضايا النسائية التي أثار الغرب فيها الشبهات حولها.

لا بد من مراعاة الضوابط الشرعية في قضية المرأة التي رفع الإسلام مكانتها عالية وعاملها معاملة كريمة بخلاف الأمم السابقة التي كانت لا تعد النساء شيئاً. وبخصوص مصطلح (kanca wingking)، ليس هناك أي دليل أو نصٌّ يؤيد معنى هذا المصطلح. فإذا يراد به حبس المرأة داخل البيت ومنع خروجها منه منعاً باتاً، أو الاعتقاد بأن وظائفها تنحصر في الأماكن الثلاثة (المطبخ، والبئر، والسرير) فقط ولا ينبغي لها المشاركة في شؤون أخرى من الحياة، فإن هذا – بلا شك – يخالف ما جاء به الإسلام.

لقد أذن الإسلام للمرأة في مشاركة الحياة مع الرجال، لذا نجد النساء كن يشاركن في المعارك والجهاد ضد أعداء الإسلام مثل ما ورد من قول أم عطية: "عزوت مع رسول الله صلى عليه وسلم سبع غزوات أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى، وأقومُ على المرضى".^١ وقصة أولى مرضية في الإسلام

^١ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسرير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن (٣٢٨٠)، ج ٩، ص ٣١٥.

"رفيدة بنت سعد الأسلمية" التي كانت تقيم خيمة إلى جانب مسجد الرسول ﷺ تمرض فيها من يمرض أو يصاب من المسلمين.^١ وكن أيضاً يشاركون في طلب العلم، وأعطاهن الرسول ﷺ الإذن بالخروج إلى الصلاة في المساجد بقوله "لَا تَمْنُعُ إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ"^٢، وغير ذلك من نماذج مشاركة الصحابيات في مجالات الحياة مع الرجال. وقد ورد في صحيح البخاري ومسلم فقط أكثر من مائة واقعة شاركت فيها المرأة الرجل في الحياة الاجتماعية.^٣

إلا أن الإسلام لم يترك هذا المجال للمرأة بدون قيود ولا حدود، بل وضع لذلك ضوابط ومبادئ يجب على المرأة مراعاتها لكي لا تخالف الشريعة الصحيحة. ففي جواز خروجها للمشاركة في شؤون الحياة مثلاً، ضوابط شرعية لا بد من الالتزام بها، منها أن يكون خروجها لضرورة أو حاجة، وأن يكون الخروج بإذن وليها، وأن تلتزم بالحجاب الشرعي، وأن يكون خروجها على تبذل وستر تامين، وأن لا يفضي خروجها إلى حرام أو ترك واجب – كما جاء تفصيلها في المباحث السابقة من هذا الباب. وإذا لم تراع هذه الضوابط ويترك الحبل على الغارب للمرأة في مشاركة مجالات الحياة بأن تنتهك حرمات الله، وترتکب أنواع من المعاصي أمثال الاختلاط المحرم وكشف العورات، فإنبقاء المرأة في البيت أولى بها. وقد حذر الله تعالى النساء من ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْ بِتَبَرُّجِ الْجَنَاحِلِيَّةِ الْأُولَئِ﴾ (الأحزاب: ٣٣).

^١ العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٤٥٤.

^٢ سبق تخرجه.

^٣ عبد الحليم محمد أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكتاب: دار القلم، ٢٠٠٢)، ج ١، ص ٢٦.

المطلب الثاني: المرأة الجاوية ودعوة تحرير النساء (women liberation) في إندونيسيا

لم تسلم جاوا خاصةً وإندونيسيا عامةً من آثار دعوة تحرير المرأة التي انتشرت صداتها في أنحاء العالم. وقد ذكرنا فيما سبق أن جاوا – بما فيها حضارتها القديمة وكونها مركز التقدم والتطور في إندونيسيا – مرت بأنواع من العصور التي شهدت معاملات مختلفة نحو المرأة ومكانتها في المجتمع. فمنذ عهد الممالك الجاوية القديمة إلى فترة ما بعد الاستقلال سجّل التاريخ مشاركات المرأة ودورها في الحياة والرجل وتغيير الأوضاع والأنظار بعد ذلك تجاه المرأة. فبقيت المفاهيم التي تنظر إلى المرأة نظرة دونية وتحط من مكانتها في أذهان الناس وأصبحت المرأة نتيجة ضحية التقاليد والعادات التي ورثوها من الأجيال السابقة.

فكانَت المرأة الجاوية – كما وصفتها كاريبي – مظلومة ومنزوعة الحقوق تحت التقاليد والأعراف التي تمسكت بها المجتمع الجاوي في ذلك الوقت. فنهضت كاريبي ونادت بإعطاء المرأة حقوقها تاماً مثل الرجل خاصة في مجال التعليم وطالبت بتحليص المرأة من قيود التقاليد التي سبّبت – في زعمها – خلُفًا لدى المرأة الجاوية. وقد اشتهرت قصتها التي كتبتها إلى زميلتها في هولندا والتي ذكرت فيها حالة المرأة في جاوا وأمامها في إنقاذ النساء من قيود التقاليد. فاعتبرت كاريبي بسبب هذه الجهود أولى داعية إلى تحرير المرأة ومساواتها للرجل خاصة في إعطاء المرأة حق التعليم. وعلى إثر جهودها ظهرت حركات نسائية في جاوا خاصة وإندونيسيا عامة ونحوت منهاجاً، بل وتطورت الأفكار خاصة بعد انتشار الدعوة العالمية لتحرير المرأة.

و قبل أن نتعرض لذكر هذه الحركة و آثارها في إندونيسيا يحسن بنا إلقاء الضوء على مفهوم فكرة تحرير المرأة أو ما يسمى به: الفكرة التحررية لأجل معرفة معناها وتاريخ نشأتها و آثارها في العالم الإسلامي.

الفرع الأول: تحرير المرأة لغة واصطلاحاً

أصل الكلمة (تحرير) مصدر (حرر - يُحرر - تحريراً)، قال صاحب تاج العروس: "حرَّ العَبْدُ يَحرُّ حَرَّةً بالفتح أي صار حراً"، وقال: "...التحرير للرَّقَبَةِ: إعْنَاقُهَا. والمُحرَّرُ الذي جُعِلَ من العَبْدِ حُرَّاً فَاعْتَقَ".^١ فالتحرير هو أن يجعل الإنسان حرراً أو أن يعطيه الحرية في الأفعال بلا قيود كالعبد أو الرقيق إذا أعتق أصبح حراً أي له الحرية في نفسه وحياته، وتحرير المرأة أي جعل المرأة حررة أو إعطاؤها الحرية.

وفي الاصطلاح يراد به الدعوة التي دعت إليها حركة علمانية تسمى بحركة تحرير المرأة، وهي حركة علمانية، نشأت في مصر في بادئ الأمر، ثم انتشرت في أرجاء البلاد الإسلامية. تدعوا إلى تحرير المرأة من الآداب الإسلامية والأحكام الشرعية الخاصة بما مثل الحجاب، وتقيد الطلاق، ومنع تعدد الزوجات والمساواة في الميراث وتقليل المرأة الغربية في كل أمر، ونشرت دعوتها من خلال الجمعيات والاتحادات النسائية في العالم الغربي.^٢

الفرع الثاني: تاريخ نشأة حركة تحرير المرأة

وقد ظهرت أفكار ومفاهيم حول التحرر قبل نشأة حركة التحرير في مصر، فكانت هناك كتب ومجالات نادت بهذه الفكرة ومهدت الطريق لتأسيس الحركة.

^١ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: دار المداية، ١٩٦٦م) ج ١، ص ٢٦٨١.

^٢ الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة (الرياض: مكتب الندوة، ط ٤، ١٤٢٥هـ)، ص ٤٥٣.

منها كتاب: **المرأة في الشرق**، تأليف مرقص فهمي المحامي، نصراني الديانة، دعا فيه إلى القضاء على الحجاب وإباحة الاختلاط وتقيد الطلاق، ومنع الزواج بأكثر من واحدة، وإباحة الزواج بين النساء المسلمات والنصارى. وكتاباً: **تحرير المرأة** عام ١٨٩٩م و**المرأة الجديدة** عام ١٩٠٠م، تأليف قاسم أمين الذي رأى من خلال الكتاب الأول في أن حجاب المرأة السائد ليس من الإسلام، وقال إن الدعوة إلى السفور ليست خروجاً على الدين؛ بينما يتضمن الكتاب الثاني أفكار الكتاب الأول نفسه ويستدل على أقواله وادعاءاته بآراء الغربيين؛ أما من المخلات فمنها: **مجلة السفور**، صدرت أثناء الحرب العالمية الأولى، من قبل أنصار سفور المرأة، تركز على السفور والاختلاط .

سبق سفور المرأة المصرية، اشتراك النساء بقيادة هدى شعراوي (زوجة علي شعراوي) في ثورة سنة ١٩١٩م، فقد دخلن غمار الثورة بأنفسهن، وبدأت حركتهن السياسية بالظاهرة التي قمن بها في صباح يوم ٢٠ مارس سنة ١٩١٩م . وأول مرحلة للسفور كانت عندما دعا سعد زغلول النساء اللواتي حضرن خطبته أن يزحن النقاب عن وجوههن. وهو الذي نزع الحجاب عن وجه نور الهوى محمد سلطان التي اشتهرت باسم: هدى شعراوي مكونة الاتحاد النسائي المصري وذلك عند استقباله في الإسكندرية بعد عودته من المنفى. واتبعتها النساء فنزعن الحجاب بعد ذلك .

تأسس الاتحاد النسائي في نيسان ١٩٢٤م بعد عودة مؤسسته هدى شعراوي من مؤتمر الاتحاد النسائي الدولي الذي عقد في روما عام ١٩٢٢م ، ونادي بجمعية المبادئ التي نادي بها من قبل مرقص فهمي المحامي وقاسم أمين. مهد هذا الاتحاد بعد عشرين عاماً لعقد مؤتمر الاتحاد النسائي العربي عام ١٩٤٤م، وقد حضرته مندوبات عن البلاد العربية. وقد رحبت بريطانيا والولايات

المتحدة الأمريكية بانعقاد المؤتمر حتى أن حرم الرئيس الأمريكي روزفلت أبرقت مؤيدة للمؤتمر.^١

وبعد أن انتشرت فكرة التحرر بين الناس وتأسست اتحادات نسائية في بلاد العرب وبعاتها دول أخرى في أنحاء العالم بما فيها إندونيسيا، أصبحت الادبية أو ما يسمونه (العلمانية) الغربية هي الأساس الفكري والعقدي لحركة تحرير المرأة. وهي موجهة وبشكل خاص في البلاد الإسلامية إلى المرأة المسلمة؛ لإخراجها من دينها أولاً، ثم إفسادها خلقياً واجتماعياً. وبفسادها، يفسد المجتمع الإسلامي وتنتهي موجة حماسة العزة الإسلامية التي تقف في وجه الغرب الصليبي وجميع أعداء الإسلام.

الفرع الثالث: حقيقة حركة تحرير المرأة و موقف الإسلام منها

إن من يلاحظ الدعوات التي نادت بما حركة التحرر، يجد أنها ليست إلا دعوات للانحلال والتسيب الاجتماعي والخلقي. فبدأت بدعة النساء إلى نبذ الحجاب الشرعي الساتر لها، الحافظ لعفتها وكرامتها، والخروج من البيت بمحجع شتى كالعمل والمساواة مع الرجل والاختلاط بالرجال اختلاطاً فاحشاً دون ضابط من خلق أو دين، وهذا الذي أدى إلى ضعف الحياة وفقدان العفة والسقوط في مهاوي الرذيلة، مما يسبب الإضرار بالبيت والأسرة والمجتمع.

فليس هناك ما يسمى بتحرير المرأة في الإسلام ولا يوجد في قاموسه؛ إذ إنه الدين الذي قد حرر المرأة ورفع مكانتها عاليةً، فحفظ لها حقوقها بما يضمن عدم إساءة الرجل لها، وأتاح مجالات تربية كفاءتها ومواهبها الفطرية. وقد أعطى الإسلام المرأة حقوقها الاقتصادية فجعل لها من الميراث نصيباً بعد أن كانت محرومة

^١ المرجع السابق، ص ٤٤٤ - ٤٥٤ (بتصرف يسر).

منه، ودافع عن حقوقها الاجتماعية فأعطتها حرية اختيار الزوج، بل وحرية طلب الطلاق في حالة تشرد الحياة الزوجية، وجعل لها حق حضانة الأطفال.

وقد صان الإسلام كذلك كرامة المرأة حيث حافظ على عفتها وشرفها وكرامتها، فأمرها بالحجاب والتستر، وكلف الرجل بالإنفاق عليها، حتى لا تضطر للخروج من أجل العمل، فإن اضطرت للخروج لها ذلك مع مراعاة الضوابط الشرعية. وقد وردت أدلة كثيرة من الكتاب والسنّة على تكريم المرأة في الإسلام كما تعرّضنا لذكر بعضها في المباحث السابقة.

ومع وضوح الأدلة وال Shawāhid في تكريم الإسلام للمرأة من خلال تعاليم الدين الحنيف، فلا يزال هناك من يحاول الإساءة لسمعة الدين بحثاً يتهمنه بأنه يقييد حركة المرأة ويجعلها حبيسة بيتها وأسيرة زوجها، وهيكلأً متحركاً خلف أسوار حجاتها إلى غير ذلك من الأكاذيب؛ مما يعد هجوماً على الإسلام وخداعاً للMuslimah، ليتمكن استخدامها حرّياً على دينها ومجتمعها. وكل ذلك ليس إلا شعارات براقة خادعة يُبتغي من ورائها إفساد المرأة بحجّة تحريرها وإنّراجها من بيتها وطبيعتها التي خلقها الله وفطّرها عليها.

هذا ويمكن إجمال صور ومحاذاج تكريم المرأة في الإسلام في نقاط منها أن المرأة خلقت من الرجل، و يجب أن تشكر الله تعالى على هذه النعمة لأن فيها المودة والرحمة، وأنها مكلفة بكل العبادات مثل الرجل مع بعض الفوارق المعروفة لدى الجميع، وأن الإسلام أباح لها طلب الطلاق من زوجها إذا كان غير مستقيم، وأنه جعل القوامة على الرجل ولم يمنع المرأة من التجارة والعمل وتحقيق المكافئات المباحثة، وأمرها أن تتعلّم من أمور دينها ودنياها ما ينفعها في حياتها وبعد مماتها، وحرم الظلم وإيذاء المؤمنات في المجتمع الإسلامي كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذِنُونَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُؤْمِنَاتِ يُغَيِّرُ مَا أَكْتَسَبْنَاهُ فَقَدِ اخْتَلَلُوا بِهَنَّا وَلَنَا مُؤْنَثًا﴾ (الأحزاب: ٥٨)، ومنها أيضاً أن الإسلام

أعطى للمرأة حق الميراث والسلك وحرية التصرف في مالها وهذا لم تتحقق لها بعض نظم الغرب، وأعطتها الحق في أن تختار الزوج المناسب، وأن تستأنن ولها حق الرفض من لا ترضاه زوجاً وليس على ولديها معارضتها.

إن للاحتلال الاستعماري من قبل الغرب على معظم البلاد الإسلامية دوراً كبيراً في ترويج حركة تحرير المرأة ونشأتها؛ إذ لم يكن هدفه للاستيلاء على أراضي البلاد المستعمرة وثرواتها الطبيعية فقط، بل كان الهدف من هذا الاستعمار أيضاً طمس الهوية الإسلامية وإذابة اعتزاز المسلمين بدينها وخلقها وإفساد رسالة المرأة السامية في تربية النساء تربية إسلامية.

فدعوة تحرير المرأة ليست لأجل تخلصها من القيود العرفية، ومساواتها مع الرجال، وإعطائهما حقوقها. بل كان الهدف الأساسي منها إبعاد المرأة عن دينها وإفساد أخلاقها لتبقى فريسةً للغزو الفكري الغربي الذي يشن الهجوم على الإسلام والمسلمين في جميع أنحاء العالم بكل وسائل ممكنة.

الفرع الرابع: أهم أفكار حركة تحرير المرأة ومعتقداتها

وإذا عرّفنا حقيقة مبادئ حركة التحرر وأهدافها، فمن المهم معرفة أفكارها ومعتقداتها كذلك حتى تكون على علم وبيان من مكائد أعداء الإسلام ورواد هذه الحركة ودعاتها. فإنهم من خلال الدعوة إلى هذه الفكرة يريدون تحرير المرأة وإبعادها من كل الآداب والشائعات الإسلامية من خلال الأمور الآتية:

١. الدعوة إلى السفور والقضاء على الحجاب الإسلامي.
٢. الدعوة إلى اختلاط الرجال مع النساء في كل المجالات في المدارس والجامعات والمؤسسات الحكومية، والأسواق.
٣. تقييد الطلاق والاكتفاء بزوجة واحدة.

٤. المساواة في الميراث مع الرجل.
٥. الدعوة العلمانية الغربية أو اللادينية بحيث لا يتحكم الدين في مجال الحياة الاجتماعية خاصة.
٦. المطالبة بالحقوق الاجتماعية والسياسية.
٧. التضليل بأن أوروبا وأمريكا والغرب عامة هم القدوة في كل الأمور التي تتعلق بالحياة الاجتماعية للمرأة، كالعمل، والحرية الجنسية، ومحالات الأنشطة الرياضية والثقافية وغيرها.

وليس هذا بغريب أبداً لمن تذكّر تحذير القرآن والإرشاد النبوى فيما يتعلق بأعداء الإسلام من اليهود والنصارى الذين لن يتوقفوا ولن ييأسوا من مهاجمة المسلمين في دينهم وعقيدتهم. كما قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا أَنْصَارَى حَقَّ نَبَيِّنَ مِلَّهُمْ قُلْ إِنَّ رَبَّهُمْ هُوَ الْمَهْدَىٰ وَلَئِنْ أَتَبْغُتُ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٢٠)، وقال صلى الله عليه مخدراً أمنته من اتباع طريق أعداء الإسلام في الحديث الصحيح: " لَتَتَعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبَرًا شَبَرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحَرَ ضَبٍّ تَبِعُنُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ" ^١. قال النووي شارحاً لهذا الحديث: "... السنن بفتح السين والتون وهو الطريق، والمراد بالشبر والذراع وجحر الضب التمثيل بشدة الموافقة لهم، والمراد الموافقة في المعاصي والمخالفات لا في الكفر..." ^٢.

^١ رواه البخاري في صحيحه (٦٧٧٥)، ج ٢٢، ص ٢٩٨؛ مسلم في صحيحه، باب اتباع سن اليهود والنصارى (٤٨٢٢)، ج ١٣، ص ١٥٣.

^٢ النووي، شرح صحيح المسلم، ج ٩، ص ٢٥.

الفرع الخامس: حركة تحرير المرأة في جاوا وشخصيات وراءها

لم تسلم جاوا ومناطق أخرى باندونيسيا من صدى هذه الحركة وأثارها السيئة التي قد غزت العالم الإسلامي بشكل عام. وقد وصلت هذه الفكرة إلى جزيرة جاوا وتأثرت بها بعض النساء في الجزيرة وما حولها، وبذلك أصبحت المرأة المسلمة فيها ضحية أخرى من ضحايا هذه الفكرة الفاسدة التي تركت آثارها الضارة في المجتمع الجاوي خاصةً، والإندونيسي عامةً.

وفي الفقرات الآتية ذكر بعض النقاط المهمة في قضية تحرير المرأة في جاوا و تاريخ نشأتها قبل أن تنتشر بشكل أوسع في هذه البلاد. ويسبق ذلك بيان لتاريخ الشخصيات النسائية الجاوية التي شكلن بداية انطلاق الحركة قبل نشوء الفكرة.

أولاً: كارتيني وجهودها في إصلاح وضع المرأة الجاوية

ولما انتشرت دعوة حركة تحرير المرأة إلى أنحاء العالم وراجت أفكارها بين المسلمين، لم تسلم إندونيسيا من أضرارها. وقد ذكرت كتب التاريخ الإندونيسي أن دعوة تحرير المرأة، بدأت بعد أن اشتهرت النهضة النسائية بقيادة كارتيني (Kartini) التي كانت تنادي بإعطاء المرأة حقوقها خاصةً في مجال التعليم وإنقاذها من قيود العادات والتقاليد الجاوية الصارمة. وقد تأثرت كارتيني بالأفكار والمفاهيم الغربية (الأوروبية) من خلال قرائتها للكتب الغربية التي كانت تأتيها وهي محبوسة داخل بيت زوجها، كما ذكرنا موجز قصتها في المباحث السابقة.

وهذه الشخصية، وإن لم تُمثل قدوةً نموذجية للمرأة المسلمة – إذ إن الوعي الإسلامي في تلك الفترة لم يكن ظاهراً بشكل واسع – إلا أن جهودها تركت أثراً إيجابياً في تغيير الوضع خاصه للمرأة الجاوية وإصلاح الحالة التي كانت المرأة تعاني منها جراء العادات والتقاليد الجاوية.

لقد كانت جهود كارتيبي في إصلاح وضع المرأة من خلال تصحيح فهم الناس ومعاملاتهم نحو المرأة دورٌ كبير في تمكين الطريق لرفع مكانة المرأة في جاوا خاصة وإندونيسيا عامة.^١ وواصلت جهودها منظمات نسائية إندونيسية بعد وفاتها وتغيرت أفكار ومفاهيم الناس نحو المرأة بعد أن كانت محبوسة داخل بيتها ومنزوعة الحقوق، أصبحت تشارك الرجال في مجالات الحياة. وعلى إثر فكرة كارتيبي تجاه المرأة ظهرت حركات وجمعيات نسائية تواصل الفكرة وتنادي بإصلاح مكانة المرأة من خلال دعوة تحرير المرأة؛ لكن مع الأسف الشديد أن هذه الحركات كانت متأثرة تأثراً مباشراً بالفكرة التحررية التي يروجها الغرب ضمن مكائد الغزو الفكري تجاه العالم الإسلامي. فنشأت بسبب ذلك حركات نسائية بعيدة عن تعاليم الإسلام وشرعيته. فلا تخفي الأمة من ثمار هذه الحركات إلا فساداً للقيم الأخلاقية ودماراً للكيان النسائي المسلم. وإن كانت هناك بعض المحاولات في الرجوع إلى الإسلام والأخذ بتعاليمه في الإصلاح؛ إلا أنها شكلت أقلية في وسط التيار الفكري الذي له أعنوانه الكثيرون من الناس.

ثانياً: الحركات النسائية الإندونيسية والشخصيات الريادية

وبعد عهد كارتيبي وانتشار العلم والمعرفة ظهرت جهود نسائية في دعوة إصلاح المرأة ومكانتها في المجتمع من خلال المنظمات النسائية التي تأسست في فترة ما قبل الاستقلال وبعده. ويعتبر المؤتمر النسائي الإندونيسي الذي عُقد في ٢٢ ديسمبر ١٩٢٨م بمدينة جوكجاكرتا -جاوا الوسطى- أول مؤتمر شاركت فيه

^١ أما في مناطق أخرى غير جاوا، فقد ظهرت قبل عهد كارتيبي بأعوام عديدة عدة شخصيات نسائية مشهورة شاركت في المقاومة والكفاح ضد المستعمر، أمثال: مارتا كريستينا تياهaho (Martha Christina Tiahahu) من جزيرة مالوكو، وجوت نياك دين (Cut Nyak Dhien)، وجوت نياك موتيما (Cut Nyak Meutia) في آتشيه.

منظماتٌ وجمعيات نسائية في إندونيسيا. وكانت من رائدات المؤتمر سوياتين (Soejatin)، وني هاجر ديوانتورو (Nyi Hadjar Dewantoro)، و ر.أ. سوكونتو (R.A Soekonto). تكون أعضاء هذا المؤتمر من مندوبي ٢٣ منظمة نسائية قادمة من مختلف الولايات وبمختلف الديانات، منها إسلامية ونصرانية ولادينية. وقد ألقت خمسة عشرة رئيسة لمختلف المنظمات النسائية كلماتهن التي دار معظمها حول قضايا النساء والدعوة إلى الصحوة لأجل السعي نحو مستوى أحسن لوضع المرأة في إندونيسيا.

ولأهمية هذا المؤتمر فقد جعلت الدولة يوم انعقاده — وهو الثاني والعشرون من ديسمبر — اليوم الوطني لعيد الأم الذي يحتفل بها الناس في كل عام. هذا بالإضافة إلى أن من نتائج هذا المؤتمر ظهور الصحوة النسائية في الدولة للتقدم نحو رفع مكانة المرأة ودعوة المشاركة النسائية في مجالات الحياة، وتأسيس الاتحاد النسائي الإندونيسي (Perikatan Perempuan Indonesia) الذي انضم إليه ٢٢ منظمة نسائية، وكانت أولى رئيسته ر.أ. سوكونتو (R.A Soekonto).^١

وكان من أهم توصيات المؤتمر نشر الوعي للمرأة والدعوة إلى رفع المستوى العلمي للمرأة والتزود بأنواع سبعة من العلم لأجل القيام بوظيفتها، وهي: (١) تدبير شؤون الأسرة، (٢) العلم ب التربية الأولاد، (٣) الاهتمام بالمستوى التربوي للأولاد، (٤) الثقافة الوطنية، (٥) علم الآداب، (٦) العلوم العامة، (٧) وحاجات المرأة. وإذا ألمت المرأة بهذه العلوم السبعة فسوف تعود فوائدها إليها لإصلاح وضع الأسرة وتحقيق الأمانة الكبرى في أن تكون إندونيسيا دولة كبرى، قوية، متقدمة، مثقفة، وقدرة على محاذاة الدولة المتقدمة الأخرى.^٢

¹Susan Blackburn. *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007, p. 21.

²Ibid. p. 35

وما يدل على وجود الصحوة النسائية في جاوا خاصةً وإندونيسيا عامةً ظهور المنظمات النسائية التي كانت لها آثارها البالغة في تحسين وضع المرأة ومشاركات نسوية في البلد. ومن أهم هذه المنظمات:

- ١ - فوتري مارديكا (Poetri Mardika) التي أُسست عام ١٩١٢ م قبل المؤتمر النسائي الإندونيسي الذي عقد عام ١٩٢٨ م.
- ٢ - عائشية (Aisyiyah) وهي حركة نسائية مسلمة ضمن حركة التجديد الإسلامية "المحمدية" عام ١٩١٧ م، وتعتبر من أقدم وأقوى الحركات النسائية الإسلامية في إندونيسيا قبل فترة الاستقلال.
- ٣ - فوتري بودي سجاتي (Putri Budi Sejati) أُسستها سitti سونداري في سورابايا عام ١٩١٩ م.
- ٤ - إستري سدار (Istri Sedar) أُسست في بادتونج - جاوا الغربية عام ١٩٣٠ م
- ٥ - جمعية العاملات الإندونيسية (Perkumpulan Pekerja) أُسست في جاكرتا عام ١٩٤٠ م.
- ٦ - الاتحاد النسائي الوطني الإندونيسي (Persatuan Wanita Republik Indonesia) أو (PERWARI)
- ٧ - المجلس النسائي الإندونيسي (Kongres Wanita Indonesia) أو (KOWANI) أُسس في سولو جاوا الوسطى عام ١٩٤٦ م. اشتهر هذا المجلس إلى الوقت الحاضر بوصفه منظمة نسائية غير حكومية أُسست تحقيقاً لتوصيات أول مؤتمر نسائي إندونيسي عام ١٩٢٨ م. وال المجلس الآن عضو في المنظمات النسائية الكبرى الوطنية والعالمية مثل المجلس الوطني للجمعيات النسائية الإندونيسية (The National Council of Women's Organization of Asean)، واتحاد المنظمات النسائية في دول جنوب شرق آسيا (Indonesia)

Confederation of women's organization)، واللجنة العالمية للمرأة (International Council of Women)، والتطور الاجتماعي والاقتصادي ضمن منظمة الأمم المتحدة (UN Economic and Social Development).^١

٨- الحركة النسائية الإندونيسية (Gerakan Wanita Indonesia)

(GERWANI) المشهورة في الخمسينيات والستينيات المنادية للصحوة النسائية والمهتمة بقضايا المرأة الإندونيسية، وكانت لها علاقة قوية بالحزب الشيوعي الإندونيسي، وغيرها من جمعيات نسائية أخرى أُسّست على إثر الجمعيات والمنظمات السابقة.

ثالثاً: حركة تحرير المرأة وآثارها في المرأة الجاوية (الإندونيسية)

١. دوافع حركة تحرير المرأة في إندونيسيا

عرف مصطلح تحرير المرأة في إندونيسيا باسم (Emansipasi Wanita) أو Women Emancipation، ويراد به تحرير المرأة من خلال إصلاح وضعها ومكانتها والدعوة إلى مشاركتها في مجالات الحياة مثل الرجال. وقد سبق أن ذكرنا أن الصحوة النسائية في إندونيسيا قد بدأت في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين خاصة في عهد كارتيني (Kartini) المشهورة في حجاوا الشرقية. وإذا كانت أهداف الصحوة النسائية في بداية أمرها لتحرير المرأة ورفع مكانتها من خلال منحها فرصة التعليم وإنقاذهما من ظلم التقاليد والعادات (الجاوية خاصة)، فإن الأمر في هذا العصر الحديث مختلف تماماً. فقد انحرفت فكرة التحرير وتغيرت أهدافه بسبب نجاح الغزو الفكري الذي تضمنته حركة

^١ يمكن التوسيع في معرفة نشاطات المجلس وأهدافه في موقع الإنترنت (<http://www.kowani.or.id>)

تحرير المرأة العالمية ويستخدمه الغرب للهجوم على البلاد الإسلامية من خلال نشر أفكار ومبادئ فاسدة في هذه الحركة.

ونتيجة تأثر الناس بمذهل الأفكار والمبادئ وقعوا في مكائد أعداء الإسلام وتجاوزوا الحدود في مفهوم تحرير المرأة، فرأوا أن المرأة لها أن تُساير الرجل في كل شيء، بحيث لا فرق بينها وبينه في جميع مجالات الحياة والحقوق الإنسانية. هذا فضلاً عن وقوع النساء في أكاذيب أعداء الإسلام وتتأثرن بالمنهج الغربي الفاسد وانبهارهن أمام حضارته الخادعة الداعية إلى الانحلال الأخلاقي والابتعاد عن الدين. فقلَّنَ الغرب في كل شيء وجعلَنَّ نموذجاً في كل الأمور المتعلقة بالحياة الاجتماعية كالعمل، والحرية الجنسية، ومجالات الأنشطة الرياضية والثقافة وغيرها من مجالات الحياة.

فنجد من ضحايا سوء الفهم لفكرة التحرُّرية والخطأ في تطبيقها أن المرأة اليوم تحاول أن تنهج منهج المرأة الغربية المخالف للإسلام والبعيدة من تعاليمه وأدابه. ومن الأمثلة التي وقعت المرأة ضحيةً لفكرة التحرُّر الخاطئة ما يأتي:

- **كشف العورة**، وهو من الأمور التي نادت بها حركة التحرر لخارية الحجاب الذي هو أساس كرامة المرأة في الإسلام ومن الواجبات الدينية وجزء من العقيدة الإسلامية. فشاركت المرأة في مسابقة عارضة الأزياء، والأفلام، والأغاني، والرقصات، والصور الغلافية في مجالات وصحف، وغيرها من البرامج التي يجعل المرأة سلعة تجارية رخيصة.

- **الاختلاط بين الرجال والنساء**، وهو نتيجة فكرة المساواة بين الجنسين أو ما يعرف بمصطلح فيمينزم (feminism) الداعي إلى مساواة الرجل والمرأة في كل شيء. فوُقِعَت المرأة المسلمة فريسة هذه الفكرة والتي هي أساس منهج الحياة الغربية. ومن ظواهر هذه الفكرة ونتائجها العلاقات غير الشرعية بين الجنسين،

انتشار دواعي الشهوة التي تؤدي إلى انتشار الزنا من خلال الصور والأفلام الخليعة، وفساد أخلاق الشباب والفتيات بسبب ظاهرة علاقة حب مبكرة إلى غير ذلك من اخراجات أخلاقية أخرى.

• الاغترار بالأفكار الضالة المحاربة للإسلام، وهذا يتمثل في ظهور بعض الدعوات والمطالبات في مخالفة أحكام الشريعة الثابتة ومحاولة إزالتها أو تغييرها بحجج أنها ليست في صالح المرأة. ومن أمثله ذلك عدم الإيمان بوجوب الحجاب. ومن مطالبة بإعادة تفسير آيات الحجاب الواردة في القرآن والسنة، طلب التسوية في ميراث الذكر والأئمّة بدعاوة عدم الإنصاف لحق المرأة، وإلغاء جواز تعدد الزوجات، ومحاربة مشروعية ختان المرأة، طلب حق الطلاق للمرأة، وغيرها من القضايا النسائية التي يتهم فيها دعاة تحرير المرأة بأن الإسلام يعامل المرأة معاملة سيئة.

إن كل ما ذُكر سابقاً من النماذج والأمثلة التي نتجت جراء فكرة تحرير المرأة ليس إلا آثراً من آثار الغز الفكري المتمثل في فكرة تحرير المرأة (Women Liberation)، والمساواة بين الجنسين (Feminism) والتي يستخدمهما أعداء الإسلام من اليهود والنصاري في الدول الغربية لإفساد الدين من خلال إفساد أفكار النساء المسلمات وأخلاقهن.

وتعتبر هاتان الفكرتان من أهمّ الأفكار التي ينادي بها أنصار حركة الإسلام الليبرالي (Islam Liberal)^١ المنحرفة والمتأثرة فكرياً وثقافياً وعقائدياً بالثقافات

^١ وهو حركة دينية منحرفة تضم عدداً من الشباب المسلمين في إندونيسيا المغتربين بحضارة الغرب وثقافته. من أفكار هذه الحركة التسوية بين الديانات كلها أو ما يعرف بمصطلح (pluralism)، والتفريق بين الدين والدنيا أو العلمانية (secularism)، والحرية الدينية (liberalism)، والقدوة الغربية والدعوة إليها (westernization)، وتحرير المرأة (women liberation)، والمساواة بين الجنسين (feminism)، والدعوة إلى إعادة تفسير نصوص القرآن والسنة باستخدام منهج معروف

الغربية غير الإسلامية التي تقصد المجموع على الإسلام من خلال إفساده من الداخل أي من المسلمين أنفسهم. ولم تزل هذه الحركة تنشر عقيدتها وتدعى الناس خاصةً الشباب إلى اتباعها من خلال القيام بالمؤتمرات والكتب والمحلات وغيرها. وللعلم المساعدة المالية من المصادر الغربية التي تتلقاها هذه الحركة واستمرارها راحت أفكارها بين الجهل وضعاف الإيمان من الشباب.

٢. آثار حركة تحرير المرأة السلبية في الفكر الديني النسوبي بإندونيسيا

من خلال العرض السابق، أضحت لنا خطورة حركة التحررية في الحياة الدينية لدى المجتمع الإندونيسي المسلم. وتفادياً للوقوع في فخ دعوة هذه الحركة ومروجيهَا والتأثير بمبادئها وأفكارها المسمومة، فلا بد من السعي إلى صدّ هذه الحركة حتى لا تسع دائرة انتشارها. ومن وسائل الصدّ عنها القيام بالتوعية الإسلامية وتنقيف المجتمع وتزويده بالعلوم الشرعية المبنية على الأدلة الصحيحة وبالرجوع إلى شروحات العلماء المسلمين المؤوثقين بعلمهم.

وما يدعو إلى الشعور بالقلق الشديد لدى المجتمع الإندونيسي في الآونة الأخيرة، أن هناك بعض المثقفين الإندونيسيين الذين تأثروا بأفكار حركة التحررية قبلوا مبادئها، بل وبدأوا ينشرونها ويروجونها وسط المجتمع، الأمر الذي أدى إلى بلبلة فكرية كبيرة في البلاد وانحراف ديني لدى بعض الناس خاصةً الشباب والطلاب.

بعصطلاح (hermeneutics). وقد أصدر مجلس العلماء الإندونيسي فتوى بتحريم هذه الأفكار وإنحراف هذه الحركة (انظر: فتوى المجلس رقم (7/MUNAS VII/MUI/II/2005) حول (pluralism, liberalism and secularism in religion) المقرر في جاكرتا، التاريخ: ٢٢ جمادى الآخرة ١٤٢٦هـ، الموافق لـ ٢٩ يوليو ٢٠٠٥م).

وسوف نتعرض فيما يأتي لذكر بعض المؤسسات الدينية والشخصيات المشهورة التي تعتبر من أعوان الغرب ومؤيدي الفكر الغربي المنحرف والذين هم اليد الطولى لأعداء الإسلام ضد الدين الحنيف. هنا وإن معظم تلك المؤسسات وأغلبية دعاة الفكر الديني المنحرف في إندونيسيا يتلقون الدعم المالي والمعنوي من قبل المؤسسات الخيرية الغربية التي لا تزال تُغدق عليهم بالعطايا المالية وتمويل نشاطاتهم العلمية من كتابة البحوث والرسائل وإقامة الندوات والمؤتمرات وغيرها.

وهم – إن صح التعبير – ليسوا إلا ضحايا الغزو الفكري الذي لا يزال يهجم على كثير من البلاد الإسلامية – خاصة إندونيسيا – لكونها أكبر البلاد في العالم من حيث عدد المسلمين – فلا غرابة أن ينصب تركيزهم عليها لأجل إضعاف المسلمين وصدتهم عن تعاليم الإسلام الحق من خلال دس الأفكار المسمومة في أذهانهم.

وفي مقدمة هذه المؤسسات حركة الإسلام الليبرالي. وقد ذكرنا بعض أفكارها سابقاً. وهذه الحركة أنصارها الذين هم من الشخصيات العلمية المشهورة في إندونيسيا والشباب المثقفون المتأثرون بشقاقة غربية. وفي مقدمة هؤلاء خمسون شخصية بارزة، كما ذكرهم المؤلف بودي هاندريانتو (Budi Handrianto) في كتابه خمسون شخصية بارزة للإسلام الليبرالي الإندونيسي: رواد العلمانية، والتسوية بين الأديان، والحرية الدينية.¹

ومن بين هؤلاء الأشخاص امرأتان (د. سiti مسدہ مولیا، وفاطمة عثمان)، وهما من رائدات دعوة تحرير المرأة، خاصة الأولى منها. ومن ضمن أعمالهما

¹ Budi Handriantono. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia : Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme*, Jakarta: Al-Kauthar: Hujjah Press, 2007.

المهمة – بالمشاركة مع أنصار الحركة الآخرين – في نشر أفكار هذه الدعوة تأليف المسودة القانونية المعاكسة – بمجموع القانون الإسلامي المعروف باسم (CLD-¹). (Counter Legal Draft – Kompilasi Hukum Islam) KHI أي (KHI)

وقد أدى إصدار هذه المسودة إلى ضجة كبيرة بين المسلمين في إندونيسيا لتضمينها مواد مخالفة للشريعة وأحكام منحرفة عن القانون الإسلامي الإندونيسي المبني على الأدلة الشرعية الصحيحة والمذاهب الفقهية المعترفة. وأما هذه المسودة فإنها مبنية على ستة مبادئ هي أساس الفكر الليبرالي وهي: التعددية أو التسوية بين جميع الديانات (pluralism)، والوطنية (nationalism)، والحقوق الإنسانية (human rights)، والديمقراطية (democracy)، والمصلحة، والمساواة بين الجنسين (feminism).²

ومن المواد القانونية المنحرفة التي تحتوي عليها المسودة ما يأتي:

ما يتعلّق به: أحكام النكاح، منها:

- إن النكاح ليس عبادة، بل هو مندرج تحت باب المعاملات (أي راجع إلى الاتفاق بين الطرفين).
- إن الولي ليس شرطاً في صحة النكاح.
- تسجيل الزواج في المحكمة الدينية ركن من أركان النكاح.

¹ هذه المسودة عبارة عن قانون مكتوب مضاد للقانون الإسلامي المعترف في إندونيسيا وهو المعروف به: "مجموع القانون الإسلامي" أو (KHI) (Kompilasi Hukum Islam). أعدّ هذا القانون في الرابع من شهر أكتوبر ٢٠٠٤ م عدد من أنصار حركة الإسلام الليبرالي بإندونيسيا بهدف تعديل وتحديث بعض المواد المتعلقة بأحكام النكاح، والميراث، والوقف. انظر:

Siti Musda Mulia, *Perempuan dan Hukum: Menuju hukum yang berperspektif kesetaraan dan Keadilan*, Editor: Sulistiawati, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006, p 131.

² Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI. *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: 2004), p 25-29.

- يجوز للمرأة أن تكون من شهود النكاح.
- المرأة البالغ عمرها ١٩ سنة لها أن تزوج نفسها.
- تجب النفقة على كل من الزوج والزوجة.
- إن تعدد الزوجات ممنوع (أي حرام لغيره - في مصطلحهم-).
- تجب العدة على كل من الزوج والزوجة، ومثله وجوب الحداد عليهمما.
- النكاح بين أصحاب الأديان المختلفة جائز طالما يتحقق المدف.

ما يتعلق به الميراث، منها:

- اختلاف في الدين ليس مانعاً من موافع الإرث.
- إن ولد الزنا ينسلب إلى أمه وأبيه إذ عُرف الأب ويرثه.
- إن نصيب الأنثى مثل نصيب الذكر في الإرث.^١

ويظهر من هذه المواد القانونية التي أعدّها أنصار حركة الإسلام الليبرالي أن معظمها - إن لم يكن جميعها - أفكار ومبادئ مخالفة للأحكام الإسلامية المبنية على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة. وقد رفض مجلس العلماء الإندونيسي هذه المسودة ومنع من نشرها بين المسلمين لما فيها من انحرافات دينية مثل تغيير أحكام الإسلام الثابتة والتلاعب بنصوص القرآن. فدعوى رفع مكانة المرأة وإعطاء حقوقها من خلال هذه المواد القانونية غير مسلم بها؛ إذ إنها تتنافى مع الشريعة وأدلتها الثابتة. وعلى هذا فإن كل ما يخالف القرآن أو السنة من حكم أو قانون ينبغي أن لا ينظر إليه ولا يجوز الاحتكام إليه. ففي الإسلام ما يغني عن اللجوء إلى غيره من الأحكام في الشؤون الدينية.

^١ Ibid.

المبحث الثاني: نماذج من سوء معاملة المرأة بسبب سوء الفهم للنصوص

لقد دلت الأدلة من الكتاب والسنّة على أن الإسلام كرم المرأة وعظم شأنها. ورفع مكانتها من خلال إعطائها حقوقها الدينية والاجتماعية، والمالية كاملة. فلها كل ما للرجال من حقوق إنسانية، لأنهما فرعان من شجرة واحدة، وأخوان ولدهما أب واحد وأم واحدة هي حواء، فهما متساويان في أصل النشأة والخلقة، ومتتساويان في الخصائص الإنسانية العامة، ومتتساويان في التكاليف والمسؤولية، وفي الحدود والعقوبات الشرعية، ومتتساويان في أهلية التصرف في العقود المالية، ومتتساويان في الجزاء والمصير، كما بين ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَنِّي لَا أُضِيقُ عَمَلَ عَنِيلٍ بِنَكُمْ إِنْ ذَكَرْتُ أَوْ أَنْثَى بَعْضَكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (آل عمران: ١٩٥)، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الْأَقْرَبَاتِ إِنْ ذَكَرْتُ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُؤْتِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَفِيرًا﴾ (النساء: ١٢٤). وفي مساواة المرأة للرجال في التكليف والتدین والعبادة، يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُنْتَهَى وَالصَّدِيقَاتِ وَالصَّدِيقَاتِ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَيْشِعَاتِ وَالْمُنْتَصِدِقَاتِ وَالْمُنْصَدِقَاتِ وَالصَّابِرَاتِ وَالْحَقِيقَاتِ قُرْوَجَهُمْ وَالْحَدِيقَاتِ وَالذَّكَرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّكَرَاتِ أَعَدَ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَجَرَأً عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٥). وفي التكاليف الدينية والاجتماعية الأساسية يسوى القرآن بين الجنسين. فقد جعل الرجل والمرأة شريكين في تحمل أعظم المسؤوليات في الحياة الإسلامية وهي مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال تعالى: ﴿وَالْمُتَّقِمُونَ وَالْمُتَّقِمَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيَنْذُرُونَ الزَّكَوةَ وَيُطْبِعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَأُولَئِكَ سَيِّدُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبه: ٧١).

هكذا نظرت الشريعة الإسلامية إلى المرأة. ثم تغيرت الأحوال، وانكسر بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بأحوال المرأة تحت وطأة التقاليد والأعراف والعادات؛ إذ إن أعرافاً جاهلية في بعض المجتمعات الإسلامية حلت محل نظام الإسلام وحكمه في دائرة المرأة. وما زاد الطين بلة أن بعضهم يحاولون أن ينسبوا كثيراً من تلك التقاليد إلى الدين، ليضفوا عليها حجة شرعية وليسبقوها نفوذها على نفوس الناس. فأصدرت نتيجة ذلك الفتوى التي تتصف بالتشدد على المرأة التي وقعت ضحية من جراء سوء المعاملات التي لم يأذن بها الشرع.

وفيما يأتي ذكر بعض الأمثلة لهذه المعاملات بتجاه المرأة والفتاوی الدينية التي تتسم بالتشدد عليها بسبب سوء الفهم للنصوص أو تقليداً للعادات والأعراف التي ليست من الإسلام في شيء. وسيكون التعرض لبعض هذه النماذج فيما يتعلق بكلٍّ من المرأة الجاوية (الإندونيسية) خاصة، والمسلمات في البلاد الإسلامية الأخرى عامة بشكل مختصر إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: النظرة الدونية للمرأة

ومن صورها أن المرأة الجاوية – كما هو معتقد عند الشعب الجاوي – لا تصلح أن تشارك الرجال في مجالات الحياة؛ إذ لا يخرج مكانها عن ثلاثة مواضع هي المطبخ والبئر والسرير. وصنعوا في ذلك ألقاباً ومصطلحات تتضرر منها المرأة لأنها تصفها بأنها أقل شأناً ومكانة من الرجل. فمن هذه الألقاب والمصطلحات: (kanca wingking) أي صاحبة للخدمة فقط، و(Sumur Dapur Kasur) أي البئر والمطبخ والسرير، و(Swarga nunut, neraka katut) أي أن المرأة تبع زوجها رغم أنها إلى خير (الجنة) أو شر (النار).

فك كل هذه الألقاب والمصطلحات تتنافي مع ما جاء به الإسلام وتخالف تعاليمه في معاملة النساء. ذلك لأنها تدل على التفريق بين الجنسين الذي فيه

جور واعتداء على المرأة وحقوقها. وقد جاء الإسلام وألغى كل المعتقدات والمعاملات السيئة ضد المرأة والتي خلقتها التقاليد غير الإسلامية. فالمرأة في نظر الشرع كائن إنساني قائم بذاته، وهي موضع للتوكيل وموجه إليها الخطاب مباشرة شأنها في ذلك شأن الرجل.

أما عن نظرة بعض الناس الذين يتهمنون بأن الإسلام ينتقص من شأن المرأة وينظر إليها نظرة دونية بناءً على حديث: "ناقصات عقل ودين" الذي يفهمونه فهماً معوجاً، فإن الإسلام في ذلك بعيدٌ كل البعد. وقد بين العلماء^١ وشرحوا معنى هذا الحديث ما ندفع به شبّهات أعداء الإسلام الذين يريدون الم垢وم على الشريعة الإسلامية وضعاف المسلمين المغتربين والمتّأثرين بالحضارة الغربية والذين يُسيئون العذر والفهم لتعاليم الإسلام.

والمتأمل لمعنى الحديث ما نصه: "..مَا رأيْتُ مِنْ نَاقصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبُرُّ الرَّجُلَ الْحَازِمَ مِنْ إِحْدَائِكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِينَنَا وَعَقْلَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نَصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانٍ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تَعْلَمْ وَلَمْ تَتَصَمَّ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا"^٢، يجد أن النبي ﷺ لم يذكر هذا الوصف (أي نقصان الدين والعقل)

^١ منهم الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث، حيث قال: "وَأَمَّا وَصْفُهُ بِنِسَاءٍ بِنُقْصَانِ الدِّينِ لِتُرْكِيهِنَّ الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ فَقَدْ يُسْتَشْكِلُ مَعْنَاهُ وَلَيْسَ بِمُشْكِلٍ.." (انظر: شرح النووي لـ صحيح البخاري، ج ١، ص ١٧٦)؛ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، وقد قال: "... وَلَيْسَ الْمُقْصُودُ بِذِكْرِ النُّقْصَنِ فِي النِّسَاءِ لَوْمَهُ عَلَى ذَلِكَ ؟ لَأَنَّهُ مِنْ أَصْلِ الْمُخْلَقَةِ، لَكِنَّ التَّبْيَهَ عَلَى ذَلِكَ تَحْذِيرًا مِنِ الْإِفْتَنَانِ بِهِنَّ، وَلِهُدَى رَبِّ الْعَذَابِ عَلَى مَا ذَكَرَ مِنْ الْكُفَّارَ وَغَيْرِهِ لَا عَلَى النُّقْصَنِ.." (انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٤٧٦)، والأئمة الآخرون، كما تحدث العلماء المعاصرون في شرح هذا الحديث ورددوا على الشبهات التي تثار حوله.

^٢ رواه البخاري في صحيحه، باب ترك الحائض الصوم (٢٩٣)، ج ٢، ص ٣.

للتحقيق أو التقليل من قدر المرأة و شأنها، ولم يلمهُ على ذلك لأنَّه من أصل الخلقَة. وقد ذكر عليه الصلاة والسلام العلة من نقصان العقل وهي شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل. ونقصان الدين لم يكن نقصان أجر وثواب، إنما هو نقصان فعل وأداء، فقد منعها الله سبحانه وتعالى من إقامة الصلاة والصيام وهي حائض أو نفساء، فهو أمر الشارع لا دخل للمرأة فيه. لذا كان هذا النقص في التكليف؛ أما الثواب والأجر فمثلها مثل الرجل سواء بسواء.

وعلى ذلك لا يصح الاستدلال بالحديث عن التقليل من شأن المرأة أو التحقيق من قدرها أو الحطَّ من دورها في الحياة، ومنْ فهم غير ذلك فقد فهم فهماً خطأناً. فكم من امرأة هي أفضل عند الله من كثير من الرجال، وهذه أمهات المؤمنين زوجات رسول الله ﷺ، فقد رياهن الله سبحانه وتعالى على مائدة القرآن الكريم، وكذلك الصحابيات الجليلات وغيرهن من النساء اللائي ذكرت صفحات التاريخ فضلهن وعظم شأنهن.

ومن نماذج هذه النظرة –أي النظرة الدونية– أيضًا ما يوجد في بعض المجتمعات الإسلامية من سوء المعاملات تجاه المطلقة والأرملة حيث يُنظر إليها كما يُنظر إلى المتاع المستعمل الذي تقل قيمة عن المتاع الجديد. هذا وقد جرت بعض التقاليد بتغيير الأرملة إذا تزوجت، وتحميد الأم المترملة إذا لم تتزوج بعد وفاة زوجها، حرصاً منها على أولادها من زوجها المتوفى، لذا فزواج الأرملة يثير في بعض المجتمعات الإسلامية العديد من علامات الدهشة، وبشكل أقل في حالة الأرملة التي ليست لديها أولاد.^١

^١ مروان إبراهيم القيس، المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط١، ١٩٩١)، ص ١٧٦.

وفي المجتمعات الإسلامية في بلاد الإسلام —ولم يسلم منها المجتمع الملايوi— أن من عادة الناس أنهم ينظرون إليها نظرة فيها ريبة، وفي كثير من الأحيان سيئة بحيث إنهم يتبرونها امرأة تريد أن تبحث عن رجال، فتنترين من أجل جذب أنظارهم إليها. ونتيجة لذلك تتجنب النساء من التعامل معها خوفاً أو ظناً منها أنها ستراود أزواجهن.

ومما لا يخفى أن مثل هذه المعاملات يخالف الشرع وما فعله الرسول ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم، فقد تزوج عليه الصلة والسلام من الأرامل، إلا عائشة رضي الله عنها، وتزوج الصحابة من المطلقات دون شعور بالخرج، وهم الأسوة الحسنة في هذا الأمر.

هذا، وقد أباح الشرع الزواج من الأرملة فور انتهاء العدة، ومدتها أربعة أشهر وعشراً لغير الحامل، ووضع الحمل للحامل. فقد قال الله تعالى بياناً لذلك في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَقَّنُ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاحًا يَرِيقُنَّ بِإِنْفِسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا إِذَا بَلَغْنَ أَجَهَنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ إِلَّا مَعْرُوفٌ وَاللَّهُ يُعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٤]. ولا مانع شرعاً في زواج المطلقات فور انتهاء العدة وهي ثلاثة قروء لغير الحامل، ووضع الحمل بالنسبة للحامل كما قال تعالى: ﴿وَالْمُطْلَقَاتُ يَرِيقُنَّ بِإِنْفِسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُونٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وفي آية أخرى ﴿وَأُولَئِكُمُ الْأَحْمَالُ أَجَهَنَّ أَنْ يَضَعَنَ حَلَمَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وأما في السنة النبوية فمن الأدلة ما روي عن فاطمة بنت قيس أن أبي عمرو بن حفص طلقها البتة..، قال: فلما حللت ذكرت للنبي ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله ﷺ أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسماء بن زيد، قال: فكرهته ثم قال انكحي أسماء فنكحته فجعل الله فيه خيراً واغتبطت^١.

^١ رواه مسلم في صحيحه (٢٧٠٩)، ج ٧، ص ٤٤٧.

ومن نماذج النظرة الدونية للمرأة أيضاً ما اعتقد به بعض الناس في أن المرأة أسيرة للرجل وجعلوها عبدةً ورقيناً استناداً إلى قول وارد في كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالى. وقد ذكر الغزالى حدثاً قال فيه النبي ﷺ: "النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كريمه".^١ وقد ذكر العلماء درجة هذا الحديث وقالوا بأنه موقوف وسنه ضعيف. قال الإمام البيهقي: "روي مرفوعاً، والموقوف أصح"، فالحديث موقوف على عائشة وأسماء رضي الله عنها.^٢ وعلى هذا فلا يجوز الاعتقاد بأنه حديث نبوي قال به الرسول ﷺ، وهذا فضلاً عن أن معناه يخالف ما ورد في الأدلة الكثيرة في تكريم المرأة ورفع درجتها، فكيف يجوز أن يقال بأنها عبدة أو رقيق بسبب النكاح.

وعلى هذا يتجلّى بعد بعض التقاليد والعادات في المعاملات نحو المرأة عن تعاليم الإسلام الذي رفع مكانتها وأنصف في حقها، وصان كرامتها، وأن كلَّ ما يخالف ما جاء به الإسلام من تقاليد وعادات الناس فلا عبرة لها ولا ينبغي اللجوء إليها، إذ الاحتكام إلى الشرع خير من الاحتكام إلى التقاليد والأعراف الجافية والمنحرفة. ولا بد من الحذر والتأكد من صحة الروايات قبل الحكم على مسألة من مسائل المسلمين. فلا يجوز الاستناد إلى الأحاديث الضعيفة للدلالة على حكم من أحكام الدين. هذا لأجل أن نصون الشريعة من التهم والشبهات التي قد تثار بسبب الجهل بالأدلة الشرعية.

^١ أبو حامد محمد الطوسي الغزالى، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١٠م)، ج ١، ص ٣٩٤. وقد ذكره البيهقي في السنن الكبرى عن أسماء بنت أبي بكر (البيهقي، السنن الكبرى، ج ٧، ص ٨٢).

^٢ المصدر السابق.

المطلب الثاني: حرمان المرأة من حقوقها في الميراث

لا يوجد أي نظام كرم المرأة وأعطتها حقوقها كاملةً كنظام أحكام شريعة الإسلام. فقد كانت المرأة في الجاهلية تورث كما يورث المتاع والأموال. وكان من مظاهر هذا الميراث أن الرجل إذا مات وكان له زوجة وأولاد من زوجة أخرى، فإن أحدهم كان يرث امرأة أبيه، وله حق التحكم فيها إن شاء تزوجها وإن شاء زوجها لغيره وأخذ مهرها، ولم يكن العرب في الجاهلية يورثون النساء، وإنما كان الميراث خاصاً بالذكر.

فجاء الإسلام وألغى كل العادات والتقاليد التي كانت تظلم المرأة وتعتدى عليها، فأعطتها حق التملك، وأهلية التصرف في مالها، وأعطتها حق الميراث بوصفها بنتاً أو أمّاً أو زوجةً أو أختاً وغير ذلك من صلة القرابة، فقال تعالى ﴿لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالآقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالآقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ إِنَّهُ أَكْرَبُ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ (النساء: ٧)، وفي آيات أخرى عن أنصبة ميراثها كما ورد في سورة النساء آية ١١ و ١٢ و ١٧٦.

لما كان المال بالنسبة للإنسان هو عصب الحياة على مر الأزمان، فقد تولى الله سبحانه وتعالى بنفسه قسمة الإرث في محكم التنزيل، ولم يترك ذلك الأمر إلى نبي مرسل ولا ملك مقرب، ولم يفوضه إلى أحد من خلقه؛ لعلمه سبحانه وتعالى ما للمال في نفوس خلقه من مطامع، وكم هي نفوسهم مرضى عند قسمة الأموال، فتولى سبحانه بنفسه ذلك وبين ما لكل وارث من نصيب مقدر في القرآن الكريم – كما في سورة النساء – وأما في السنة النبوية، فقد حث النبي ﷺ على تعلم علم الفرائض بقوله: "تعلموا الفرائض وعلموها فإنه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شيء ينزع من أمي" ^١، وفيه

^١ رواه ابن ماجه في سنته، باب الحث على تعلم الفرائض (٢٧١٠)، ج ٨، ص ١٩٦.

دلالة على أهمية هذا العلم والترغيب في تعلم الفرائض وقد اعتبره نصف العلم لأنه يتعلق بالموت الذي هو إحدى حالات الإنسان، وهذا يدل أيضاً على أهمية هذا العلم ومكانته بين العلوم الإسلامية الأخرى.

ومن هذا المنطلق فإن اللجوء إلى الاحكام إلى أحكام الفرائض في قسمة الأموال أمر ينبغي أن يهتم به كل مسلم وأن يلتزم به طاعةً لله تعالى واتباعاً لنبيه ﷺ. لذا فإن كل ما يخالف هذه الأحكام من عادات وأعراف الناس في مسألة الميراث منهيٌ عنه ويجب تصحيحه.

ومن نماذج الانحراف في حكم الإرث للمرأة:

أولاً: عدم توريث الأرملة وإخراجها من بين سائر الورثة بحججة أنها شخص آخر بعد وفاة الزوج وإن كان لها حق في نصف مال زوجها – كما ورد في حكم الإرث وفق العادة الجاوية التي اتخذتها الدولة قبل فترة الاستقلال (عام ١٩٣٩م) قانوناً مطابقاً بين الناس.^١ وهذا بلا شك يخالف ما جاء به الإسلام حيث أعطى المرأة المتوفى عنها زوجها (الأرملة) حقها في الميراث وهو أن لها الربع مع عدم وجود الأولاد، ولها الثمن في حالة وجودهم، كما قال تعالى ﴿وَلَهُمْ أَرْبُعٌ مِّنَ مَا تَرَكَتْهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الْثُلُثُ مِمَّا تَرَكَتْهُ﴾ (النساء: ١٢).

ثانياً: عدم إعطاء حق المرأة وفق الشريعة الإسلامية في أحكام الفرائض لعدم الاحتكام إليها وللرجوع إلى القرار الشخصي بين الورثة. فتضرر المرأة في هذه الحالة حيث تعطى غير القسمة الصحيحة المفروضة لها أي بقدر أقل من قدر الرجال من أقرباء الأب المتوفى وإن كان المفروض لها أن تأخذ حقها أكثر، لأن

^١ Nurahayu Ningsih. *Pelaksanaan Pewarisan Menurut Hukum Adat Jawa Pada Masyarakat Sebelum Pewaris Meninggal Dunia*, Semarang: Universitas Diponegoro, MA Thesis, 2008, p 24.

تكون هي الوحيدة، أي في حالة عدم وجود البنين معها، فنصيبه في هذه الحالة النصف، كقوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا الْيُصْفُ﴾ (النساء: ١١).

وقد يحصل هذا عادةً بسبب الاحتكام إلى نظام الأسبقية. وفي هذا خالفة صريحة للأحكام الشرعية؛ إذ إن لكل واحد حقه في الميراث بنصيب مقدر من عند الله تعالى. ولا يعترض الإسلام بنظام الأسبقية أو لغير السن أو غير ذلك في أحكام الميراث.

ثالثاً: منع البنت أو المرأة من حقها في الميراث بناءً على أن الزوج هو غريب عن الأسرة، وهو الذي سيستفيد من الميراث وليس المرأة. وأن المرأة مكفية النفقه وال حاجات في دار أبيها أو دار زوجها. ولم يزل هذا ممارساً في بعض المجتمعات الإسلامية اتباعاً للعادات والتقاليد التي تتنافى مع الإسلام وتخالف أحكامها. وهذا أيضاً مخالفة صريحة نهى عنها الشرع. والحقيقة أن حق الميراث للمرأة ليس مرتبطاً بحاجة، ولو كان الأمر كذلك لوجب الشارع حق الإرث عن كل وارث يمتلك الثروات وتقلب في أعطاف العييم.^١

المطلب الثالث: منع المرأة من إتيان المسجد لصلاة الجمعة

من صور المعاملات المتشددة على المرأة وسوء الفهم لنصوص السنة النبوية منعها من ارتياح المساجد؛ حيث يلزم عليها البقاء في البيت وتحبس عن الخروج إلى المساجد لصلاة الجمعة. وسبب هذا الاعتقاد يرجع إلى اتباع تقاليد مبالغة في التزمت لم يأدّن بما في الشرع وإلى الغلو في استعمال قاعدة سد الذريع^٢، أي لأجل سد ذريعة الوقوع في

^١ محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م)، ص ١٩٩.

^٢ ومعنى سد الذريعة: "جسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها إذا كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى مفسدة وإن لم يقصد بما المفسدة". قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: والذريعة: ما كانت وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل حرام - ولو

الفتنة التي تحت من خروج المرأة من البيت تُمنع المرأة من إتيان المسجد منعاً باتاً. وهذا بلا شك يخالف قول النبي ﷺ: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله".^١ وفي الحديث دليل على جواز المرأة إتيان المساجد لصلاة الجمعة وإن كان الأفضل لها أن تصلي في بيتها. يقول ابن حزم في ذلك: "... وأما النساء فلا خلاف في أن شهودهن الجمعة ليس فرضاً"، وإذا استاذنت المرأة زوجها في الخروج إلى المسجد متزمه بالشروط المعتبرة فإنه يأذن لها لقوله ﷺ: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"، ولقوله ﷺ: "... لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتن خير لهن".^٢

وهناك أحاديث دلت على أفضلية صلاة المرأة في بيتها، منها: قوله ﷺ: "خير مساجد النساء قعر بيونحن"^٣، وفي حديث آخر: "صلاتكن في بيوتكن أفضل من صلاتكن في حجركن وصلاتكن في حجركن أفضل من صلاتكن في دوركن، صلاتكن في دوركن أفضل من صلاتكن في مسجد الجمعة".^٤ قال صاحب كتاب عون المعبود: "ووجه كون صلاتهن في البيوت أفضل للأمن من الفتنة، ويتأكد ذلك بعد وجود ما أحدث النساء من التبرج والربوة".^٥ وجملة القول أنه يباح حضور النساء للمساجد بالشروط وبيوتن خير لهن.

تجزدت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة - وهذا قيل: الذريعة : الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم. انظر: شيخ الإسلام بن تيمية، *الفتاوی الكبرى* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨ھ)، ج٦، ص١٧٢.

^١ سبق تخربيجه.

^٢ سبق تخربيجه.

^٣ رواه أحمد في: مسنده (٢٥٣٣١)، ج٥٣، ص٤٩٣.

^٤ رواه البيهقي في: *السنن الكبرى*، ج٢، ص١٣٣.

^٥ العظيم آبادي، عون المعبود، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، ج٢، ص٩٠.

ومع هذا، فقد ذكر العلماء الشروط والواجبات التي ينبغي للمرأة أن تراعيها لجوازها إتيان المساجد، منها:

١. ألا تكون متطية لقوله ﷺ: "إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً". ويلحق بالطيب ما في معناه من الحركات لداعي الشهوة كحسن الملبس والتحلي الذي يظهر أثره.^١
٢. أن تعض بصرها، لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضِضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبَدِّلْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا أَظَاهَرُ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١).
٣. أن تكون متحجبة الحجاب الشرعي، بحيث لا يكون الحجاب زينة في نفسه، ولا شفافاً ولا ضيقاً يصف البدن ولا مشابحاً للباس الرجال ولباس الكافرات.
٤. أن لا ترفع صوتها في الصلاة، لا في القراءة ولا في التأمين ولا في تنبية الإمام إذا نسي بل تكتفي في الأخير بالتصفيق لقوله ﷺ: "التسبيح للرجال والتصفيق للنساء".^٢
٥. أن تصرف قبل الرجال، لثلا تحصل لهن مزاحمة من الرجال في الطرق أو على أبواب المسجد. وقد ورد عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان إذا سلم يمكث في مكانه يسيراً، قال ابن شهاب: "فربى والله أعلم لكي ينفذ من ينصرف من النساء قبل أن يدركهن الرجال".^٣ ولقوله ﷺ: "لو تركنا هذا الباب للنساء".^٤ وقد بوَّب عليه أبو داود (باب في اعتزال النساء في المساجد عن الرجال). وفيه دليل أن النساء لا يختلطن في المساجد مع الرجال.^٥

^١ المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٨.

^٢ رواه البخاري في صحيحه، باب التصفيق للنساء (١١٢٨)، ج ٤، ص ٤٠٠، ومسلم في صحيحه، باب تسبيح الرجل وتصفيق المرأة (٦٤١)، ج ٢، ص ٤٠٧.

^٣ رواه البخاري في صحيحه، باب مكث الإمام في مصلاه بعد السلام (٨٠٣)، ج ٣، ص ٣٥٤.

^٤ العظيم آبادي، عون المعبد، باب اعتزال النساء في المساجد عن الرجال، ج ٢، ص ٥٢.

^٥ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩٤.

وإذا تقرر هذا فإن منع المرأة من إتيان المسجد لشهود صلاة الجمعة لا دليل عليه وأنه خلاف للأدلة الورادة في ذلك. فإن الشرع أباح للمرأة أن تخرج من بيتها لقضاء حوائجها مع مراعاة الضوابط الشرعية، فجواز خروجها لشهود الجمعة إذا أمنت الفتنة مع الالتزام بالشروط الشرعية من باب أولى.

المطلب الرابع: تحريم إلقاء السلام على المرأة

ومن صور التشدد على المرأة كذلك أن بعضهم يحرّمون إلقاء السلام عليها بل ويعنون الرد عليهم أيضاً. إن مثل هذا التعامل يخشى أنه يفتح باباً يدخل فيه أعداء الإسلام للطعن على الدين من خلال التهمة بأن الإسلام يعامل المرأة معالة شديدة وغير منصفة؛ إذ لا يباح السلام عليها أو الرد على سلامها. إن الأمر في حقيقتها ليس كما يزعمون بأن المتن مطلق وبدون قيد ولا شرط. ولأجل بيان حكم هذه المسألة نورد فيما يأتي الأدلة الشرعية وأقوال العلماء فيه.

الفرع الأول: مشروعية إفشاء السلام

وقد أمر الله تعالى بإفشاء السلام، وأوجب الرد على من سلم، وجعل السلام من الأمور التي تشيع الحبة بين المؤمنين. قال الله تعالى ﴿وَإِذَا حِيَّتُمْ بِشَجَّافَتُمْ فَحَيُوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٨٦)، ولقوله ﷺ: ".. لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَبُّوا، أَوْ لَا أَدْكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابِبُتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ".¹ قال ابن العربي: "..أن من فوائد إفشاء السلام حصول الحبة بين المسلمين، وكان ذلك لما فيه من ائتلاف الكلمة لنعم المصلحة بوقوع المعاونة على إقامة شرائع الدين، وإخزاء الكافرين،

¹ رواه مسلم في صحيحه، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون (٨١)، ج ١، ص ١٨٠.

وهي كلمة إذا سمعت أخلصت القلب الوعي لها عن النفور إلى الإقبال على قائلها..^١

فالأمر بإفشاء السلام عامًّ يشمل جميع المؤمنين، يشمل الرجل مع الرجل والمرأة مع المرأة، والرجل مع مخارمه من النساء. فكل واحد من هؤلاء مأمور بابداء السلام، ويجب على الآخر الرد.

الفرع الثاني: حكم إلقاء السلام على المرأة الأجنبية

في سلام الرجل على المرأة الأجنبية حكم خاص في ابتداء السلام ورده نظراً لما

قد يترب على ذلك من الفتنة في بعض الأحيان. وفيما يأتي ذكر حكم ذلك مختصرًا:

- إنه لا بأس أن يسلم الرجل من غير مصافحة على المرأة الأجنبية عنه إذا كانت عجوزاً لاتقاء الافتتان بها، كما ذهب إليه جملة من الأئمة الأربع.

- يجوز إلقاء السلام على النساء إذا كُنَّ جماعاً، أو إذا كان الرجال جماعاً كثيراً يجوز لهم السلام على المرأة الواحدة إذ لم يخفْ عليه ولا عليهن ولا عليها أو عليهم فتنة، لفعله عليه أنه لما قدم المدينة جمع نساء الأنصار في بيت، ثم أرسَل إليهن عمر بن الخطاب، فقام على الباب فسلَّمَ عليهن، فرددن السلام.^٢ في رواية أخرى عن أسماء ابنة يزيد قالت: مر علينا النبي عليه في نسوة فسلَّمَ علينا.^٣

وفي الجملة أن العلماء ذهبوا إلى أن حكم إلقاء السلام على المرأة الأجنبية جائزٌ من غير تفريق بين الشابة وغيرها بشرط أمن الفتنة بين الجنسين. كما ذهب الجمهور أيضاً إلى جواز التسليم على العجائز دون الشابات لخوف الفتنة بحق

^١ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٧، ص ٤٥٧.

^٢ رواه أحمد في مسنده (١٩٨٦٧)، ج ٤٢، ص ٣٠٠.

^٣ رواه أبو داود في سنته، باب في السلام على النساء (٤٥٢٨)، ج ١٣، ص ٤٢٤.

الشابات وانعدامها في العجائز. قال ابن بطال عن المنهب قال: سلام الرجال على النساء والنساء على الرجال جائز إذا أمنت الفتنة.^١

وإذا تقرر هذا، فإن منع السلام على المرأة مطلقاً أو بمحجة استعمال قاعدة سد الذرائع الذي فيه نوع من الغلو أمرٌ مخالف لتعاليم الشريعة. فلا ينبغي تعليم الحكم في منع السلام على كل الأحوال حتى مع انتفاء الفتنة. وقد بين العلماء في ذلك بياناً شافياً ما خلاصته أن إلقاء السلام لا يأس به إلا إذا أدى إلى الفتنة. أما إذا أدى ذلك إلى حصول الفتنة ففي هذه الحالة يُلْجأ إلى استعمال قاعدة فقهية (دفع المفاسد مقدماً على جلب المصالح)^٢، فلا يجوز حينئذ السلام ويكون حرماً، ويجب تركه للابتعاد عن المعصية. قال ابن حجر: "ولم يجوز بحوزة أن يكون عند أمن الفتنة"، ونقل عن الحليمي قوله: "كان النبي صلى الله عليه وسلم ينصح للعصمة مأموناً من الفتنة، فمن وثق من نفسه بالسلامة فليسلم، وإن فالصلمة أسلم".^٣

المطلب الخامس: منع النظر إلى المخطوبة

وصورة أخرى من صور التشدد في المعاملة ضد المرأة أن بعض الأسر المسلمة تمنع خاطب ابنتهمن رؤيتها أو حتى الحديث إليها في حين يسمحوا لها بالخروج للدراسة في المدارس والجامعات بل والسفر للخارج لدرجة أن كل الرجال يرونها ويحدثونها. فكيف يكون هذا جائزاً منهم بينما لا يجوز لمن يريد الزواج منها زواجاً شرعاً فلا يراها إلا ليلة الدخلة.

وفي هذا مخالفة صريحة للإرشادات النبوية من خلال الأحاديث الصحيحة التي بيّنت جواز النظر إلى المخطوبة. وقد قال عليه السلام: "إذا خطب أحدكم المرأة

^١ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٧، ص ٤٥٧.

^٢ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (القاهرة: مكتبة الدعوة، ١٣٧٥ھ)، ص ٢٠٨.

^٣ المصدر السابق.

فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل".^١ وفي حديث آخر: "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"^٢ أي أن هذا النظر أحرى أدعى لدوم المحبة والألفة.

وتتمة للفائدة، نورد هنا آداب النظر إلى المخطوبة كما دلت عليها الأحاديث:

(١) إنه لا يجوز أن ينظر الخاطب إلا إلى الوجه والكفين بعد أن يعزم على الزواج منها مع وجود حرم.

(٢) ويجوز تكرار النظر إذا دعت الحاجة حتى تنطبع الصورة الحسية في الذهن مع وجود حرم.

(٣) يجوز أن تحدثه ويجوز أن يحدثها في جلسة الخطوبة والنظر.

(٤) إنه لا يجوز مصافحة المخطوبة بحال لكونها أجنبية قبل إجراء العقد، والأجنبية يحرم مصافحتها لما روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "ما مست يد رسول الله يد امرأة قط".^٣

(٥) ولا يجوز أن يجتمعوا إلا بوجود أحد محارم المخطوبة، لأن الإسلام يحرم الخلوة بالأجنبية لما روى الشیخان عنه، لقوله عليه السلام: "لا يخلونَ رجل بامرأة إلا مع ذي حرم"^٤، وفي رواية أخرى: "لا يخلونَ رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان".^٥ وإذا تقرر هذا، فلا يلْجأ إلى التقاليد والعادات التي تغلو وتتشدد في أمر الزواج فتمنع الخاطب من النظر إلى المخطوبة. وقد أباح الشرع ذلك بالأدلة السابقة. هذا إذا رواعت الآداب التي ذكرناها سابقاً؛ أما ما اعتاده بعض الناس في

^١ سبق تخربيجه.

^٢ رواه الترمذى في سننه، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة (١٠٠٧)، ج ٤، ص ٢٦٥.

^٣ رواه البخاري في صحيحه (٤٨٧٩)، ج ١٦، ص ٣٣٩.

^٤ سبق تخربيجه.

^٥ سبق تخربيجه.

المخطبة من لمس المخطوبة لأجل إلباسها الحاتم أو الخلوة بها والسفر معها والذهاب والإياب، فكل هذا من سعوم التقاليد الغربية السيئة التي غزت بلاد المسلمين.

خلاصة

وفي ختام هذا الفصل، تخللت بعض النقاط المهمة عن المرأة الجاوية المسلمة في مواجهة المعاملات الدينية والاجتماعية بتجاههن، وبيان وجهة النظر الإسلامية حولها. وفيما يأتي ذكر أهم هذه النقاط:

- إن الدعوات التي نادت بما حركة تحرير المرأة إنما هي دعوات للانحلال والتبسيب الاجتماعي والخلقي. فهي دعوة النساء إلى نبذ الحجاب الشرعي الساتر لها، الحافظ لعفتها وكرامتها، مما سبب الإضرار بالبيت والأسرة والمجتمع.
- إن من أفكار حركة التحرر التي وجدت صداقها في بعض البلدان الإسلامية أمثال إندونيسيا: منع تعدد الزوجات، والتسوية في الميراث بين الذكر والأئم. وعلى هذا، فإن إصدار مجموع القوانين الإسلامية المعروفة باسم مسودة القانون المعارض لمجموع القوانين الإسلامية (Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam) من قبل أنصار حركة التحرر بإشراف حركة الإسلام الليبرالي، أمرٌ مخالفٌ للقوانين الإسلامية المعترضة في إندونيسيا، وما ذلك إلا ثمرة من ثمار الغزو الفكري الذي غزا بلاد المسلمين اليوم.
- لا يجوز شرعاً إلصاق المصطلحات التي تحمل النظرة الدونية للمرأة، مثل المصطلحات الجاوية التي تأثرت بالعادات والتقاليد القديمة.
- إن حرمان المرأة من الميراث كما في عادات بعض الجاويين اتباعاً للعادات والتقاليد أمرٌ ينهي عنه الشّرع. وقد أعطى الإسلام المرأة حقوقها كاملة، وأعطّاها نصيبها في الميراث.

- لا يجوز شرعاً منع المرأة من إتیان المسجد للجماعة بناءً على الغلو في تطبيق قاعدة سد الذرائع. وقد أباح لها الإسلام ذلك بشرط أمن الفتنة والتقييد بالضوابط الشرعية لخروج المرأة كما دلت عليه الأحاديث الكثيرة.
- ذهب العلماء إلى جواز إلقاء السلام على المرأة إذا أمنت الفتنة لفعله بِكُلِّهِ. وعند عدم القدرة على الابتعاد عن الواقع في الفتنة، فالأولى تركه.
- إن منع النظر إلى المخطوبة مخالف للشريعة الإسلامية التي أباحت ذلك مع التقييد بالضوابط الشرعية، للأحاديث الورادة في أمر النبي صلى الله بذلك.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، هـ١٤٠٨).

ابن حنبل، أحمد، مسنن الإمام أحمد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، هـ١٩٩١).
ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، د.ط).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الفكر، د.ط).
أبو شقة، عبد الحليم محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت: دار القلم، هـ٢٠٠٢).

البوطي، محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني (بيروت: دار الفكر المعاصر، هـ١٩٩٦).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى (الرياض: مكتبة دار البارز، د.ط، هـ١٤١٤).

الترمذى، محمد بن عيسى السلمى، سنن الترمذى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط).

خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه (القاهرة: مكتبة الدعوة، هـ١٣٧٥).
الزيبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: دار الهدى، هـ١٩٦٦).

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، د.ط، هـ١٣٧٩).

العظيم آبادي، شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، هـ١٤١٥).

الغزالى، أبو حامد محمد الطوسي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١٠م).

القيس، مروان إبراهيم، المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط١، ١٩٩١م).

مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط).

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (الرياض: مكتب الندوة، ط٤، ١٤٢٠هـ).

النسائي، أحمد بن عبد الرحمن، سنن النسائي (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢). النووي، يحيى بن شرف بن مرى، شرح صحيح المسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢م).

ثانياً: الكتب الأجنبية

Blackburn, Susan. *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007).

Handriantono, Budi. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia : Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme* (Jakarta: Al-Kauthar: Hujjah Press, 2007)

Mulia, Siti Musda. *Perempuan dan Hukum: Menuju hukum yang berperspektif kesetaraan dan Keadilan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, , Editor: Sulistiawati, 2006).

Ningsih, Nurahayu. *Pelaksanaan Pewarisan Menurut Hukum Adat Jawa Pada Masyarakat Sebelum Pewaris Meninggal Dunia* (Semarang: Universitas Diponegoro, MA Thesis, 2008).

Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI. *Penbaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: 2004).



الفصل الثالث

نماذج من العادات والتقاليد الجاوية وتقييمها من المنظور الإسلامي.

تمہد

الحمد لله وحده والصلوة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه، وبعد. فيتناول هذا البحث نماذجً من العادات والتقاليد لدى المجتمع الجاوي المسلم ودراستها من وجهة النظر الإسلامية. ويتم من خلال الدراسة إلقاء الضوء على العصور التي مرت بها جزيرة جاوا وتاريخها، وتاريخ دخول الإسلام إليها، وظهور الديانة الجاوية الجديدة التي تشتهر باسم الديانة الامتزاجية وموقف الناس منها. كما يتناول أيضًا بياناً لأهم النماذج من العادات والتقاليد المتعلقة بالعبادات والعقائد والعلاقة الاجتماعية والأخلاقية في المجتمع الجاوي. ويلي ذلك بيان موقف الإسلام من هذه العادات والتقاليد من خلال ذكر وجهة النظر الإسلامية المبنية على الأدلة الشرعية.

المحور الأول: جزيرة جاوا والمجتمع الجاوي

المبحث الأول: نبذة عن جزيرة جاوا - إندونيسيا

جاوا (Java) أو (Jawa) بالإنجليزية هي جزيرة في إندونيسيا، وتعتبر إحدى الجزر الكبيرة في أنحاء المعمورة. مساحتها ۱۳۸,۰۰۰ كيلومتر مربع، وعدد

• معلمين شهيد محمد، دكتوراه من الجامعة الإسلامية العالمية بمالزيا، قسم الفقه وأصول الفقه.

سكانها ١٣٢ مليون نسمة. وتعدّ جاوا - التي بها عاصمة البلاد جاكرتا (Jakarta) - أكثر الجزر اكتظاظاً بالسكان في العالم. ويبلغ مستوى الاكتظاظ ٩٧٩ نسمة في كل كيلومتر مربع.^١

تنقسم جاوا إلى ثلاثة أجزاء هي: جاوا الشرقية عاصمتها سورابايا (Surabaya)، وجاوا الوسطى عاصمتها سمارانج (Semarang)، وجاوا الغربية عاصمتها باندونج (Bandung). وهناك مديتان مشهورتان تقعان في جاوا الوسطى، وهما من أهم المدن التي كانت فيها الحضارة الجاوية القديمة، مدينة جوگجاکرتا (Jogjakarta) ومدينة سوركارتا (Surakarta). وأما مدينة جاكرتا فهي عاصمة إندونيسيا وتقع في الجزء الغربي من الجزيرة.

وأغلبية سكان جزيرة جاوا أناسٌ من قبيلة جاوا، وسوندا (Sunda). وتقطن الأولى الجهة الوسطى والشرقية من الجزيرة؛ بينما تقطن الثانية الجهة الغربية. ولهايين القبيلتين لغتهما الخاصة يتكلم بها أصحابها. وعلى الرغم من هذا، هناك بعض الجاويين الذين يسكنون في الجزء الغربي من الجزيرة، كما أن هناك بعض السوندائيين الذين يسكنون في وسط الجزيرة. وهناك أناسٌ من قبائل أخرى تسكن في جاوا أمثال قبيلة مادورا (Madura) وبالي (Bali) الساكنتين في جزء من جاوا الشرقية، وقبيلة بتاوي (Betawi) الساكنة في جزءٍ من جاوا الغربية وجاكرتا وما حولها.

وبناءً على إحصائيات حديثة من لجنة مركز إحصائيات إندونيسيا لعام ٢٠٠٠م بلغت النسبة المئوية للديانات في إندونيسيا كما يأتي: ٨٨،٢%

^١ بناءً على إحصائيات عام ٢٠٠٨م من قبل لجنة الإحصائيات المركزية بإندونيسيا (BPS). انظر:

http://www.datastatistik-indonesia.com/proyeksi/index.php?option=com_pdd&Itemid=1
في: <http://www.bps.go.id> انظر أيضاً على موقع الإنترنت http://id.wikipedia.org/wiki/Pulau_Jawa

مسلمون، أي حوالي ٢١٠ مليون نسمة، و٥٨٧٪ بروتستانت، ٨١٪ هنودوس، ٨٤٪ بوذيون، ٢٪ من ديانات أخرى. وأما في جزيرة جاوا فإن أغلبية سكانها مسلمون، حيث تبلغ نسبتهم المئوية (٩٣٪)، وحوالي ٢٪ من سكان الجزيرة مسيحيون؛ أما البقية فلهم أديان أخرى كالبودية.^١

وقد بلغ عدد سكان إندونيسيا في عام ٢٠٠٨م – على حسب تقدير لجنة مركز إحصائيات إندونيسيا^٢ – ٢٢٧,٨١٠,١٨٠ نسمة؛ حيث بلغ العدد الإجمالي لسكان جزيرة جاوا نفسها : ١٣١,٧٣٩,٤٥٨، أي أكثر من نصف جميع سكان إندونيسيا.^٣

المبحث الثاني: اللغة الجاوية والسكان الجاويون

يستخدم الجاويون اللغة الجاوية في معاملاتهم اليومية، وهي اللغة الأم لأكثر من ٨٠ مليون إنسان في إندونيسيا وفي غيرها من بلاد أخرى.^٤ لهذه اللغة أدلةً خاصةً الذي يرجع تاريخها إلى زمن قديم وأصبحت تعبرًا للفلسفة، والتقاليد والحضارة الجاوية الغنية. ولذلك تعدّ اللغة الجاوية لغةً مهمة في العالم وهي إحدى اللغات التي لها تأثير كبير في مفردات اللغة الإندونيسية إضافةً إلى لغات أخرى أمثال العربية، والإنجليزية، والهولندية، والفرنسية.

^١ لجنة الإحصائيات المركزية (BPS) عام ٢٠٠٨م جاكرتا. انظر الموقع على الانترنت: <http://www.bps.go.id>

^٢ انظر الموقع الرسمي لهذا المركز: www.datastatistik-indonesia.com. يتضح من هذه الإحصائيات أن أكثر سكان إندونيسيا يقطنون جزيرة جاوا. والتفصيل لهذا العدد الإجمالي كما يأتي: جاوا الغربية: ٤١,١٥٣,٢٨٣ نسمة، وجاكرتا: ٨,٨٧٣,٥١٥ نسمة وباندونgan: ٣,٣٧٥,٩٤٩ نسمة، وجاوا الوسطى: ٣٢,٢٣٥,٧٦٨ نسمة، وجوكجاكرتا: ١٠,١٠٩,٥٣٢ نسمة، وجاوا الشرقية: ٤١١,٤١١ نسمة (مركز إحصائيات إندونيسيا لعام ٢٠٠٨م).

³ The 2008 World Factbook, United States Central Intelligence Agency, Washington, 2008. (http://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Jawa)

ومن الذين يتكلمون باللغة الجاوية أناسٌ من قبيلة جاوا، وهم الذين يسكنون في الجزء الغربي من الجزيرة (جاوا الغربية) أمثال منطقة بانتن (Banten)، خاصةً منطقة سرانج (Serang) وتنجريانج (Tangerang)، أي المناطق الممتدة القريبة من شواطئ بحر جاوا، أمثال: كراونج (Karawang)، وسوبانج (Subang)، وإندرامابو (Indramayu)، وتشيربون (Cirebon) في جاوا الوسطى، وكذا جميع سكان جاوا الشرقية.

وبالنظر إلى تطور وخصائص اللغة الجاوية، انقسمت هذه اللغة - حسب مراتب الناس في المجتمع الجاوي - إلى ثلاثة أنواع؛ الأول: لغة نغوكو (Ngoko) وهي اللغة المستخدمة بين أنس يعرف بعضهم البعض، والمخاطب الذي هو أصغر من المتكلم، ولمن له مستوى أدبي في المجتمع. والثاني: لغة ماديا (Madya)، وهي أعلى مرتبة وأكثر احتراماً من لغة نغوكو. وأما الثالث فهي لغة كrama (Krama)، ولها نوعان، نوع يستخدم للغريب أو من ليس له معرفة سابقة، أو لغير الأصدقاء، ولمن أكبر من المتكلم، ولمن له مستوى أعلى في المجتمع ولأجل احترام المخاطب. وآخر يسمى بـ كrama Inggil (Krama Inggil) أي العالية، وهو أعلى أنواع اللغات الجاوية، ولا يستخدم إلا نادراً خاصةً في ذكر بعض الأسماء مثل أعضاء الجسم، والأماكن، والتصورات والأحوال والأشياء المستخدمة بجاه أنس محترمين، وكذا للملوك والسلطانين خاصةً في جوكجاكرتا وسوراكرتا.

يتكون المجتمع الجاوي الرئيسي من قرية يقودها رئيس القرية، وتتكون هذه القرية من أحياء صغيرة يرأس كلَّ حيٍ رئيسه الخاصُّ. وفي كلِّ بيتٍ من بيوت الأحياء مخزنٌ للأرز، وحظيرة الماشي، والبئر. ولكلِّ حيٍ مركزٌ اجتماع الناس، ومسجد، وبعض المصليات الصغيرة، ومدرسة، وسوقٌ يكثُر الناس فيه كُلَّ يوم الأحد.

ويقال للحاوي بونج جورو (Wong Jowo) أو تيانج حاوي (Tiyang Jawi) الذي يشكل أكثر سكان إندونيسيا؛ حيث تسكن أغلبية الإندونيسيين في جزيرة جاوا الأمر الذي دفع الحكومة الإندونيسية إلى تطبيق برنامج توزيع سكان جاوا إلى جزر إندونيسية أخرى لأجل تخفيف عدد سكان جاوا. وقد اشتهر هذا البرنامج باسم ترانسميغراشين (Transmigration).

وقد بدأ برنامج التوزيع لسكان جاوا منذ القرن الثامن عشر الميلادي أثناء الاستعمار الهولندي حيث تم نقل بعض الحاويين إلى منطقة ديلي سردانج في سومطرة الشمالية ومنطقة لامفونج. وكذا نقل المستعمر الهولندي في هذا القرن بعض الحاويين إلى سورينام في أمريكا الجنوبية، وإفريقيا الجنوبية، وهاتي في المحيط الهادئ.

ومن الحاويين من هاجروا إلى أرض ملايو (ماليزيا) وحملوا معهم لغتهم وتقاليدَهم. ولذلك توجد بعض المناطق في ماليزيا يسكن فيها الحاويون وتسمى بالقرى الحاوية. ولقد انتشر الحاويون في أنحاء إندونيسيا حتى أصبح العرق الحاوي ظاهراً في كثير من مناطق غير حاوية، أمثل: لامفونج (Lampung) (٦٠٪)، وبنكولو (Bengkulu) (٢٥٪)، وسومطرة الشمالية (يتراوح بين ١٥٪ إلى ٢٥٪). وفي سومطرة الشمالية - خاصةً - يُتداول بين الناس اسمُ فوجاكسوما (Pujakesumia) والذي يراد به الولد الحاوي المولود في سومطرة. وأما وجود الحاويين في مناطق أخرى فهو نتيجةً لبرنامج توزيع السكان إلى خارج جاوا من قبل الحكومة والذي قد بدأ منذ عهد الاستعمار الهولندي كما سبق ذكره.

وبالإضافة إلى انتشار الحاويين في مناطق أخرى داخل إندونيسيا والبلاد المجاورة من جزر الأرخبيل، فقد سكن الحاويون كذلك في بلاد سورينام في أمريكا الجنوبية والتي بلغت نسبتهم المئوية قرابة ١٥٪ من بين جميع السكان، وفي كليدونيا الجديدة، وحتى مناطق أروبا، وهولندا. ويوجد عدد قليل من الحاويين كذلك في منطقة غويانا (فرنسا) وفينيزيولا. والجدير بالذكر أن الحاويين الذين

يسكرون في هذه البلاد لا يزالون يتكلمون باللغة الجاوية إلى هذا اليوم، وإن كان الجيل الجديد منهم بدأوا ينسون اللغة وكثير منهم لا يفهمونها.^١ ويسمى الجاويون الساكنون في شواطئ البحر الجاوي الشمالي بجاوي شاطئي (Jawi Pesisir)، بينما يقال لهؤلاء الذين يقطنون الولايات الشرقية من الجزيرة بجاوي شرقي (Jawi Ujung Timur).

وتشمل الحضارة الجاوية جميع الولايات الجاوية، غير جزء يسير من الولايات في جاوا الغربية التي لها حضارة خاصة بها، وهي حضارة القبيلة السونداوية. وتركتز الحضارة الجاوية في عدة مدن في جاوا، منها: بانيوماس، وجوكجاكرتا، سوراكرتا، وماديون، ومالانج، وكديرى. وتعدّ مدینتنا جوكجاكرتا وسوراكرتا أهم مراكز الحضارة الجاوية، ذلك لأنهما كانتا ضمن مملكة ماتaram (Mataram) الإسلامية التي انهارت في عام ١٨٣٠ م. وسيأتي تفصيل ذلك في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: تاريخ الحضارة الجاوية ودخول الإسلام إلى جزيرة جاوا
إن الكلام حول تاريخ جاوا وحضارتها لا يكون كافياً إلا إذا تم التعرض لمراحل تطور حضارة جاوا عبر التاريخ. وقد كتب علماء التاريخ بإندونيسيا حول تاريخ جاوا وقسموا مراحل حضارتها إلى ثلاثة عصور على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: جاوا في عصر ما قبل الحضارة الهندوسية والبوذية
على الرغم من قلة المصادر التي تتعرض لحضارة جاوا في عصر ما قبل الهندوسية والبوذية؛ إلا أن علماء التاريخ توصلوا إلى أن الحضارة الجاوية في هذا العصر تتميز بأن المجتمع اعتمد في حياته على نظام التقاليد والتدين باللادينية

^١ انظر الموقع على الإنترنت: http://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Jawa. وانظر أيضاً: http://en.wikipedia.org/wiki/Javanese_language

أو الاعتقاد بوجود الآلهة المختلفة (Animism and Dynamism)^١. لقد كانت الحضارة الجاوية مبنية على هذا الأساس حيث تعلق الجاويون بنظام التقليد واحترمواه احتراماً شديداً. ومن حيث الاعتقاد، تميزوا بتقدير أرواح الأجداد والقدماء وتقديسهم الأمر الذي أدى بهم إلى عبادة أرواح الموتى اعتقاداً منهم بأن هذه الأرواح قادرة على حفظ حياة الأحياء.

ولأجل القيام بهذا النوع من العبادة، استخدمو في الطقوس والمراسيم الدينية بعض الوسائل أمثال فوايابخن (Pewayangan) وهو نوع من المسرحية باستخدام الصور الجلدية بأشكال شخصيات مختلفة يقوم بتحريكها شخص خبير في هذا الفن، وجاميلن (Gamelan) وهو نوع من الآلات الموسيقية، بغرض إحضار أرواح الأجداد القدماء التي يعتقد بأنها تحفظ وترعى الأحياء. يسمّي بعض علماء التاريخ هذه الديانة بالديانة السحرية (Magic Religion). واعتتقدوا كذلك بأن هذه الأرواح والقوى الغيبية الأخرى هي الآلهة المعبدة التي تضر الناس وتنفعهم.

المرحلة الثانية: جاوا في عصر الحضارة الهندوسية والبوذية

إنه مما لا شك فيه أن للديانتين الهندوسية والبوذية القادمتين من الهند أثراً كبيراً في الحضارة الجاوية القديمة. وقد انتشرت هاتان الديانات في جاوا وتأثر الناس بما ليس في النظام الحضاري فحسب، بل وشمل النظام الديني أيضاً. فقد أقبل الناس على هذه الديانات وأخذوا التعاليم الهندوسية والبوذية؛ حتى أصبحوا من يطبقونها في معاملات اليومية وعاشوا على طريقتها.

وقد تم خلال هذا العصر نقلُ الحروف الهندية السنسكريتية (Sanskrit) إلى الحروف الجاوية واستخدموها في التقويم الجاوي الخاص المسمى بـ: ساكا (Saka)^٢ لتسجيل

^١ J.W.M Bakker. *Agama Asli Indonesia*, Jogjakarta: Pradnyawidya, 1967, p 1.
^٢ أي saka، وهي سنة جاوية خاصة بالجاويين. ويرجع تاريخ بدايتها إلى وقت تربع الملك آجي ساكا (Adjji Saka) في سلطة الهند. انظر:

الحوادث التاريخية الجاوية. كما تمت أيضاً ترجمة كتب مهابراتا (Mahabharata)، ورامايانا (Ramayana)¹ من اللغة السنسكريتية إلى اللغة الجاوية القديمة.

وما ينبغي ذكره أن تأثر الناس في جدوا بالهندوسية والبوذية سبب في اندماج الديانتين في الحضارة الجاوية وأصبح ديناً واحداً باسم شيووا-بوذا (Siywa-Budha) على الرغم من أن هناك عداوة بين هاتين الديانتين في الهند نفسها. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن المجتمع الجاوي في عصوره القديمة أخذ تعاليم هذه الديانات وأدّمجهما في حضارته الدينية الخاصة به. لذا، تميز المجتمع الجاوي القديم بالاعتقاد المسمى بـ: سينcretism (syncretism) أو الامتزاج والخلط في الأمور الدينية والعقائدية.

إضافةً إلى ذلك، كان المجتمع الجاوي في هذا العصر (الهندوسي-البوذى)، قد تميز بتقديس الملوك واعتقدوا بأنهم تولّدوا من الآلهة. وعليه، فإن الناس كانوا على خصوصيّ تمام للملوك إذا أرادوا أن ينالوا السلامة في الدنيا وما بعد الموت. وقد اندمج الدين في شؤون الملوك الأمر الذي جعل الحضارة الجاوية تعطي أهمية كبيرة للملك، والسلطة، والمملكة. فكان الملك والحياة الملكية قمة الحضارة في تلك العصور.²

Suwardi Endraswara. *Buku Pinter Budaya Jawa, Mutiara Adiluhung Orang Jawa*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 1st ed, 2005, p. 156.

¹ مهابراتا ورامايانا مأخوذهان من لغة سانسكريتية (لغة دينية للهندوسين والبوذين، وهي إحدى اللغات الرسمية في الهند). وما عبارة عن قصص شعرية هندية قديمة، حيث ألف الأولى وباسا (Vyasa)، بينما الثانية مأخوذة من كلمتي Rama و Ayana أي رحلة راما وأنفها والميكي (Valmiki). انظر:

S Nyoman Pendit. *Mahabharata*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.

² Professor Koentjarajakti, *Sejarah Teori Antropologi*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1992, p 116.

³ Ongkokham, *Rakyat dan Negara*, Jakarta: n.d. p 10.

المرحلة الثالثة: جاؤا في عصر الممالك الإسلامية

لقد اتفق علماء التاريخ على أن الإسلام انتشر في إندونيسيا عن طريق تجّار قادمين من بلاد الهند. وللعرب كذلك دورهم المهم في دخول الإسلام إلى جزر الأرخبيل^١ حيث استوطنوا مناطق شاطئ البحر الهندي والتي أصبحت مع مرور الزمان مركزاً لانتشار الإسلام. ومن ثم رحل هؤلاء العرب إلى جزر الأرخبيل تجّاراً ودعاءً إلى الإسلام في الوقت نفسه.^٢

وبناءً على مقالات المؤرخين الإندونيسيين أمثال أحمد منصور سوريانغара، فإنّ الرأي الأرجح في تاريخ دخول الإسلام إلى إندونيسيا أنه كان في القرن السابع الميلادي أو القرن الثاني الهجري بواسطة التجّار العرب. وأيد هذه النظريّة وجود المجتمع العربي في سومطرة الغربية في هذا القرن بالذات. قال ج.س. ون لوير في كتابه (Indonesia: Trade and Society): قد تواجد مجتمع عربيٌ في شاطئ سومطرة الغربية منذ عام ٦٧٤ ميلادية.^٣

وقد اشتهر بين الناس رأيُ المستشرق الهولندي سنوك هورجرونج^٤ أن دخول الإسلام في إندونيسيا كان في القرن الثالث (Snouck Hurgronje)

^١ تسمى في اللغة الإندونيسية بـ Nusantara. أخذت هذه الكلمة من اللغة الجاوية القديمة (Nusa) بمعنى: جزيرة، و(Antara) أي أخرى. وفي المصطلح المغرافي التقليدي تشمل جزر الأرخبيل حالياً جميع مناطق إندونيسيا، وมาيليزيا، وجزر فلبين، وسنغافورة، وبروناي دار السلام.

^٢ Dimeglio, R.R, *Arab Trade with Indonesian and Malay Peninsula the 16th to 18th Century*. Oxford: Universty Press, 1970, p 116.

^٣ J.C. Van Leur. *Indonesia Trade and Society, in: Essay in Asian Social and Economic history*, Bandung: Percetakan Sumur, 1960, p 114.

^٤ سنوك هورجرونج (Snouck Hurgronje)، ولد في أوسترهوت، هولندا في ٨ فبراير ١٨٥٧م، ومات في ليدن ٢٦ يونيو ١٩٣٦م. أكمل دارسته العليا في قسم اللغات السامية عام ١٨٨٠م؛ حيث أتم رسالته بعنوان "مراسم مكة". رحل إلى مكة للدراسة الإسلام واللغة العربية عام ١٨٨٤م؛ حيث درس على أيدي علماء مكة حينذاك وأسلم لأجل نيل رضاهما وغيره إلى عبد الغفار.

عشر الميلادي أو القرن السابع الهجري بواسطة التجار الهنود المسلمين من غوجرات. وقد ذهب إلى هذا الرأي كثيرٌ من المؤرخين وإن كان رأياً ليس له قوته التاريخية إضافةً إلى أن هذا المستشرق كان مشهوراً بعده الصريح للإسلام. قال أحد منصور إن الأستاذ عبد الملك كريم أمر الله حمكا (Hamka) دحض هذا الرأي وقال إنه ليس إلا محاولة لتحريف الإسلام في إندونيسيا.^١

كان المسلمون منذ القرن السابع إلى ما قبل القرن الخامس عشر الميلادي ليسوا إلا تجمُّعات لا تمتلك السلطة والقوة، وإذا كانت لديهم ممالك إسلامية في هذه القرون فلا تشمل إلا على بعض المناطق في جزيرة سومطرة. ثم إثر وجود الممالك داخل مملكة ماجاجبيت (Majapahit) الهندوسية، بدأت شوكتها في تضعف وتتردى. وهذا الوضع المتدهي الذي لم يمْسِ ماجاجبيت وأدى إلى سقوطها في عام ١٥١٨م، أتاح الفرصة للمسلمين في جاوا لنشر دينهم ونفوذهم أكثر تكثيفاً في إندونيسيا؛ حتى وصل بهم الأمرُ إلى قيام مملكة إسلامية كبرى بعد أن تغلبوا على ماجاجبيت في مدينة ديماك (Demak) التابعة لجاوا الوسطى.^٢

ورد في كتاب تاريخ جاوا القديم (Babad Tanah Djawi) أن انتشار الإسلام في جاوا كان بأيدي الدعاة المشهورين باسم الأولياء التسعة (Walisongo).

أصبح مخاضراً في جامعة ليدن ومساعداً رسمياً لدى الحكومة الهولندية في الشؤون الاستعمارية. وبوصفه المستشار لدى ج ب ون هيوتس، أدى دوراً فعالاً في الشوط الأخير من حرب آتشيه واستخدم تضليله من العلوم الإسلامية لمساعدة التخطيط على تمزيق مقاومة شعب آتشيه ضد المستعمر الهولندي. انظر:

Latif Al-Khaluq. *Strategi Belanda melumpuhkan Islam: biografi C. Snouck Hurgronje*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002, 1st ed.

¹ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, Bandung: Mizan, 1999, p 105.

² حسين محمد الكاف، الإسلام في إندونيسيا المعاصرة: دارسة موجزة ومجملة عن الاتجاهات الإسلامية في إندونيسيا (قم: مكتبة المستشرقون، مركز الأبحاث العقائدية)، ص ١٩.

وكان لكل واحد من هولاء الدعاة مركزٌ يتعلم فيه الطلاب العلوم الإسلامية. يُعتبر وجودُهم في هذه الفترة بدايةً للمرحلة الجديدة في جاوا واستمر تأثيرُهم وسيطرتهم إلى فترة ما بعد ذلك وسميت هذه الفترة بـ: فترة الأولياء (Kawalen)¹.

ولقد انتشر الإسلام خارج جاوا أمثال: سومطرة (Sumatra) وسلاويسي (Sulawesi) بشكل سريع بسبب عدم مصادمتها للثقافات الخارجية غير الديانتين الهندوسية والبوذية. هذا بخلاف جاوا التي كان الإسلام في مواجهة الثقافات المختلفة والعادات المعقّدة التي كان يعتنقها الأمراء والسلطانين. وبناءً على هذا، كان الإسلام في جاوا على نوعين، الأول ديانة الفلاحين (الفئة السفلية) وهي الأغلبية المتأثرة بعقائد الآلهة المتعددة واللادينية، والثاني ديانة الملوك والسلطانين المتأثرة بالهندوسية والبوذية.²

واستمرت الدعوة الإسلامية في جاوا عدة قرون ولم تنجح في التوغل إلى داخل المالك الهندوسية الجاوية. هذا الذي أدى بالدعاة المسلمين إلى نشر الإسلام وسط الفئة السفلية، فبدأت الدعوة بسكان شواطئ البحر حتى نجحوا في بناء مجتمعٍ جديد لهم مركّزهم الخاص باسم (Pesantren) أي المعهد التقليدي الإسلامي.

إن السبب في قبول الفئة السفلية -وهم السكان العاديون- في جاوا للدعوة الإسلامية يرجع إلى أن تعاليم الإسلام دعت إلى أن الناس سواسية، وحاربت العقيدة الهندوسية التي حثّت الناس على التفرّق إلى طبقات. وعليه، فإنّ مجيء الإسلام أخذ بهم إلى الأمل الجديد بأنه ليس هناك فرقاً بينهم من حيث الطبقات الاجتماعية التي ليست في صالحهم. من هنا بدأّت قوة الإسلام تزداد يوماً بعد يوم إلى أن أصبحت قوةً سياسيةً ضدّ القوة الحاكمة (الهندوسية البوذية).

¹ Zaini Muchtarom. *Santri dan abangan di Jawa*, Jakarta: 1988, p 20-21.

² Simuh. *Sufisme Jawa, transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*, Jogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995, p 121.

وبانهيار مملكة مجاheet الهندوسية في عام ١٥١٨م، بدأ قيام المملكة الإسلامية ديماك (Demak) التي جعلت الإسلام جزءاً من قوتها السياسية. وقد سمى المؤرخون هذه الفترة بالفترة الانتقالية من فترة كابودهان (Kabudhan) أي الهندوسية-البودية إلى فترة (Kawalen) أي الأولياء - كما مر سابقاً. ولا يعني هذا أن الناس تركوا الثقافات السابقة ورموها جانبًا، بل وقيمت عناصرها مع التأثر بالإسلام والتوافق مع تعاليمه. وقد أدى هذا التأثر إلى وجود عقيدة جديدة هي في حقيقتها خلطٌ بين الإسلام والديانات السابقة المسماة بـ "Syncretism" كما مر ذكره سابقاً.

إثر سقوط مملكة مجاheet الهندوسية، قامت ممالك هندوسية-بودية صغيرة تتسلط على بعض المناطق البعيدة من مركز مملكة مجاheet سواءً أكانت في جاوا الشرقية أو الغربية. ولكنها سرعان ما تلاشت عندما هجمت عليها مملكة ديماك. ومن هذه الممالك الصغيرة: مملكة كديري (Kediri) التي استسلمت لل المسلمين في سنة ١٥٢٦ ميلادية، ومملكة فاسوروان (Pasuruan) التي سقطت في سنة ١٥٤٦ ميلادية، وكانتا هما في جاوا الشرقية.

وفي جاوا الغربية قامت مملكة فاجاجاران (Pajajaran) التي تحالفت مع البرتغال عند ما اشتعلت نارُ الحرب بينهم وبين المسلمين، وغلب عليهم المسلمين تحت زعامة سلطان رادين فتح الله في سنة ١٥٢٧م.^١

لم تدم مملكة ديماك مسلطة على جاوا إلا مدة قصيرة (حوالي ٣٦ سنة). وتفرقت مملكتها إلى عدة ممالك صغيرة ومحفوظة أمثال مملكة جفارا، ومملكة تشيريون، ومملكة بانتن (Banten)، وغيرها مغبة المنازعات الداخلية والمنافسات لأجل السلطة. وقد ذكرت كتبُ التاريخ القديمة أسماء الملوك الذين حكموا مملكة ديماك، منهم -على أشهر الأقوال- رادين فتاح (Raden Patah)، وفانحران سيرانج لور

^١ Poesponegoro, et al. *Sejarah Nasional III*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993, p90-93.

(Pangeran Trenggana)، (Pangeran Sebrang Lor)،
و(Susuhunan Prawa).^١

وإلى جانب مملكة ديماك الإسلامية، هناك ممالك إسلامية أخرى في جاوا، منها: مملكة فاجانج (Pajang) عام (١٥٦٨-١٥٨٦م) في سوراكارتا (Surakarta)، ومملكة ماتaram (Mataram) الإسلامية التي لها النفوذ الواسع في جاوا والمناطق الشرقية، وسيطرت على الممالك الإسلامية الأخرى الصغيرة، ومملكة بانتن (Banten) عام (١٥٥٦م-١٥٨٠م) في جاوا الغربية.^٢

المبحث الرابع: عادات المجتمع الجاوي وتقاليده

المطلب الأول: تقالييد دينية عامة للمجتمع الجاوي القديم

المجتمع الجاوي أو الشعب الجاوي هم الذين يستخدمون اللغة الجاوية – بلهجاتها المتنوعة – في معاملاتهم اليومية عبر الأجيال. والجاويون هم الذين يقطنون مناطق جاوا الوسطى والشرقية والآتون منها. لم تختلف أصول الشعب الجاوي عن بقية الشعوب الإندونيسية الأخرى في شبه جزيرة ملاكا (Melaka)، وجزيرة كلمانتان (Kalimantan)، وجزيرة سومطرة (Sumatra)، وسوندا (Sunda). إن الإنسان الجاوي الأول كان من جاوا الشرقية والوسطى بناءً على الأحافير التي عثروا عليها في مناطق جاوا الشرقية والوسطى حول نهر سولو (Solo). ومن هذا المنطلق رأى الباحثون أنَّ هاتين المنطقتين (جاوا الشرقية والوسطى) هما المنطقتان اللتان لهما حظٌ أكبر في وجود العادات والتقاليد الجاوية وسط المجتمع الجاوي.

^١ Dr. H.J Graff, et al. *Kerajaan Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram*, Jakarta: PT Grafiti Press, 1985, p 41-42.

^٢ المصدر السابق.

والكلام حول تقاليد وعادات المجتمع الجاوي يحتاج إلى ذكر العصور التي مرت بها. ذلك لأن تاريخ جاوا له ثلاث فترات زمنية هي: فترة ما قبل عصر الهندوسية-البوذية، وفترة سيطرة الهندوسية-البوذية، وفترة ما بعدها.

كان المجتمع الجاوي في فترة ما قبل دخول الديانتين الهندوسية والبوذية على عقيدة حيوية المادة أو "Animism"، وهي الاعتقاد بوجود الأرواح وأن أي نظام حي أو كائن أو حتى المواد الجامدة أحياناً تمتلك نوعاً من الروح¹. وهي نوع من الاعتقاد بأن للجمادات والنباتات والحيوانات، وكذا الناس بأنفسهم أرواحاً حية. وهذه هي ديانة جاوا الأولى حيث اعتقد الناس بأن لكل ما يتحرك روحأً وقوة غيبية إما صالحة وإما شريرة. وإلى جانب هذه الأرواح الموجودة، اعتقدوا كذلك بأن هناك روحأً مسيطرة على كل الأرواح وأقوى من الإنسان نفسه. ولأجل الابتعاد عن شرور هذه الأرواح، قام الناس بعبادتها عن طريق القيام بأنواع من الطقوس التي قدّموا فيها بعض المدايا إليها.²

من هنا كان الشعب الجاوي يقومون بطقوسهم الدينية طلباً لسلامتهم من الأرواح الشريرة. إضافة إلى ذلك طلبوا البركة منها والرجاء من عدم الواقع في شرها. ولأجل هذا، بنوا الأنصاب التذكارية من الأحجار الكبيرة وجعلوها مكاناً للعبادة ولتوقير آباءهم الأوّلين وكذا لدفع أضرار الأغوال.³

وأما فترة الديانة الهندوسية والبوذية، فقد مارس الجاويون التقاليد التي نبعث من تعاليم هاتين الديانتين. من أهمّ هذه التقاليد "الطقوس الدينية" التي قاموا بها لنيل البركة والسلامة من الآلهة. وفي عصر مملكة مجاهيت أولى الناس اهتماماً كبيراً

¹ Suwardi Endraswara. *Buku Pinter Budaya Jawa, Mutiara Adiluhung Orang Jawa*, p 77.

² Kuncoroningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Jogjakarta: Jambatan, 1945, p 103.

³ Priyohutomo, *Sejarah Kebudayaan Indonesia II*, Jakarta, 1953, p 10.

لهذه الطقوس، وبنوا من أجل ذلك معابد وهيأكل قاموا برعايتها وعبدوا فيها آباءهم الأولين من الملوك. ومن أمثلة طقوسهم الدينية قيامهم باحتفال يوم الحصاد لحقل الأرز حيث قدسوا إلاده "Sri" لأجل نيل بركتها. وقد قيل إن هذه الإلاده ماتت بسبب تقديمها للقريان فنبت من أشلائتها أنواعٌ من النباتات الرئيسية منها الأرز. لذا، قام الناس في جاوا بمحنة المراسيم توقيراً وتعظيمًا لها ولأجل الحصول على الحصاد الجيد.¹

ولقد ترسخت عناصرُ هذه التقاليد الدينية وأمثالها التي كانت شائعةً في العصور الغابرة بالمجتمع الجاوي القديم وقام الناس بالمحافظة عليها. لذا، على الرغم من قدم هذه التقاليد أي منذ دخول الديانتين السابقتين قرابة ألفي عام، إلا أن الناس في جاوا لا يزالون يمارسون بعض المراسيم الدينية القديمة أمثال تقديم رؤوس الجاموس للقريان، وتقديس أرواح الأموات وغيرها، حتى بعد دخول الإسلام وانتشاره في الجزرية.

وبسبب ترسُّخ عناصر الديانة الجاوية القديمة في نفوس المجتمع الجاوي، ثم بجيء الديانتين الهندوسية والبوذية، كان انتشار الإسلام في جاوا متاثراً إلى حد كبير بالاعتقادات التي سبّقته. فحصل الامتراج بين هذه الاعتقادات ونتجت من ذلك ظاهرةُ الإسلام المخلوط بالديانة الجاوية القديمة وكذا الهندوسية والبوذية. ويسمي هذا في المصطلح الجاوي بنـ (Islam kejawen) أو ما اشتهر باسم "الديانة الامتراجية أو التوفيقية" أو باللغة الإنجليزية (syncretism).

المطلب الثاني: الديانة الامتراجية أو التوفيقية (syncretism) ونشأتها في جاوا
هناك أمران ينبغي ملاحظتهما عند الحديث عن دخول الإسلام إلى جاوا؛
أولاً: أن العالم الإسلامي وقتئذٍ شهد الانحطاط والتدحرج سياسياً ودينياً. ففي

¹ Harun Hadiwijono. *Konsepsi tentang Manusia dalam kebatinan Jawa*, Jakarta: Sinar Harapan, 1983, p 21.

الحال السياسي كان تزامن ذلك مع انكيار الخلافة العباسية عام ١٢٥٨، وسقوط الدولة الإسلامية في الأندلس عام ١٤٩٢م؛ أما في مجال الفكر الديني فقد وقع المسلمون في التراجع الديني؛ حيث توقفت حركة العلم وقلَ ظهورُ العلماء في مجالات العلم كما كان الوضع في القرون السابقة. ونشأ حينذاك رأيٌ بأن باب الاجتهاد مسدودٌ بحيث أصبح الناس مقلدين لمن سبقوهم، وبدأت حركاتٌ دينية منحرفة تنتشر وسط المسلمين.

وثانياً: أن المجتمع الجاوي قبل دخول الإسلام إلى جزيرة جاوا قد ترسخت في نفوسهم أنواعٌ من الاعتقادات بتأثير الهندوسية والبوذية، وكذلك الاعتقادات الجاوية القديمة (الاعتقاد بالأرواح أو Animism) وغيرها. ولهذا، لما دخل الإسلام إلى جاوا وانتشر فيها حصل صراعٌ بين الإسلام والاعتقادات السابقة. ونتج من ذلك ظهورٌ فتنتين في قبول الإسلام. الفتنة الأولى هي التي قبلت الإسلام مطلقاً وتركت الاعتقادات القديمة، والفتنة الثانية هي التي خللت الإسلام وفي الوقت نفسه أبقت العقائد السابقة. هذه هي الفتنة التي خللت ومزجت الاعتقادات القديمة بتعاليم الإسلام. وعلى هذا، كثيراً ما يُرى في معاملات المجتمع الجاوي اليومية بعضُ الكتابات، والعادات، والاعتقادات التي احتللت فيها العناصرُ الإسلامية والاعتقادات القديمة.

وبناءً على أحوال المجتمع الجاوي في قبول الإسلام، يمكن القول بأن انتشار هذا الدين في جزيرة جاوا (وكذلك في جزر إندونيسيا الأخرى)، تميز بقبول الإسلام وما استقرَ بين الناس من عقائد قديمة دون رفض تلك الاعتقادات القديمة ومعاملات الدينية المحلية وإياحتها من المجتمع.^١

^١ Ayzumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1983, p 35.

إن هذه الظاهرة (الاختلاط والامتزاج بين الاعتقادات) لا شك في أنها تركت أثراً سيئاً نشأ بسببه دين يسمى بالدين الامتزاجي بين الإسلام والعقائد القديمة، الأمر الذي أدى إلى الخلط والتشويه في تعاليم الدين. فلا يُعرف ما هو من تعاليم الإسلام وما هو دخيلٌ عليه من اعتقادات قديمة. هذا من جانب، ومن جانب آخر كان هذا سعياً قام به دعاة الإسلام (المبلغون) لأجل جذب الناس إلى الدخول في الإسلام بطريقة حكيمية؛ حيث قبلَ الناسُ الدينَ الجديد بسهولة وبدون منازعة.

المطلب الثالث: مواقف الناس من ظاهرة الدين الامتزاجي

اختلاف مواقف المسلمين من ظاهرة الدين الامتزاجي بين الإسلام والاعتقادات الجاوية قبل بحثيء الإسلام. وانقسموا في قبول هذه الظاهرة إلى ثلاث مجموعات؛ **المجموعة الأولى**: التي تحاول تطبيق شريعة الإسلام وتعاليمه بشكل واضح وتحذر من الواقع في العقائد القديمة والعادات المحلية التي قد تحتوي على الأعمال الخرافية والشركية. وترى هذه المجموعة أن الإسلام -من خلال القرآن والسنة- يُدبر شؤون حياة الإنسان من كل جوانبها. وعليه، فإن كل ما ليس من الإسلام ولم يرد في القرآن ولا في السنة فلا يجوز فعله وينبغي تركه.

المجموعة الثانية: هي الوسطية، أي هم الذين يرون أن دعاء الإسلام ينبغي أن يسلكون في دعوكم للناس إلى الإسلام طريقة حكيمه أي بالحكمة الحسنة. لذا، بينما يواجهون المجتمع الجاوي الذي ترسخت فيه العقائد والعادات القديمة لا بد لهم أن لا يستخدموا الشدة والغلظة في الدعوة لئلا يفرّ الناس منهم. فالذين على هذا الرأي يُقون بعض الأعمال في المعاملات الدينية ويفسرون المحتوى أو يدخلون عناصر الإسلام فيها ويتركون الاسم أو المظهر السابق.

المجموعة الثالثة: فهي التي قبلت هذا النوع من الدين (الامتزاجي) مطلقاً. وانقسم الناسُ في هذه المجموعة إلى فريقين؛ **الفريق الأول**: هم الذين

على علمٍ بأنواع من الاعتقادات ومع ذلك يرون أن كل الأديان وجميع الاعتقادات لها هدف واحد. فليس من الخطأ أن يأخذ الإنسان باعتقاد الآخرين لأجل التقرب إلى ربه. فيجوز للهندوسي مثلاً أن يقوم بالطقوس الدينية البودية، أو أن يمارس النصراني تقاليد الديانة الطاوية، أو أن يقوم المسلم بعبادة ذات شكل من الاعتقادات القديمة. والفريق الثاني: هم الذين ليس لهم علمٌ كافٍ بالإسلام، فلا يستطيعون التفريق بين ما هو من الإسلام وما جاء من العادات المحلية. فاختلطت وامرتخت عندهم الاعتقاداتُ ويصعب تمييزها إلا بدراسةٍ معقّدة، ويظنون أن العادات المحلية جزءٌ لا يتجزأ من الدين.

المطلب الرابع: نماذج عامة لتقاليد المجتمع الجاوي¹

هناك أنواع مختلفة من العادات والتقاليد الدينية يقوم بها المجتمع الجاوي في معاملاتهم الدينية اليومية. وتشمل هذه العادات دائرة حياة الإنسان بدءاً من الولادة إلى الوفاة، وكذلك الجوانب الاجتماعية التي نالت اهتماماً كبيراً من المجتمع. فلكل مرحلة وحادثة في الحياة طقوسها الدينية الخاصة التي يقوم بها المجتمع الجاوي على حدة.

وفيما يأتي ذكر نماذج العادات والتقاليد الجاوية عموماً، والتي تبدأ من مرحلة الجنين إلى الوفاة.

النموذج الأول: ما يتعلّق بالولادة وتربية الأولاد

التبني أو ما يسمى في اللغة الجاوية به: موبو (Mupu)، يفعله الجاويون رجاء حصول الحمل للمرأة التي تأخذ ولداً من أسرة أخرى خاصةً من الأقرباء حتى تُعرف سلالته وسيرته. ويُشترط للمرأة التي تؤْدُ أن تُرْزَق بولد - قبلأخذ ولد

¹ Dr. Purwadi, M. Hum. *Upacara Tradisional Jawa*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005, p 130-135.

التبني - أن تأخذ حزمة من الموز الملكي (Raja) بناءً على الاعتقاد الساري بأنها إذا أكلت الموز يكون ذلك سبباً للحمل حتى لا تحتاج إلى التبني. ومن اعتقادات الجاويين أن المرأة أثناء حملها إذا يرى من وجهها أنه نظيف وواضح كما هو الحال قبل فترة الحمل يعتقدون أن المولود سيكون ابناً. وإذا كان العكس، فسوف يكون المولود بنتاً.

ومن الطقوس التي يقومون بها أثناء الحمل ما يسمى به: ميتوني (Mitoni) وتنكبان (Tingkeban). أما الأولى فهي حفلة تختلف بما أسرة المرأة بمناسبة مرور الحمل بسبعة أشهر، فتقوم الأسرة عادةً بإعداد حبة نارجيل مرسوم عليها صورة الملك والملكة من حكاية هندوسية قديمة، وذلك رجاءً أن يولد الجنين حاملاً صفة خلقية جميلة لهاتين الشخصيتين.

وأما الثانية (تنكبان) فهي عادةً تقوم بها الأمهات بغسل المرأة الحامل لسبعة أشهر وتقدمهن الأكبر سنًا من الأمهات باستخدام الماء المخلوط بأنواع مختلفة من الزهور. وأنثناء الاغتسال تلبس الحامل الإزار وتغيره سبع مرات.

ومن عُرف المجتمع الجاوي أيضاً أن الزوج يرجو أن يكون الولد الأول ذكرًا لا أنثى اعتقاداً منه أن الولد الذكر هو الذي يستطيع أن يقوم برفع مكانة الآبوبين عندما يكبر ويصبح ناجحاً في مجتمعه. ولأجل هذا، من عادة الزوج أن يكثر من الدعاء أثناء حمل زوجته سائلاً الله أن يولد الجنين ذكراً.

يقوم الجاويون بأنواع من ولائم تسمى به: سلامتان (Selamatan) احتفالاً وتعبيرًا للشكر والسعادة من الأسرة التي رزقت بمولود جديد. ومن هذه الولائم أن الأسرة بعد أن يولد الجنين، تقوم بحفلة تسمى به: بروكوهان (Brokohan) وهي حفلة تُعدُّ فيها الأسرة مأدبة تتكون من الأزر وأنواع مختلفة من الإدام. وإذا بلغ عمر

المولود خمسة أيام، تقوم الأسرة بعادة سفاسaran Sepasaran وهي عبارة عن حفلة تشبه "بروكوهان" إلا أن الفرق يكون في قصّ جزء يسير من شعر الصبي وتسميته. وإذا بلغ عمر الصبي خمسة وثلاثين يوماً تعقد حفلة أخرى تشبه الحفلتين السابقتين وتسمى به: سلافانن (Selapanan). ومن الطقوس التي تقام في هذه الحفلة إعداد مأدبة وقصّ جميع شعر الصبي لأجل أن ينبت الشعر بعد ذلك بكثافة. وتعقد الأسرة عادةً الحفلة نفسها في كل خمسة وثلاثين يوماً بإقامة وليمة ومأدبة يُدعى إليها الأقاربُ والجيران.

وهناك حفلة أخرى أكبر من الحفلات السابقة، وهي عند بلوغ الصبي عمر ٢٤٥ يوماً حيث تقام حفلة توجو لابان (Tujuhlapanan) وفيها تطاً قداماً الصبي الأرض لأول مرة، وتعدّ الأسرة حظيرة مريئة بأشكال معينة. وإذا كان الصبي ولداً، فتوضع في الحظيرة أنواعٌ من الألعاب وألات الكتابة. ويُعتقد أنه إذا أخذ الصبي آلات الكتابة فسوف يصبح في المستقبل كاتباً، وإذا أخذ الكتاب فسيكون محباً للقراءة، وإذا أخذ قلادةً ذهبية فسيكون من الأغنياء، وهكذا. ثم يُحمل الصبي ويمرُ على الأدراج المصنوعة من شجرة قصب السكر بمساعدة والديه. وتلي هذه الحفلة حفلة ساوروران دويت (Sawuran duwit)، وهي حفلة نشر العملات النقدية وسط الزوار والأولاد الصغار والحاضرين لأجل نيل البركة من الحفلة.

وعندما يبلغ الصبي سنَ المراهقة، يحين آنذاك وقتُ ختانه حيث يُؤخذ به إلى الطيب. ويقول الوالد عند دخوله إلى غرفة الختان "Laramu tak sandang kabeh" (آلامك أتحمّلها جميـعاً). وتسمى هذه العادة بدبياكـي (ditetaki) أو سنة (Sunat).

النموذج الثاني: ما يتعلّق بالخطبة والزواج

من عادة الجاويين المتعامل بما في الخطبة، أن والد العريس يرسل رسالةً إلى أسرة العروس طالباً منها تزويع البنت لولده. وإذا وافقت أسرة البنت على

الطلب، ترسل رسالة الجواب تدعى فيها أسرة الولد أن تأتي وتزور أسرة الفتاة لأجل بيان الأمور التي تتعلق بالخطبة واستعدادات الزواج.

وتحمل أسرة الولد وقت مجئها إلى أسرة الفتاة طقماً من الأشياء الثمينة الموضوعة على الطبق المغطى (غالباً تكون من المجوهرات والملابس وكذا الخاتم للعروسين فيما بعد) تسمى بـ *Peningset* أي رباط علامه على أن الخطبة تمت رسمياً.

ومن العادات في حفلة الزواج لزوم اختيار "اليوم الحسن" (*Hari baik*) الذي يتم باستشارة الخبر في حسابات أيام الحسن بناءً على كتاب حسابات الأيام والتكميلات الجاوية المسماة *Brimbon Jawa* (¹). وبعد أن يتم الاختيار وقبل حفلة الزواج بشهر يُجرى للعروس عملية الإعداد الجسمي حيث يتم تدليك جسمها وشرب بعض العقاقير العشبية لأجل تقوية جسمها ورصانة وإصلاح رحمة رجاء حصول الولد بسهولة.

وقبيل إقامة المخيم لحفلة الزفاف يقوم الناس بمبادرة بحضورها العدد الوتري من الأشخاص (من ثلاثة إلى تسعه أشخاص)، ويرأسها سيد القوم طلباً لنجاح الحفلة وسلامتها. وفي الوقت نفسه تُنشر الرهور على أماكن معينة، مثل: ساحة البيت، والحمام، والمطبخ، وخزانة الأرز، وفي مفترق الطرق والجسور القرية من البيت. وكذا يوضع طبق من الأرز والدجاج المشوي فوق سطح البيت مع تزيين البيت بأشياء من أوراق شجرة النارجيل وقصب السكر وغيرها وتعلق على مصراعي الباب حبة النارجيل وحزمة من الموز الملكي شعاراً للوضع الملكي.

¹ وهو كتاب يحتوى على التكميلات الجاوية المبنية على التقويم الجاوي القديم. ويوجد عدد من المؤلفات حول الكتاب والذي يتضمن معظمها على موضوعات في حسابات الأيام والأسماء، وتكميلات الزواج، والحظوظ، وطبعات الإنسان وغيرها من المعتقدات الجاوية القديمة. انظر: Sutrisno Sastro Utomo. *Kamus Lengkap Jawa Indonesia*. Jakarta: Kanisius, 2008, p 524.

وهناك طقوس يقوم بها الجااويون قبل عقد النكاح، منها: عادة غسل العروسين وتسمى بسraman (Siraman)، وعادة لقاء الأسرتين في ليلة قبل حفلة الزفاف وتسمى بميدوداريغي (Midodareni)؛ أما الأولى فهي عادة غسل العروسين بالماء المخلوط بأنواع من الرهور، وتقوم برش الماء على العروسين الأمهات قائلات: "عسى أن تكون حياتكم سليمة". وتعقب هذه الطقوس مأدبة يأكلها الحاضرون؛ وأما الثانية فهي عادة يلتقي أعضاء الأسرتين في ليلة قبل حفلة الزفاف، حيث يتكلمون فيما بينهم وأكلون بعض الأطعمة حتى منتصف الليل.

وفي وقت عقد النكاح الذي يُعقد غالباً في الصباح، يؤتى بسيد القوم مع موظفيه لإجراء عملية العقد. ويتم من خلال العقد لبس الخاتمين للعروسين وبيان سيد القوم بأن العقد تامٌ وصحيح، وأصبح العروسان زوجين شرعيين. وعلى الرغم من أن هذه العملية هي أهم جزء من مراحل الزواج حيث يتم العقد شرعاً، إلا أن الناس يهتمون أكثر بلقاء العروسين في طقوس تسمى به تيمو (Tenuu) أي (لقاء)، وهي حفلة يلتقي فيها العروسان ويحضرها جميع أعضاء الأسرة والحاضرون. ثم يجلس العروسان جنباً إلى جنب أمام الناس وعلى المنصة وتحري طقوس أخرى، منها: إن العريس يؤمر بوطء بيضة الدجاج الموضوعة على الأرض حتى تنكسر، ثم تأتي كرسين متحاورين وتتأتي أم العروس بقطاء تضعه على كتف العروسين قائلة "الآن أصبح لي ولدان"؛ أما والد العروس فيجلس على الأرض ويأتي العروسان إليه ليجلس كلُّ واحد منهما على فخذه وتسأله الوالدة: "أيهما أكثر وزناً؟" ويحبب الوالد: "كلاهما نفس الوزن". ويلي ذلك جلوس العروسين على الكرسي - العريس على الجهة اليمنى والعروز على الجهة اليسرى - وتتأتي سيدة القوم بقمash في المجوهرات ومبلغ المهر لتفرغها على المتليل الذي تحمله العروس في يدها ويشاهد ذلك جميع الحاضرين. وفي آخر هذه الطقوس يذهب العروسان إلى والديهما ويسجدان أمامهما، وتسمى هذه العادة به نجابكتن (Ngabekten).

النموذج الثالث: ما يتعلق بالوفاة

وفيما يتعلق بالوفاة، يعتقد الجنوبيون (خاصة هؤلاء الذين لم اعتقاد قديم) أنه ينبغي أن يلبس الميت لباساً كاملاً ويوضع معه الخنجر الجنوبي المعروف به كيريس (Keris). ويوضع الميت في العش الخشبي -الذي سيدفن في اللحد- ويُحمل على حامل خشبي يقال له بندوسا (Bendosa).

وقيل أن يُحمل الميت إلى المقبرة، يقوم الجنوبيون بطفوس بربوسان (Brobosan) حيث يمر أعضاء أسرة الميت تحت النعش بدءاً من الكبار إلى الصغار. وما يُعاد أيضاً عند المجتمع الجنوبي بعد وفاة الميت بفترات معينة إقامة الولائم (المآدب) يُدعى إليها الأقارب والجيران حيث يقرأون فيها بعض الأدعية ويأكلون أنواعاً من الأطعمة الجاهزة.

تقال هذه العادة بـ: سلاماتن (Selamatatan) وتقام حين وفاة الميت، وبعدها بفترات معينة مثل: سبعة أيام، وأربعين يوماً، وسنة ، وستين، وألف يوم. وبعتبر الاحتفال مرور وفاة الميت ألف يوم آخر مأدبة حيث يعتقد أن روح الميت لا يعود لزيارة أسرته إلا في كل سنة عند ليلة عيد الفطر. لذا، يقوم المجتمع الجنوبي عادةً بتنظيف البيت وتزيينه قبل حلول عيد الفطر اعتقاداً منهم بأن أرواح الموتى ترتاح وتسعد حين ترى أن الأحياء يعيشون في سعادة ونظافة.

المحور الثاني: العادات والتقاليد الجاوية في مجال العبادات والعقائد

المبحث الأول: المجتمع الجاوي وحياته الدينية

ويقصد بالجاوی - كما ذكره الخبراء في التاريخ الجاوي أمثال ماقس سوسينو (Magnis Suseno)^۱ وكونتشارانجرات (Koentjaraningrat)^۲ - هو

^١ هو الأستاذ الدكتور فرانس ماقنس سوسينو، شخصية كاثوليكية وخبير في علوم جاوا. ولد في ألمانيا في ٢٦ مايو ١٩٣٦ م. قدم إلى إندونيسيا عام ١٩٦١ م وعمره ٢٥ عاماً لتعلم الفلسفة والشيوخوية

من لسانه لسان جاوي أي ناطق باللغة الجاوية كلغته الأصلية ومواطن أصلي في الجزئين الوسطي والشرقي من جزيرة جاوا.

وقد قسم علماء التاريخ الجاوي طبقات المجتمع الجاوي من الناحية الاجتماعية إلى ثلاث طبقات. الطبقة الأولى وهي الطبقة السفلية وتسمى به: وونج تشيليك (wong cilik) أو القوم الصغار، ويراد بهم الفلاحون وهؤلاء الذين يتتقاضون أجوراً قليلة. والطبقة الثانية، وهي طبقة المتعلمين ويقال لهم قوم فيريابي (Kaum priyayi) وهم الموظفون والمشتفون. أما الطبقة الثالثة فتتمثل في الأسرة الملكية وتسمى به: نينجرات (Ningrat).^٢

وهناك تقسيم آخر إلى جانب التقسيم من الناحية الاجتماعية، وهو تقسيم المجتمع الجاوي من الناحية الدينية. فقد قسم كتاب التاريخ الجاوي المجتمع

بمحوكجاكترا، وتحنس بالجنسية الإندونيسية عام ١٩٧٧ م. درس اللغة الجاوية وبرع فيها، وأصبح خبيراً من خبراء جاوا وعاداتها. ألف عدداً من الكتب التي تناولت جاوا وما يتعلّق بها من فلسفة وتاريخ. من أهم مؤلفاته: Etika Jawa و Etika Politik والتي يرجع إليها ويستفيد منها الطلبة في موضوعهم. وهو أيضاً مدير لبرنامج الدراسات العليا في المعهد العالي الديرياركري للفلسفة (Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

انظر : <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedi/f/franz-maginis>

http://id.wikipedia.org/wiki/Franz_Magnis-Suseno/index.shtml
هو الأستاذ الدكتور كونتشارانجرات، عالم من علماء الأنثروبولوجيا الإندونيسية. ولد في ١٥ يونيو ١٩٢٣م، وتوفي في ٢٣ مارس ١٩٩٩م. له جهود رياضية في تأسيس كلية الأنثروبولوجيا في كثير من جامعات إندونيسية. أصبح كتابه تاريخ الأنثروبولوجيا الإندونيسية مرجعاً أساسياً لطلاب هذه الكلية. وله

مؤلف آخر مشهور في عادات جاوا، يرجع إليه كتاب ومؤلفون في تاريخ جاوا وعاداتها. المصدر:
<http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedi/k/koentjaraningrat/index.shtml>
انظر : <http://id.wikipedia.org/wiki/Koentjaraningrat>

Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, p 342.

^٢ المرجع السابق.

الجاوی من هذه الناحية إلى قسمين كبيرین، الأول المسلم دیناً و الجاوي سلوكاً وعقيدةً، ويسمى به جاوا كجاوین (Jawa Kejawen) أو إسلام أبانحن (Islam Abanhun) صاحب الدين الجاوي (Agani Jawi). وأما الثاني فهو الجاوي (Abangan) المسلم دیناً وعقيدةً، ويسمى بإسلام سانtri (Islam Santri).^١

ومن هذه الناحية، يتبع الفرق بين هاتين المجموعتين من خلال الاعتقاد الديني ومعاملاتهم في الحياة والطقوس الدينية التي يقومون بها. الأول (Islam) يغلب على حياته الدينية عنصر من عناصر جاوية تقليدية قبل الإسلام، أمثال البوذية والهندوسية وغيرها من العناصير العقائدية القديمة، لذا تراه لا يزال يزاول الحياة الدينية بناءً على الطقوس الجاوية القديمة، مثل: إقامة الولائم والآداب المعروفة باسم سلاماتن (selamatan)، وتقدم طاقم من أنواع الطعام سساجن (sesajen) إلى الآلهة والأرواح، وكذلك مزاولة أنواع مختلفة من أعمال الصيام التقليدي أي تيراكت (tirakat)، وغيرها من طقوس دينية أخرى. ويسمى البعض لهذا الدين بإسلام كجاوین (Islam Kejawen) أو ما اشتهر باسم "الديانة الامتزاجية" (Syncretism).

أما الثاني، أي إسلام سانtri (Islam Santri) فهو الجاوي المسلم الذي يعتقد الإسلام ويفهم تعاليمه ويقوم بالواجبات الدينية بناءً على الفهم الصحيح بعيداً عن العناصر الشركية. فنراه يؤدي أنواعاً من العبادات التي جاء بها الإسلام، مثل: الصلاة، والصوم، والحج وقراءة القرآن، وغيرها من العبادات الأخرى.

^١ Clifford, Geertz. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1983, p 6.

المبحث الثاني: مفهوم الديانة الامتراجية (Islam Kejawen) لدى المجتمع الجاوي وتاريخ نشأته

وكما اتفق خبراء التاريخ الجاوي أن المجتمع الجاوي منقسم إلى مجموعتين من الناحية الدينية وإلى ثلات مجموعات من الناحية الاجتماعية. وقد مر بيان ذلك باختصار في المبحث السابق. ولكي نفهم تفاصيل التقسيم الديني للمجتمع الجاوي ونعرف مفهوم الديانة الامتراجية (Islam Kejawen) لدى المجتمع الجاوي وتاريخ نشأتها، يحسن بنا ذكر بيان ذلك في هذا المبحث.

إن ظاهرة الديانة الامتراجية تحدث في كل الديانات الموجودة في العالم، وذلك عندما يتلقى نوعان مختلفان من الديانة أو العقيدة ويصادم أحدهما الآخر. ومن أمثلة ذلك التقاء الديانتين (الهندوسية والإسلام) في الهند، فتولد نتيجة ذلك على يد أناس منحرفين عن الإسلام دينٌ جديد يسمى بـ (السيخ).^١ وكما حدث الامتراج في الإسلام، كذلك حدث في الديانات الكبرى في إندونيسيا، مثل: الهندوسية، والبوذية، والنصرانية، والكاثوليكية. ففي تاريخ الهندوسية والبوذية في جاوا مثلاً التقت هاتان الديانات فنشأت ديانةٌ جديدة معروفة بـ "شيفا - بوذية" (Siywa-Budha). وهذا الذي حصل للدين الإسلامي عندما انتشر في إندونيسيا، خاصة في جزيرة جاوا واعتنقه سكانها. فقد حدث نوعٌ من الاختلاط والامتراج بين الإسلام وبين ديانات أو عقائد أخرى جاءت قبله أمثال البوذية والهندوسية. ولأجل هذا نشأ في المجتمع الجاوي نوعان مختلفان من الإسلام كما ورد ذكره سابقاً.

^١ وهي ديانة المسيح الذين هم جماعة دينية هندية تدعو إلى دين جديد تزعم فيه شيئاً من الديانتين الإسلامية والهندوسية تحت شعار (لا هندوس ولا مسلمين). انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (الرياض: مطبعة الندوة، ١٩٨٩م)، ص ٧٣٤.

ويقصد بالديانة الامتزاجية عملية أو نتيجة التفاعل، أو التوحيد والضم مع التوفيق بين نظامين مختلفين أو أكثر مما يؤدي إلى نشوء نظام جديد يختلف عن سابقاته.^١ وبهذه العملية، أصبح النظام الجديد محتوياً على كلٍ من العناصر القديمة والجديدة معاً. وهذا ما يسميه خبراء تاريخ جاوا بالديانة الامتزاجية بين (الجاوية والإسلام) أو ما يقال بأكاما جاوي (Agami Jawi) كما مر سابقاً.

وما يُرى من مواقف الناس الذين هم على هذه الديانة أئم لا تهمُّهم صحة دين من الأديان ولا يرون أهمية أصالته أو عدمه، بل ويعتقدون أنَّ كل دين حسن وصحيح. ومن أعمال أصحاب هذا الاعتقاد كذلك أئم يميلون إلى خلط عناصر مختلفة من عدة ديانات، ثم يقومون بطبقوسيم الدينية بناءً على هذا الخلط. وسبب وجود عملية الامتزاج والتوفيق بين تلك الديانات والعقائد، لا يجد صاحب الدين الامتزاجي أية مشكلة أو عداوة فيما بينهم. وبالعكس، أئم يشعرون بالأمان والطمأنينة بسبب وجود شيء أكثر توافقاً في هذا النظام الجديد، خاصة فيما يتعلق بالمستوى الديني الذي ليس له ارتباط بال تعاليم الدينية المعينة. ومن بواعث نشوء هذا الدين الامتزاجي انتشار الإسلام الذي له طابع صوفي أو باطني وسط المجتمع الجاوي. وهذا طبعاً بالإضافة إلى وجود الديانة الجاوية التي تضم الاعتقاد بعبادة الأرواح والجمادات المعروفة باسم (animism) و(dynamism) وسط العامة، وتقاليد الهندوسية والبوذية لدى الأسرة الملكية. وبالتالي فإن هذين النظامين -بمذين الطابعين- لم يجد النظام الجديد أية صعوبة في أن يتولد وينشأ بين المجتمع.

لقد انتشر الإسلام في جزيرة جاوا عن طريق التجار القادمين من بلاد الفرس، والعرب، والهند. وبدأت الدعوة الإسلامية بين سكان شواطئ البحر؛ إذ

^١ Hddy Shri Ahimsa, Putera. *Islam Jawa dan Jawa Islam*, Jogjakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1995, p 2.

كان هذا المكان أول منطقةٍ وصل إليها التجار للقيام بالتجارة. والحجاج القادمون من بلاد العرب في الفترة الثانية دعوا إلى الإسلام. ففي هذه الفترة قدموا حاملين الدين الإسلامي الذي تلقّوه على أيدي علماء مكة والمدينة. جاؤوا بالإسلام الذي يتصف بالأصالة والبعد عن الشوائب الشركية وحاولوا محاربة الفساد العقائدي من البدع والخرافات في الدين.

إن الدين الجاوي يحتوي على التقاليد القديمة المأخوذة من اعتقادات سابقة (ديانة dynamism وаниمزم)، وأديان أخرى أمثال البوذية والهندوسية. والجدير بالذكر أن هذا النوع من الديانة الأصلية للمجتمع الجاوي أكثر ما نراها في عامة الناس، بينما المعاملات الدينية ذات طابع هندي أو بوذي كانت ظاهرةً وسط أسرة مملكة "ماترام" الإسلامية نتيجة آثار مملكة "مجاheet" القديمة.

وخلاله القول أن الدين الجاوي (Agami Jawi) عبارة عن الدين الامتزاجي نتيجة عملية الالتقاء والامتزاج، ثم التوفيق بين ثلاثة أنظمة مختلفة، وهي الباطنية^١، والديانة الجاوية الأصلية (ديانة dynamism وаниمزم)، والهندوسية البوذية؛ أما المناطق الجاوية التي تواجد فيها أنساب أصحاب هذا الدين، فمنها حاوا الوسطى، إذ كانت فيها مملكة ماترام الإسلامية التي ورثت تقاليد هندوسية وبوذية بعد سقوط مملكة مجاهيت في جاوا الشرقية.^٢

^١ الباطنية اصطلاح عام يطلق على جمع من الطوائف والفرق المتعددة المتشعبة، وبينها قاسم مشترك هو الاعتقاد بالظاهر والباطن، وتأويل نصوص الشريعة تأويلاً باطنًا يتافق مع معتقدات زعموا أنهم اختصوا بها ويعرفتها دون سواهم وبهذا يعلم أن الباطنية ليست فرقة واحدة، وإنما فرق متعددة، (الندوة، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص ٣٤٧ وما بعدها).

^٢ Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*, p. 316

المبحث الثالث: معاملات دينية للمجتمع الجاوي التقليدي

يعتقد الجاوي أن الإله هو مركز العالم ومصدر جميع نواحي الحياة؛ إذ إن كل شيء في هذه الدنيا حدث بعد وجود الإله، فهو الأول في الوجود. ومعنى الإله هو المركز والمصدر، وواهب الحياة والتوازن، والقادر على منح الحياة، وهو كذلك الوسيلة التي تصل بين الحياة الدنيوية والحياة السماوية. ويسمى هذا الاعتقاد – لدى المجتمع الجاوي – بـ "أنا والرب" (kawula lan gusti). ويعني هذا أن من وظائف الإنسان الفوز بالاستقرار والاطمئنان ثم الانقياد التام – بوصفه عبداً للإله الخالق.

ويرى الإنسان الجاوي أن الفلسفة الجاوية تشمل كل جوانب الحياة التي تترج بالشعور الديني القوي. فالإنسان – من وجهة النظر الجاوية – لا تفك حياته عن القوة الإلهية التي ترى أن من أراد أن يعيش حياة سعيدة فعليه أن لا يفرق بين أهمية التعلق بالإله والقيم الأخلاقية المتمثلة في حسن التعامل مع الآخرين، والتعاون فيما بينهم من خلال القيام بأنواع مختلفة من المأدبة – والتي تعرف باسم سلاماتن (selamatatan) يقومون بها بعد حدوث أي عمل من أعمال الحياة.¹

وكما مر سابقاً إن الغاية الأخيرة من القيام بالأعمال الغيبية الجاوية هو الوصول إلى الوحدة الإلهية أي اتحاد العبد بربه، ومن ثم الحصول على الاستشعار بالراحة والطمأنينة الروحية وذهب التوتر الداخلي. وهذا هو المفهوم الجاوي في معنى السعادة في الحياة.

يسمى الدين الجاوي بمصطلح (Javanism) في المصطلحات الإنجليزية، ويراد به طابع ووصف لعناصر التقاليد الجاوية التي تعتبر حقيقةً جاوية. وهي كذلك ديانةً ومنهج حياة الجاوي الذي يهتم باطمئنان القلب، والتوازن والتآلف،

¹ Purwadi. *Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa*, p. 460.

بالإضافة إلى الخضوع والانتقاد لكل ما حدث مع اعتبار أن المرء يندرج تحت المجتمع ووضع المجتمع في دائرة الكون. وقد تأثرت الديانة الجاوية بالعناصر التي سبقتها أمثال الهندوسية وكذلك الاعتقادات الجاوية القديمة (الاعتقاد بالأرواح أو Animiism) وغيرها.

ومن المعاملات الدينية التي يقوم بها الجاويون - أصحاب الديانة الجاوية - يعتقدون بها أنهم لا يؤدون الواجبات الدينية الإسلامية بشكل كامل. فهم لا يصلون الصلوات الخمس المفروضة، ولا يأتون إلى المسجد، ومنهم من لا يصومون في رمضان. إنما مبدأ اعتقادهم أنهم يرون أن كل شيء متعلق بنظم الحياة والمجتمع تم تعينه وتقديره مسبقاً. فاعتقادهم في هذا الأمر أن حياتهم وأحوالهم الشخصية مقدّرة من قبل الإله، وليس لهم إلا تحمل الصعوبات في الحياة بصير واجتهاد.

إن هذا الاعتقاد ينبع من اعتقادات سابقة ويتعلق علاقةً وثيقة باعتقادهم أنهم يتلقّون الإرشاد والعون من أرواح أسلافهم الذين يمثلون إلهًا لهم. وهذا الذي أدى بهم إلى الشعور الديني والأمني. وبما أنهم يعتقدون أن هناك أنواعاً عديدة للآلة المعبودة (الأرواح) التي تضر وتنفع، فإنهم - لأجل الابتعاد عن الأذى والشر والضرر - يقومون بتقليم أنواع من الطعام (sesajen) إلى الأرواح. ومن عاداً لهم في تجهيز هذا الطعام أنهم يضعون فيه أنواعاً أخرى من المأكولات، والزهور، والبخور (kemenyan).

وهناك أمثلة أخرى للمعاملات الدينية الجاوية لدى المجتمع الجاوي، منها الصوم أو الإمساك عن تناول الطعام. ويسمى هذا الصوم في المصطلح الجاوي "tirakat" (تركات). والظاهر من اختيار الأيام والمصطلحات التي يستخدمها المجتمع الجاوي أن هناك تأثراً بالدين الإسلامي حيث إن هذه الكلمة (tirakat) مأخوذة من كلمة

(ترك) في اللغة العربية التي يقصد بها الابتعاد أو الإمساك عن شيء. وما يعتقد في القيام بهذا الصيام أن الجاوي يصبح قوياً روحياً وينجلب المنافع الكثيرة. وللصوم في الاعتقاد الجاوي أنواع عديدة، منها: صوم موته (mutih)، وصوم غيلينغ (ngebleng)، وصوم فاتي غيني (pati geni)، وصوم يوم الاثنين والخميس (أخذنا من تعاليم الإسلام)، وصوم (wungon)، وصوم (ngeluwang). أما موته (mutih)، فهو ترك جميع الأطعمة إلا الأرز الأبيض والماء. فيصوم الجاوي بحيث يتناول هذا النوع من الأرز الذي يطبخ بدون وضع أي شيء آخر مثل ملح أو سكر أو غيرهما ولا يشرب إلا الماء فقط. ويسمى هذا الصوم في المصطلح الجاوي به: موته (mutih) أي تناول الأبيض فقط إذ يوصف الأرز والماء بالبيض. وفي صوم غيلينغ (ngebleng)، يترك الجاوي جميع أنشطته اليومية بحيث لا يتناول الطعام ولا الشراب، ولا يخرج من البيت أو الغرفة، ولا يأتي أهله ويطفئ الضوء. وعليه أن ينقص من وقت نومه، ويفعل كل هذا مدة يوم وليلة. وأصل الكلمة (ngebleng) يعني الكمال أو الدائرة، أي أن يعمل عملاً بشكل كامل ومستمر. ويشبه هذا النوع من الصوم صوم فاتي غيني (pati geni) إلا أن القائم بالأخير لا يجوز له الخروج البتة من الغرفة التي يمكث فيها الصائم. ويستمر هذا الصوم مدة يوم وليلة أو أكثر.

وصوم (wungon)، هو أن يترك الطعام والشراب والنوم مدة يوم وليلة. وأما صوم (ngeluwang) فهو أشد أنواع الصوم من حيث القيام به ولا يقدر عليه إلا قليل من الناس. وهو أن يقوم بالصوم والملحوث (meditation) تحت الحفرة التي يُدفن فيها الصائم في مكان بعيد من العمران أو في المقبرة. ويعتقد أن القائم بهذا النوع من الصوم بعد خروجه من هذا الدفن يقدر على رؤية عالم الغيب من الأرواح والجن وغيره.

ولكل نوع من أنواع الصيام نيته الخاصة يتلفظ بها الصائم (القائم بهذه العبادة) قبل أن يبدأ الصوم، وكذا الطقوس المعينة والشروط الالزمة، مثل: القيام بغسل جميع البدن والشعر، والحفظ على الشهوة، وقراءة التعويذة الخاصة باللغة الجاوية.

ومن المعاملات الدينية كذلك المكوّث للتأمل والتفكير في مكان معين لمدة طويلة دون أكل أو شرب. ويسمى هذا بـ: برتابا (bertapa) أو سادي (semedi) أو يسمى في الإنجليزية بـ: (meditation). من العادة أن الجاوي يقوم بذلك في أماكن خاصة يعتقد فيها بأنها مقدّسة وذات كرامات، مثل: الجبال، ومقابر الشخصيات المقدّسة. كل ما يراد به في هذه المعاملات الدينية هو التقرب إلى الإله والاتحاد به.^١

وسيأتي بيان ودراسة هذه العادات الدينية عند المجتمع الجاوي -صاحب الديانة القديمة (أي الإسلام الجاوي)- من للناظور الإسلامي في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

المبحث الرابع: دراسة العادات والتقاليد المتعلقة بالعقائد والعبادات من المنظور الإسلامي

المطلب الأول: موقف الإسلام من العادات والتقاليد

إن من مزايا دين الإسلام أن يُبقي ويقرّ ما هو موافق للشريعة ولا يعارضها. فهناك كثير من العادات والتقاليد العربية الجاهلية التي أبقاها الإسلام وقررها وهدّها وأصبحت من تعاليمه. فالمجتمعات الجاهلية التي قامت معاملاتها وتشريعاتها على أعراف وعادات وتقاليد وأديان مختلفة ومتباعدة لا يحكمها حاكم ولا يضبطها ضابط. فجاء الإسلام وهدّب كل تلك المعاملات، فبدأ بتوحيد العبادة لله ثم أقر العادات والتقاليد الحسنة وشرع المعاملات وضبطها.

^١ Koentjaraningrat. Kebudayaan Jawa, p 432.

ومن العادات الجاهلية التي أثبّتها الإسلام وأقرّ بما غض الطرف، ونصرة المظلوم، والكرم، والوفاء بالعهد، والشجاعة وغيرها من الأخلاق الحسنة. وما فعله الإسلام هو تثبيت العادات الحسنة المنفعة مع الفطرة ومع الشريعة الإسلامية وترك الأمور الجاهلية التي تخالف الفطرة والخلق الكريم. وقد قال رسول الله ﷺ: "إِنَّمَا بَعْثَتْ لِأَنْتُمْ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ"^١. فما كان منها حسناً أبقيه وقرّها وجعل من شرعيه، وما كان منها سيئاً رفضه وأبطله.

ولا ينحصر الأمر في الأخلاق وحدها بل أبقى الإسلام كذلك الأمور الجاهلية المتعلقة بالمعاملات والتي فيها خيرٌ ونفع واحتاج إليها للناس. ومن تلك المعاملات بيعُ المضاربة وهو أن يكون رجل عنده مال وآخر ليس عنده مال، ولكن عنده قدرة على العمل، فيشتريكان، هذا برأس المال وهذا بالعمل. وسميت مضاربة لأنها تحتاج إلى الضرب في الأرض بالأسفار والانتقال لتنمية المال.^٢ وكذا اعتبار الولي في النكاح، فقد كان الرجل في الجاهلية يأتي إلى الرجل ويطلب منه موليته فيزوجها إياه. فجاء الإسلام واعتبر الولي في النكاح. فهذا بعض الأمثلة من المعاملات التي كانت في الجاهلية وأقرّها الإسلام.

وأما العادات والتقاليد والمعاملات والعقائد التي أبطلها الإسلام وحرّمها، فمنها عبادة الأصنام وتقديم الأضاحي لها، ووأد البنات، وشرب الخمر، والربا، والأزلام، والزنا، وعدم توريث النساء، والولد يرث زوجة أبيه^٣، وطلاق المرأة ما

^١ رواه البخاري في الأدب المفرد، ج ١، ص ٤١٧، وأحد في مستنه، ج ١٨، ص ١٣٨. وفي رواية أخرى "إِنَّمَا بَعْثَتْ لِأَنْتُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ".

^٢ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (بيروت: دار الخير، ط ٢، ١٤١٨ هـ)، ج ٨، ص ٤٩٩.

^٣ عبد الرزاق، المصنف، رقم: (١٠٨٠٦)، ج ٦، ص ٢٧١.

شاء زوجها^١، وأنواع من بيع الغرر مثل الملامسة والمنابذة^٢، والمضامين^٣، والملاقب^٤، وبيع حبل الجبلة^٥، وبيع الحصاة، وعسيب الفحل^٦. كل هذه الأمور كانت شائعةً ومشهورة تعامل بها العرب في الجاهلية فحرّمها الإسلام ونها عنها.

لقد جاء القرآن ناهياً عن الشرك وعبادة الأصنام في قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ (النساء: ٣٦)، وحرم النبي ﷺ وأد البنات بقوله في حديث صحيح: "إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات وأد البنات، وكروه لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال".^٧ وذكر القرآن عن تحريم هذه هذه العادة الجاهلية حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا آتَيْتُمْهُ دَهْرَ سِلْطَتِكُمْ إِلَيْهِ ذَنْبِ

^١ المصدر السابق، رقم: (١١٠٨٢)، ج ٦، ص ٣٢٨.

^٢ الحديث: "نهي رسول الله ﷺ عن الملامسة والمنابذة في البيع" (روايه النسائي في سنته، باب بيع المنابذة (٤٤٣٥)، ج ١٤، ص ٤٨). وبيع الملامسة هو بيع ما يلمسه المشتري دون أن يتحقق من أنه خال من العيوب. أما المنابذة فهو أن ينبد كل واحد مهمنا إلى الآخر ولم ينظر واحد منهمما إلى ثوب صاحبه الآخر أو أن يقول أي ثوب نبذته فهو لك بكذا.

^٣ بيع المضامين هو بيع ما في أصلاب الفحول، أو ما في ظهور الفحول، بأن يقول: بعتك ما سنتيج من ضراب هذا الجمل أو كما فسره بعضهم: بعض نفس الضراب، كما جاء في حديث آخر: "نهي رسول الله ﷺ عن عسب الفحل" وللمقصود: ضرایحا.

^٤ بيع الملاقب هو بيع ما في البطون من الأجنة.

^٥ رواه المسلم في صحيحه، ج ٢، ص ١١٥٣، ج ٥، ص ١٥١، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ: "أنه نهي عن بيع حبل الجبلة".

^٦ أبو مصعب محمد صبحي بن حسن حلاق، الأدلة الرضية لمتن الدرر البهية في المسائل الفقهية (بيروت: مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، ص ١٣٩.

^٧ رواه البخاري في الاستقرار، باب: ما ينهى من إضاعة المال حديث رقم: ٢٤٠٨، مسلم في الأقصية، حديث رقم: ١٧١٥.

قُبِّلَتْ) التكوير: ٨-٩). وقال تعالى في تحريم الزنا ﴿وَلَا تَنْقِرُوا أَرْزَقَ اللَّهِ كَانَ فَتِحْشَةً وَسَاءَ سَيِّلًا﴾ (الإسراء: ٣٢). وفي شرب الخمر والميسر، والأنصاب، الأزلام في آيات قرآنية، منها: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ مَأْمُونُوا إِنَّمَا الْمَنْعُ لِلْمُتَبَرِّئِينَ وَالْأَنْصَابِ وَالْأَزْلَامِ يُرْجِمُ مِنْ عَنِ الْشَّيْطَنِ فَاجْتَبَيْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)، وحرم الربا بقوله تعالى: (وَأَحْلَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا) (البقرة: ٢٧٥).

من أجل هذه الميزات والخصائص تميّز الدين الإسلامي وفاق على سائر الأديان الأخرى. فهو دين واسع، كامل ومتكمّل، وصالح لكل زمان ومكان. فلم يكن هناك أي أمر صغير أم كبير في شؤون الحياة اليومية إلا وقد جاء الإسلام بالحكم الشرعي. فهو منهج الحياة ونظمها الذي نظم حياة الإنسان لصالحة الدنيوية والأخروية.

وقد أعطتنا الشريعة الإسلامية تعاليم وأحكاماً ترشدنا وتدلّنا على ما هو موافق للدين وما هو مخالف له. فليس هناك أية صعوبات في التمييز بين العادات والتقاليد في مجتمع ما إذ إن كل شيء لا بد من الاحتکام إلى القرآن والسنة. فما كان منه مناقضاً لأسسهما وتعاليمهما فهو مرفوض ومنهي عنه، وما كان منه موافقاً لهما فهو مقبول ومباح. فالكتابُ والسنةُ هما الميزانُ الذي يُعرَفُ به الحقُ ويُتوصلُ به إلى العدل، وكلُّ ما خالف الشريعة الإسلامية من أعراف القبائل، أو عادات التجار، أو عملِ أهل العصر، كلُّ ذلك باطلٌ لا يجوز أن يكون له اعتبار، أو أن تُعارض به أحكامُ الإسلام.

المطلب الثاني: العادات والتقاليد الجاوية المتعلقة بالعقائد والعبادات المخالفة للشريعة الإسلامية

وما سبق ذكره عرفنا أن كل اعتقاد أو عمل ليس في كتاب الله ولا في سنته، وخالف تعاليم الإسلام وأسسه، فهو مرفوض ومنهي عنه. وعليه، فإن كل ما ورد

في ذكر أنواع العادات والتقاليد التي تعامل بها الجاويون (أصحاب الديانة الجاوية) واعتقدوها في المباحث السابقة فهو مخالف للشريعة ومرفوض عنه. وفي البيان الآتي سوف يتبيان لنا صحة رأينا في مدى مخالفة كل ما ذكر سابقاً من العادات والتقاليد الجاوية، وذلك من المجالين الآتيين:

في المجال العقائدي، اعتقاد الجاويون بوجود الآلهة المختلفة، أو ما يسمى بمصطلح (Animism and Dynamism)، وقاموا بتمجيد أرواح الأجداد والقدامي وتقديسهم الأمر الذي أدى بهم إلى عبادة أرواح الموتى اعتقداً منهم أن هذه الأرواح قادرة على حفظ حياة الأحياء. وقد جاء الإسلام بتعاليم واضحة في بيان هذه القضية؛ حيث حرم أي نوع من أنواع الشرك بالله. وكان أول ما دعا إليه النبي ﷺ قول لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وهي كلمة التوحيد التي من أجلها أريقت الدماء من خلال الحروب بين المسلمين والكافر في عصر النبوة والعصور التي بعدها. فالاعتقاد في الديانة الجاوية ليس إلا عبادة لغير الله من أصنام وأرواح غيرها مما يعتقد بأن لها قوة تنفع وتضر. وقد جاء بيان تحريم الشرك بالله والتحذير منه في قوله الله تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَقَدِ افْرَأَيَ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨)، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء: ٣٦).

ولا يبعد عن ذلك اعتقاد الجاوي بما يسمى بـ "أنا والرب" (kawula lan gusti) أو في مصطلح اعتقادي جاوي آخر يسمى به: مانوغالانغ كاوولاغوسني (Manunggaling Kawula Gusti)، والذي يتطلب من الجاوي إذا أراد أن ينال السعادة والاستقرار والاطمئنان، فعليه أن ينقاد انتقاداً تاماً للإله الخالق. ويطلب هذا الانقاد الوصول إلى الاتحاد الإلهي أي اتحاد العبد بالرب. وهذا يسمى في المصطلح العقائدي الإسلامي بعقيدة وحدة الوجود التي تجعل من كل مخلوق جزءاً من الله تعالى. وقد اتضح الحكم في تحريم عقيدة وحدة الوجود لأجل اخراجها عن العقيدة

الإسلامية الصحيحة. فهناك آيات عديدة وردت في بيان أن المخلوق غير الخالق، منها: قوله تعالى ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا إِنَّ الشَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ شَيْئًا وَلَا يَسْطِيعُونَ﴾ (التحل: ٧٣)، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَهِيَّأْتُ أَنْ أَبْعَدَ الظَّالِمِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَهْوَاءُكُمْ فَقَدْ ضَلَّلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهَمَّاتِ﴾ (الأنعام: ٥٦). هاتان الآياتان وغيرها بعض من آيات كثيرة تقرر أن المخلوق هو من دون الله. وبكفي هنا في الرد على كل من اعتقد وأمن بوحدة الوجود.

وإضافة إلى ذلك، أن اعتقاد أصحاب الديانة الجاوية في الرب أو الإله غير الاعتقاد الذي جاء به الإسلام. فعلى الرغم من أن المراد بالرب أو الإله لدى الجاوي صاحب الديانة الجاوية هو الإله الخالق، واهب الحياة والأول في الوجود، إلا أن هناك عناصر تخالف العقيدة الإسلامية حيث اعتقدوا أن لغيره من الآلهة الأخرى والأرواح والجمادات قوة وقدرة تضر وتتفع. وإذا تقرر هذا، فإن كل معتقد لأصحاب الديانة الجاوية بما فيه من عادات وتقاليد خاصة، والذي يتعلق بالعقيدة مختلف لما جاء به الإسلام وهو من الأمور المنهي عنها؛ إذ إنها تحتوي على عناصر شركية محمرة.

وأما في مجال العبادات، فالامر يتضح كذلك من حلال المبادئ التي تبني عليها عادات وتقاليد جاوية. وقد سبق أن عرفنا أن مبدأ العقيدة عندهم مخالف لما هو في الإسلام، فعليه يكون الأمر في العبادات. لأصحاب الديانة الجاوية أنواع من العبادات التي هي ضمن تقاليد وعادتهم في الحياة اليومية كما ورد ذكره في المباحث السابقة. ففي إقامة المأدبة التي تسمى بناء سلاماتن (slametan) مثلاً، فإنها تشوبها شائبة خرافية وذلك من اختيار أنواع خاصة من الأطعمة^١ وأيام معينة من الأسبوع وكذا التعاوين وأذكار خاصة لم ترد في الكتاب ولا في السنة.

^١ يقال هذا في المصطلح الجاوي بـ "ubarampe" هو عبارة عن طاقم أو مجموعة لأنواع مختلفة من المواد والأطعمة في المأدبة والتي لا بد من توافرها كشروط لازمة فيها. انظر

وكذلك في تقديم أنواع خاصة من الطعام يقال له سساجن (sesajen) تُقدم للأرواح (أو الآلهة المعبودة) حيث يضعون فيه أنواعاً من الزهور والبخور تسمى به كمنيان (kemenyan). وقد اعتقادوا أن هذا يجلب النفع ويدفع الأذى والشر ويعدهم عن الضرر ويأتي بالأمن والاطمئنان.

وإذا كان هذا الحكم من ناحية القيم العقائدية، فإنه من ناحية أخلاقية واجتماعية هناك أساس ومبادئ يمكن إبرازها في هذا الموضوع لأجل معرفة ما هو موافق للإسلام. فإننا إذا نظرنا من هذه الناحية، وجدنا أن هناك عناصر حسنة تتفق مع تعاليم الإسلام. وذلك أن من أهداف إقامة المأدبة التعبير بالشكر بعد الحصول على النعمة أو الرجاء من نيل السعادة. وكذا إشراك الغير بهذه السعادة بدعوهم للمشاركة في المأدبة والتعاون فيما بينهم في إقامتها.

إلا أن وجود هذه القيم الحسنة في إقامة هذه المأدبة لا تدل على جواز القيام بها؛ إذ إن النية شابتها شائبة خرافية وفي بعض الأحيان -شركة؛ إذ إنما تتعلق بعقيدة مخالفة لعقيدة الإسلام الصحيحة. وقد ورد في الحديث النبوي الشريف "إنما الأعمال بالنيات"^١. هذا فضلاً عن أن شروط قبول العبادة أن تكون مبنية على إيمان صادق، وأن تكون خالصة لوجه الله تعالى وأن توافق ما جاء به النبي ﷺ. قال الله تعالى: ﴿قُلِّ اللَّهُ أَغْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي﴾ (الزمر: ١٤)، وقال عز وجل: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُبْيَأُنَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يَعِيشُكُمُ اللَّهُ وَيَغْنِي لَكُمْ ذُنُوبُكُمْ وَاللَّهُ عَفُوٌ﴾

Purwadi. *Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa*, p 576-577.

^١ نص الحديث: "عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهو حرمت إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهو حرمت إلى ما هاجر إليه". (رواوه البخاري في صحيحه، باب بدء الوحي، (١)، ج ١/ص ٣).

رَحِيمٌ》 (آل عمران: ٣١). فلا بد من توافر الشروط الثلاثة لقبول العبادة، ألا وهي: الإيمان الصادق، والإخلاص لله وحده، واتباع النبي ﷺ.

خلاصة

- وفي الختام، يمكن ذكر النقاط المهمة الواردة في البحث، وهي كما يأتي:
- إن جزيرة جاوا مزايا وخصائص لا توجد في غيرها من الجزر في إندونيسيا؛ حيث إن المالك الهندوسي والبوذية كانت تتمركز فيها وتركت بها آثاراً حضارية ودينية الأمر الذي أدى إلى وجود كثرة العادات والأعراف وتنوعها في المجتمع الجاوي.
 - من أسباب قبول المجتمع الجاوي للإسلام وسرعة انتشاره في جزيرة جاوا حسن معاملة الدعاة المسلمين في ذلك الوقت؛ حيث تعايشوا مع الناس من خلال التجارة والزواج من بعضهم، بالإضافة إلى استخدام طريقة الدعوة التي اتسمت بالحكمة وبالمرونة والتدرج في تعريف الناس بالإسلام. ومن ذلك تغيير محتوى العادات والمعتقدات وتبديلها بالإسلام مع إبقاء المسميات، كما فعله دعاة الإسلام في جاوا والمعروفون باسم الأولياء التسعة.
 - إن للديانات السابقة أثراً ملمساً في الحياة الدينية لدى المجتمع الجاوي، وذلك أن المسلمين بالرغم من اعتقادهم بالإسلام وقيامهم بالواجبات الدينية إلا أن بعضهم لا يزالون يمارسون عاداتٍ وتقالييد سابقة مثل الهندوسية والديانة الجاوية القديمة في شؤون الحياة والمعاملات الدينية. ويعرف هذا التدين باسم الديانة الامتزاجية، أي خلط وامتزاج بين الإسلام والمعتقدات الأخرى، المعروف بمصطلح إسلام كجاوين (Islam Kejawen) أو (Syncretism).

- إن معظم العادات والأعراف الجاوية المتمثلة في الطقوس الدينية هو من آثار الديانات والمعتقدات السابقة. وتشمل هذه الطقوس جوانب حياة الإنسان منذ الولادة إلى الوفاة. وهذا ما أدى إلى وجود عناصر كثيرة غير إسلامية في الطقوس التي يمارسها الناس، منها ما يعد عملاً من الأعمال الشركية.
- إن كل عادة أو عرف متمثل في الطقوس الدينية التي يمارسها المجتمع الجاوي يخالف ما جاء به الإسلام فهو مرفوض شرعاً ومنهي عنه. وإذا كانت له علاقة بالعبادات فهو من باب البدعة المنكرة، وإذا تعلق بأمور العقيدة وفيه انحراف عنها فهو واقع في دائرة الشرك الحرام.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: طبعة دار الفكر، د. ط، د.ت).

الترمذى، محمد بن عيسى السلمى، سنن الترمذى (بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ط، د.ت). حلاق، أبو مصعب محمد صبحى بن حسن، الأدلة الرضية لمن المدر البهية فى المسائل الفقهية (بيروت: مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط).

الشوكانى، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (بيروت: دار الخير، ط ٢٦، هـ ١٤١٨).

العسقلانى، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخارى، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، هـ ١٣٧٩).

الكاف، حسين محمد، الإسلام في إندونيسيا المعاصرة: دراسة موجزة ومجملة عن الاتجاهات الإسلامية في إندونيسيا (قم: مكتبة المستبصرون، مركز الأبحاث العقائدية).

مسلم، ابن الحاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ط، د.ت).

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (الرياض: مكتب الندوة، ط ٤، هـ ١٤٢٠).

التووى، يحيى بن شرف بن مرى، شرح صحيح المسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربى، ط ٢٦، هـ ١٣٩٢).

ثانياً: الكتب الأجنبية

Al-Khaluq, Latif. *Strategi Belanda Melumpuhkan Islam: Biografi C.Snouck Hurgronje*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

Anantatoer, Pramoedya. *Arus Balik*, (Jakarta: Hasta Mitra, 2001).

Anantatoer, Pramoedya. *Cerpen: Arok Dededes*, (Jakarta: Hasta Mitra, 1999).

- Azra, Ayzumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1983).
- Bakker, J.W.M. *Agama Asli Indonesia*, (Jogjakarta: Pradnyawidya, 1976).
- Biro Pusat Statistik, BPS. *Statistik Indonesia: Statistical Yearbook of Indonesia*, (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2009).
- Dimeglio, R.R. *Arab Trade with Indonesian and Malay Peninsula the 16th to 18th Century*, (Oxford: University Press, 1970).
- Endraswara, Suwardi. *Buku Pinter Budaya Jawa, Mutiara Adiluhung Orang Jawa*. (Jogjakarta: Gelombang Pasang, 2005).
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1983).
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976).
- Geertz, Hildred. *The Javanese Family*, (New York: Free Press of Glencoe, 1961).
- Hadiwijono, Harun. *Konsepsi tentang Manusia dalam kebatinan Jawa*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1983).
- Koentjaraningrat, Prof. *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994).
- Nicholson, Clara Kibby. *The Introduction of Islam into Sumatra and Java - A Study in Cultural Change*, (Massachusetts: University of Massachusetts, Amherst, 1957)
- Poesponegoro, Marwati Djoened and et al. *Sejarah Nasional III*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993).
- Purwadi, Dr, M.Hum. *Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa*, (Jogjakarta: Panji Pustaka, 2008).
- Purwadi, Dr, M.Hum. *Upacara Tradisional Jawa*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- Putera, Heddy Shri Ahimsa. *Islam Jawa dan Jawa Islam*, (Jogjakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1995).
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Islam Jawa dan Jawa Islam*, (Jogjakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1995).
- Simuh, Professor. *Sufisme Jawa, transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*, (Jogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995).
- Utomo, Sutrisno Sastro. *Kamus Lengkap Jawa Indonesia*, (Jakarta: Kanisius, 2008).



الفصل الرابع

المسائل الفقهية النسائية المطبقة في المجتمع الجاوي ووجهة نظر الشرع فيها.

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فبسبب وجود العادات والأعراف التي ورثها المجتمع الجاوي من الحضارات القديمة وتأثر الناس بها، واجهت المرأة الجاوية المسلمة عدداً من المسائل الدينية (الفقهية) التي تحتاج إلى معرفة حقيقة أحكامها من وجهة نظر الشعور المبني على الأدلة الصحيحة من الكتاب، والسنّة.

ومعرفة الأحكام الفقهية المتعلقة بالمرأة الجاوية المسلمة أمرٌ مهمٌ للغاية، لأجل التمييز بين الأحكام المنحرفة عن الشرع؛ لكونها مبنية على معتقدات جاوية قديمة، والهندوسية والبوذية، وبين الأحكام الشرعية الثابتة. وقد أدى هذا الخلط إلى نشوء كثير من المغالطات مع سوء فهم لقضايا المرأة.

في هذا الفصل عرض بعض المسائل الفقهية النسائية المطبقة في المجتمع الجاوي خاصةً، وإندونيسيا عامةً، ودراستها من المنظور الإسلامي. وقد تطرأ مغالطات في هذه المسائل نتيجة سوء الفهم للأحكام الدينية، أو التعلق باعتقادات غير إسلامية، أو

* معلمين شهيد محمد، دكتوراه من الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، قسم الفقه وأصول الفقه.

التأثير بأعراف الديانات السابقة التي توارثها الناس جيلاً بعد جيل، فضلاً عن التأثير بالغزو الفكري في هذا العصر الذي يتمثل في الحركات النسائية الغربية مثل حركة تحرير المرأة التي نشرت مفاهيم غريبة مخالفة للشريعة الإسلامية.

وتشمل هذه المسائل جميع نواحي الحياة، بدءاً من الولادة إلى الوفاة. وقد اخترنا بعض النماذج المهمة للمسائل التي كثر الكلام حولها وتحتاج إلى بيان حكمها من الناحية الشرعية.

المبحث الأول: مسائل الولادة وما يتعلّق بها

إن الحاجة إلى معرفة وجهة النظر الشرعي للمسائل التي تتعلق بهذه الفترة لكبيرة لأجل معرفة الموقف الصحيح من الأمور التي تطرأ فيها ومارسها الناس. والمجتمع الجاوي المسلم - كما ذكرناه سابقاً - لا يسلم من التأثر بالمعتقدات القديمة من الديانات الهندوسية والبوذية وكذا الديانة الجاوية القديمة. لذا نجد منهم معاملاتٍ وعاداتٍ دينية تدور حول فترة الولادة وما بعدها.

وفي المطلب الآتية ذكرُ بعض من أهم المسائل التي يمارسها المجتمع الجاوي المسلم في حياتهم الدينية والاجتماعية. ومن ثم بيان الحكم الشرعي في هذه المسائل بناءً على الأدلة الشرعية المعترفة.

المطلب الأول: الاعتقاد حول مشيمة الجنين (placenta) والمعاملة الخاصة لها بعد الولادة

يعتقد الشعب الجاوي خاصةً، والشعوب الأخرى في إندونيسيا عامةً بالمعاملة الخاصة لمشيمة الجنين أي (Placenta) في المصطلح الإنجليزي، أو يقال باري آري (Ari-ari) في المصطلح الجاوي والإندونيسي، بعد الولادة.

وفيما يأتي بيان هذه المعاملة الخاصة للمشيمة من خلال معرفة المراد بالمشيمة من اللغة والاصطلاح، ثم ذكر عادة المجتمع الجاوي في اعتقادهم نحو هذه المعاملة وكذا بيان الحكم الشرعي فيها.

الفرع الأول: المشيمة في اللغة والاصطلاح

قال ابن دريد في جمهرة اللغة: "المشيمة: التي تُطرح مع الولد. وانشام في الشيء ينشام انشياماً، إذا دخل فيه. وكل داخلٍ في شيء فهو منشام فيه".^١

وفي المصطلح الطبي المشيمة هي عضو دائري مسطح الشكل يتصل بالجنين عن طريق الحبل السريري في الرحم ويتم خروج المشيمة من جسم الأم بعد المرحلة الثالثة من الولادة. وللمشيمة أربع وظائف رئيسية وهي تغذية الجنين، والتنفس؛ إذ إن المشيمة تقوم بوظيفة الرئتين فيحصل الجنين بواسطتها على الأكسجين ويطرح ثاني أكسيد الكربون، وتبثت الحمل وذلك بفرزها هرمون البروجسترون الذي يساعد على استمرار الحمل بداية من الشهر الرابع، والإخراج حيث تخرج المواد السامة الناجمة عن الأيض عن طريق المشيمة.^٢

الفرع الثاني: المشيمة في عادة الشعب الجاوي والشعوب الأخرى ياندونيسيا من الاعتقادات الجاوية في المشيمة أنها توأم الجنين، لذا لا بد أن تعامل معاملة خاصة بإقامة الطقوس المعينة احتراماً لها. ومن هذه الطقوس أن مشيمة الجنين بعد ولادة المرأة تُغلَف بالقماش الأبيض وتوضع فيها بعض البهارات، مثل: الملح، والكركم، وكزبرة ثم تُدفن تحت الأرض في ساحة البيت. ويوضع فوق مكان الدفن المصباح مدة أربعين يوماً. وهذا كما يعتقد عبارة عن احترام عضو من

^١ أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد، جمهرة اللغة (بيروت: دار العلم للملاتين ط ١، ١٩٨٧م)، ج ٢، ص ١٠٥.

^٢ الموسوعة العربية العالمية (الرياض: شركة أعمال الموسوعة للإنتاج الثقافي، ط ١، ١٩٩٦م).

أعضاء جسم الإنسان، لذا لا بد له من التكفين بالأبيض ووضع هذه المواد الخاصة لأجل دفع الأضرار التي قد تحدث بسببها فيما بعد.

وفي عادة الشعوب الأخرى في إندونيسيا أن المشيمة تُغسل قبل دفتها وتوضع معها بعض الأنواع من البهارات – إذا كان المولود أنثى – رجاءً أن تكون متقنة في الطبخ؛ أما إذا كان ذكراً فتوضع مع المشيمة آلات الكتابة رجاءً أن يكون عالماً في المستقبل، كما ورد في عادة شعب فالمبانج بسومطرة الجنوبية. وعند شعب بوني في سلاويسي الجنوبي أن المشيمة تدفن تحت شجر النارجيل رجاءً أن تكون للمولود درجة عالية في كبره وينفع مجتمعه في المستقبل.

الفرع الثالث: حكم المشيمة في الإسلام

لم يرد دليل من القرآن ولا سنة في خصوصية المشيمة ومعاملة الخاصة لها بعد الولادة. ولم نجد حكماً خاصاً بالمشيمة ولا عملاً معيناً يتعلق بها سواء أكان من السلف أم من الخلف. إنما الوارد في أحكام الولادة والمولود هو الإرشاد النبوي الذي يتعلق بالأداب أثناء المعاشرة الزوجية، والرضا بكون المولود ذكراً أو أنثى، والدعاء أو التبشير للحصول على المولود الجديد، والعقيقة، والتسمية، والختان وغير ذلك من الأحكام الفقهية المتعلقة بالمولود. وقد ذكر العلماء بيان كل هذه الأحكام في الكتب الفقهية مفصلاً. وجل ما تكلم به الفقهاء عن المشيمة إنما يدور حول مشيمة الحيوان في طهارتها أو عدمها، أو حول الدم والولادة وموضع الجنين وحالته. وبعضهم ذكروها عند الكلام حول مسائل نسائية مثل الحيض والولادة.

ذكر ابن المفلح من الحنابلة: "..وَمَنْ اسْتَمَرَ دَمَّهَا يَخْرُجُ مِنْ فَمِهَا بَقَدْرِ العَادَةِ فِي وَقْتِهَا وَوَلَدَتْ فَخَرَجَتِ الْمَشِيمَةُ وَدَمُ النَّفَاسِ مِنْ فَمِهَا فَعَاهَدَ نَقْضُ الْوُضُوءِ، لِأَنَّهَا لَا تَتَحَقَّقُهُ حِيَضًا كَرَائِدٍ عَلَى الْعَادَةِ، وَكَمْنَى خَرَجَ مِنْ غَيْرِ مُخْرِجِهِ"^١

^١ شمس الدين عبد الله بن محمد المقدسي بن مفلح، الفروع (بيروت: مؤسسة الرسالة – دار المؤيد، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، ج١، ص٣٧٠.

وقال الشيخ محمد العثيمين في شرح الطلاق عند الولادة: "... والطلاق مؤلم وصعب، وسببه انتقال الولد من حال إلى أخرى؛ لأن الولد في الرحم وجهه إلى ظهر أمه وظهره إلى بطنها، فإذا أراد الله عز وجل أن يخرج انقلب حتى يكون رأسه الذي يخرج أولاً، وهذا الانقلاب ليس بجيد، فالمكان ضيق والرحم كيس من العصب والعروق، فلا شك أنه سيكون ألم شديد، ولو لا أن الله تعالى أحاط الولد بما أحاط به من المشيمة، التي تسهل انقلابه لكان الأمر صعباً جداً، وقال أهل العلم: ينبغي أن يدخل في القبر كما خرج من بطن أمه، يعني أنها نزلت من عند رأسه."^١

أما عن مشيمة الحيوان في طهاتها أو عدمها فقد ذكر الخطيب الشريبي من الشافعية: "...والجزء المنفصل من الحيوان (الحي) ومشيمته (كميته) أي ذلك الحي: إن طاهراً فظاهر، وإن بحشاً فنحس، لغير "ما قطع من حي فهو ميتة" رواه الحاكم وصححه على شرط الشیخین، فالمنفصل من الأدمي أو السمك أو الجراد طاهر، ومن غيرها بحش، وسواء في المشيمة وهي غلاف الولد، مشيمة الأدمي وغيره".^٢

وقال الخطاب الرعيبي من المالكية: "... وأما المشيمة بعimين مفتوحتين ويقال لها السلى يفتح المهملة وتخفيف اللام والقصر وهي وقاء المولود فقد حكم ابن رشد بظهورها وأنها كل حم الناقة المذكورة..".^٣

وفيمما يخص معاملة المشيمة التي خرجت مع الصبي عند الولادة، فقد ذكر العلماء أن حكمها حكم أجزاء الإنسان إذا انفصلت من البدن. إن الضابط في

^١ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت ٤٢١ھـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١٤٢٨ھـ)، ج ١١، ص ١١٥.

^٢ الخطيب الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (بيروت: دار المعرفة، ط ١٤١٨ھـ ١٩٩٧م)، ج ١، ص ٣٨٠.

^٣ محمد بن عبد الرحمن الرعيبي الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل (بيروت: دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢ھـ، ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٢٨٩.

ذلك هو تكريم الإنسان وفضيلته على غيره من المخلوقات. ويقتضي هذا أن أجزاءه وما سقط من جسده من ظفر ونحوه فهو محترم يحق عليه أن يدفنه، كما أنه لو مات فإنه يُدفن. وإذا مات بعضاً، تقام حرمته بدنفه كي لا يتفرق، ولا يقع في النار، أو في مزابل قدرة. وقد ورد في بعض الآثار الأمر بburial of the body، والظفر والدم والسن والقلفة (ما يقع من جلدة الذكر عند الختان) والمشيمة، وهذه الآثار وإن كانت ضعيفة لكن مضمونها موافق لما دلت عليه نصوص كثيرة من حرمة الآدمي وكرامته، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرِمَنَا بَنِي آدَمَ وَجَلَّتْهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ أَطْيَابِهِنَّ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مَنْ خَلَقْنَا تَقْضِيَّاً﴾ (الإسراء: ٧٠). قال الإمام النووي: "... وأما الدفن فلا يختص بما إذا علم موت صاحبه بل ما ينفصل من الحي من شعر وظفر وغيرها يستحب له دفنه".^١ وقال ابن حجر العسقلاني: "... وقد استحب أصحابنا دفنتها لكونها أجزاء من الآدمي والله أعلم".^٢

وإذا تقرر هذا، فإن العادة الجاوية وغيرها من الشعوب الأخرى فيما يتعلق بالمعاملة الخاصة للمشيمة والاعتقادات المصاحبة لها لم يرد مثالٌ في الإسلام. والحكم في ذلك أن المشيمة جزء من جسد المرأة، تدفن كما يدفن باقي أجزائها إذا انفصلت عنها وهي حية، وأنها أيضاً من جنس الأظافر ولا حرج في إلقائتها في مكان مناسب والأفضل أن تُدفن حتى لا تتناثر في الطرقات، وتفترسه الكلاب والقطط. إذ إن هذا مناف لحرمة الآدمي وكرامته، وقد أمر النبي ﷺ بتدفね دمه، كما في الحاكم والترمذى، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، ونسبة

^١ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين (الرياض: مطبعة عام الكتب السعودية، ٢٠٠٣م)، ج ١، ص ١٨٥.

^٢ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ھ)، ج ٦، ص ٤٧٩.

الحافظ في الإصابة لأبي يعلى في مسنده.^١ وما يفعله الجاوي مع المشيمة يتفق مع تكريم بني آدم وتكريم أجزائه وأعضائه إلا في بعض المراسيم التي تشوبها أحياناً شوائب خرافية.

المطلب الثاني: الاعتقاد الجاوي بثقل الاسم (kabotan jeneng) الذي يتضمن منه المولود

من المصطلحات الجاوية التي شاعت بين الناس ولها معان اعتقادية، مصطلح (kabotan jeneng) ويراد به أن الاسم ثقيل على المولود، (kabotan) أي ثقيل، و(jeneng) أي اسم في اللغة الجاوية. وما يعتقد في ذلك أن الولد الذي يعاني من تكرر المصيبة من مرض أو مشكلة أخرى بعد التسمية باسم معين، يلجم الوالد إلى تغيير اسم المولود اعتقاداً منه بأن هذه المصيبة تقع بسبب الاسم الذي يحمل معنى ثقيلاً على الولد. ويعتقد لأجل ذلك وليمة أو مأدبة بمناسبة تغيير الاسم بما هو أخف من الاسم السابق رجاء أن لا تطرأ بعد ذلك أية مصيبة أخرى.

ومن المعروف أن الوالد عندما يسمى ولده ذكراً كان أم أنثى يتحرى من الأسماء ويختار أجملها وأحسنها معنى رجاء أن ينتفع الولد بذلك الاسم في مستقبله وينفع دينه ومجتمعه وبلده. فيُعد اختيار الاسم أمراً مهماً من الأمور التي يستعد الوالدان أثناء الانتظار للمولود الجديد؛ إذ إنه رمز أو علامة وهوية يعرف بها الإنسان الذي يعتز بها. فقد نرى في بعض الأحيان أن الوالدين يستعدان

^١ ضمن فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (ج ٩، ص ٨٣) الفتوى رقم: ٨٠٩٩، ونقلَ -بتصرف- عن مركز الفتوى بإشراف د. عبد الله الفقيه، من موقع الشبكة الإسلامية (http://www.islamweb.net) تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر (ضمن موسوعة الفتاوى).

ويهتمان بالبحث عن اسم المولود الجديد أكثر من الأمور الأخرى. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية اختيار الاسم الذي سيحمله الولد طوال حياته.

الفرع الأول: حكم الإسلام في تسمية المولود الجديد

إن الذرية من النعم التي أنعم الله بها على عباده، وهي أمانة يتحمّلها الوالدان ويجب عليهما أداء الأمانة ورعايتها حق الرعاية. والله تعالى سائلهما عن هذه الذرية يوم القيمة فيما إذا قاما برعايتها أم لا، فهو سبحانه المحاسب على ذلك.

وإن لهذه الذرية من أبناء وبنات حقوقاً كثيرة يجب على الوالدين القيام بها وفق ضوابط الشريعة الإسلامية. ومن هذه الحقوق حق التسمية بأن يختار للمولود الاسم الحسن. وقد اهتم الإسلام بأحكام تسمية المولود واحتياج أحسن الأسماء وأجملها عند الله تبارك وتعالى اقتداءً برسول الله ﷺ. وسوف يأتي ذكر بعض الأدلة من السنة التي تحدثت على اختيارات الاسم الحسن.

ولاسم الإنسان أهمية بالغة؛ إذ إنه عنوان المسمى، ودليل عليه، وضرورة للتفاهم معه ومنه وإليه. وهو للمولود زينة ووعاء وشعار يدعى به في الآخرة والأولى، وتنويعه بال الدين، وإشعار بأنه من أهله. لذا يستحب أن يغير من يدخل في دين الإسلام اسمه إلى اسم شرعي، لأنه له شعار، وهو رمز يعبر عن هوية والده، ومعيار دقيق لديانته.^١

وبناءً على هذا، ينبغي للوالد المسلم أن يهتم بالضوابط الشرعية عند تسمية الولد بأن يتყى له من الأسماء أحسنها وأجملها تنفيذاً لما أرشد إليه وحضر عليه الرسول ﷺ، كما روی عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

^١ الشيخ بكر أبو زدي، رسالة "تسمية المولود"، نسخة إلكترونية، ص: ٢ (بتصريف).

"إنكم تُدعونَ يوم القيمة بأسمائكم وأسماء آبائكم، فأحسنوا أسماءكم".^١ وفي ذكر أحسن الأسماء قال ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم: "إن أحب أسمائكم إلى الله عز وجل عبد الله وعبد الرحمن".^٢

ومن الضوابط الشرعية في تسمية المولود أيضاً التجنب من الاسم القبيح الذي يمس كرامته ويكون مداعنة للسخرية منه والاستهزاء به. وقد نهى النبي ﷺ عن الأسماء القبيحة وأمر بتغييرها، كما ورد في الحديث عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغير الاسم القبيح".^٣ ومن أمثلة تغييره ﷺ للأسماء ما ورد في الحديث عن أبي هريرة أن زينبَ كَانَ اسْمُهَا بَرَّةً فَقَبِيلَ تُرْجِي نَفْسَهَا فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَنْبَ".^٤ وفي رواية مسلم: "أَنَّ ابْنَةَ لَعْمَرَ كَانَتْ يُقَالُ لَهَا عَاصِيَةً فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَيْلَةً".^٥

الفرع الثاني: حكم الاعتقاد بثقل الاسم (kabutan jeneng) في الإسلام
وبناءً على الضوابط الشرعية التي مر ذكرها سابقاً يكون الاعتقاد الجاوي في اسم المولود وما يتعلقه به من حصول المصائب بسبب ثقل الاسم أمر لا دليل عليه ويخالف ما جاء به الإسلام، ويكون على هذا منها عنه لا يجوز الاعتقاد والعمل به، وذلك لتضمنه على عناصر خرافية من تشاؤم وتطير.

فالاعتقاد بأن المصائب الواقعة على المولود بسبب ثقل الاسم مخالف للعقيدة الإسلامية الصحيحة. إن كل شيء لا يقع إلا بإذن الله وقدره، كما قال سبحانه

^١ رواه أبو داود في سنته، باب في تغيير الأسماء (٤٢٩٧)، ج ١٢، ص ١١٣، وأحمد في مستنه بلفظ "فحسّنوا" (٢٠٧٤)، ج ٤٤، ص ١٧٣.

^٢ رواه مسلم في صحيحه، باب النبي عن التكني بأبي القاسم (٣٩٧٥)، ج ١١، ص ٦٦.

^٣ رواه الترمذى في سنته، باب ما جاء في تغيير الأسماء (٢٧٦٥)، ج ١٠، ص ٥٤.

^٤ رواه البخارى في صحيحه، باب تحويل الاسم إلى اسم أحسن منه (٥٧٢٤)، ج ١٩، ص ١٧٩.

^٥ رواه مسلم في صحيحه، باب استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن (٣٩٨٨)، ج ١١، ص ٨١.

وتعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ، وَاللَّهُ يُكَلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِ﴾ (التغابن: ١١)، وفي آية أخرى قال عزوجل: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبَرَّأُوا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد: ٢٢). ولا شيء في الأرض أو في السماء يقدر على أن يضر وينفع إلا بإذن الله تعالى وبما قد كتبه لعباده، كما قال ﷺ: "وَاعْلَمُ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعْتُ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكُمْ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكُمْ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكُمْ وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكُمْ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ رُفِعَتْ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتْ الصُّحْفُ".^١

وقد نهى الإسلام عن الاعتقاد بالشيء الذي لا أصل له في الدين؛ إذ إنه قد يؤدي بالإنسان إلى الوقوع في المعصية. فالاعتقاد بأن الاسم الذي يسمى به المولود يسبب في حصول آية مصيبة فهو نوع من أنواع التطير، وهو عبارة عن التشاوم المنهي عنه، لأنه سوء ظن بالله تعالى بغير سبب محقق، ولأنه من عادات الجاهلية التي أبطلها الإسلام.

وقد ورد النهي والوعيد في التطير، وهو التشاوم بالشيء بما يقع من المرئيات أو المسموعات في قلوب أهل الشرك والعقائد الضعيفة، الذين لا يجعلون توكلهم على الله تعالى. ومعنى التطير كما عرّفه العلماء هو التشاوم بالسوائح والبواح من الطير والظباء وغيرها، وهو من إلقاء الشيطان وتخويفه.^٢ وقد نفاه الشرع وأبطله، وأنه لا تأثير له في جلب نفع أو دفع ضر، وإنما هو خواطر وحدوس وتخمينات لا أصل لها.

ومن الآيات والأحاديث التي نهت عن التطير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ، وَلَمْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْبَرُوا بِمُؤْمِنٍ وَمَنْ مَعَهُ، أَلَا إِنَّمَا كَلِّرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾

^١ رواه الترمذى في سنته (٢٤٤٠)، ج ٩، ص ٥٦.

^٢ نخبة من العلماء، كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط ١، ١٤٢١ھـ)، ص ٩٤.

وَلَكُنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَتَّلَمِّسُونَ ﴿الأعراف: ١٣١﴾، وفي آية أخرى: ﴿قَالُوا طَبِّرُوكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكْرُكُمْ بِلَ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِفُونَ﴾ (يس: ١٩). وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر".^١ وفي هذه النصوص بيان واضح أن التطير مذموم شرعاً.

المطلب الثالث: مسألة ختان المرأة في العادات الجاوية و موقف الإسلام منه

تعرف عادة ختان المرأة في اللغة الجاوية بمصطلح "تيسان" (tetesan) بينما للرجل يقال به تيتاكن (tetakan) أو سوفيتان (supitan). ولقد أثر دخول الإسلام وانتشاره في جزيرة جاوا في اعتقادات ومعاملات دينية لدى الناس. وإن لم يترك الشعب الجاوي كلَّ ما جاء من المعتقدات والمعاملات السابقة في حيائهم اليومية، إلا أنهم يعترفون بتعاليم الإسلام ويقبلون أحکامه من خلال قيامهم بالواجبات التي ورد الأمر بها في الدين الإسلامي. والختان واحدٌ من الواجبات الدينية التي يقوم بها الشعب في الحياة الدينية.

ومن آثار الديانات القديمة لم تزل موجودةً بين الناس، فإن قيامهم بهذه العبادة لا يسلم من ترسب عناصر سابقة تركتها الديانات الأخرى كالهندوسية والبوذية والديانة الجاوية القديمة. بعض الطقوس الدينية الجاوية المطبقة من قبل الناس اليوم، فيها روابس غير إسلامية موروثة من المعتقدات القديمة.

وستعرض في الفقرات الآتية لذكر هذه العادة وبيان حكم الإسلام فيها خاصةً فيما يتعلق بحكم الشريعة لمسألة ختان المرأة.

^١ رواه البخاري ومسلم في صحيحهما (صحيح البخاري في باب الجذام، ج ١٧، ص ٤٧٦؛ صحيح المسلم، باب لا عدوى ولا طيرة، ج ١١، ص ٢٥٠). والعَدُوَى: أن يُعْدِي الدَّاءُ من واحد إلى واحد، والطَّيْرَة: ضد ما يتَّمِّنُ به، يقال من ذلك: تطير الرجل تطيراً وطيرة، والصَّفَر: الحَيَةُ المعروفة (جمهرة اللغة: ٤٠٤١)

الفرع الأول: ختان المرأة في العادات الجاوية

الختان في العادة الجاوية للذكر أو الأنثى يبدأ بعد بلوغ عمرهما ثمانى سنوات إلى خمسة عشرة سنة. فالولد عند بلوغه سن المراهقة – وهي من ثلاثة عشرة سنة إلى خمسة عشرة سنة – يقوم الوالدان بختانه علامة على أنه أصبح رجلاً بالغاً ويتحمّل المسؤولية نحو أهله ومجتمعه. وهناك طقوس خاصة تُعقد ب المناسبة حفلة ختان الولد، منها إقامة مأدبة خاصة يحضرها الناس، وعميلة إعداد الولد قبل الختان بأنواع من طقوس وأساليب معينة، ومنها غسل الولد بلاء المخلوط بالزهور المختلفة – يطلق في المصطلح الجاوي به: كمبانغ ستامان (setaman) – ووضعه على ظهر الفرس الذي يدور به حول المدينة ويشاهده الناس، وغير ذلك من طقوس. ويتم الختان بقطع القلفة بطريقة معينة تسمى به: "سوفيتن" (supitan) – وهي أن تُكمّش القلفة قبل قطعها – يقوم بها شخص وظيفته ختان الأولاد يعرف به: "تشالك" (calak).

أما البنت فإن ختannya يتم عند بلوغها ثمانى سنوات ويكون هذا بشكل صوري أو رمزي، أي بأن يؤتى بجية تسمى في اللغة الجاوية به: "كونييت" (kunyit) أي كركم وتمّر هذه الحبة على بظر البنت بدلاً من قطع جزء منه، ثم يُقطع جزء من هذه الحبة ويلقى في البحر أو يُدفن في الأرض. ويطلق ختان المرأة في المصطلح الجاوي به: تيتيسن (tetesan)، وهو إعلان بأن البنت بلغت سن المراهقة وأصبحت امرأةً باللغة مستعدةً لتحمل المسؤولية نحو أهلهما ومجتمعها. وما يعتقد في العادة الجاوية أن البنت التي تم ختاناً يُرجى أن تكون امرأة حقيقة، يسهل له حصول الحيض، وإذا حاضت يُرجى منها أن تجد من ينطبها للزواج ومن ثم الإنجاب".¹

¹ Muhajir, Darwin, et al. *Male and female genital cutting; konteks, makna, dan keberlangsungan praktik dalam masyarakat Jogjakarta dan Madura*, (Jogjakarta: Universitas Gajah Mada), e-book, p 15.

وفي الاعتقاد الجاوي القديم –الذى يعتقد به بعض الناس في بعض مناطق جاوا– أن من مقاصد الختان إزالة البلاء والضرر عن الولد أو البنت. فقد ورد في العقيدة الخرافية الجاوية أن المصاب بالبلاء (المعروف باسم سوكerto *sukerto*)، يُعتقد بأنه ضحية الإله بتارا كالا (*dewa batara kala*). ولأجل إبعاد البلاء وإزالته عن الإنسان لا بد من إقامة طقوس دينية متمثلة في الختان.¹ وهذا المعنى القديم لم يعد له وجود اليوم لدى الأسرة الجاوية المسلمة إلا في حالات استثنائية قليلة.

وبناءً على الدراسة التي قامت بها مجموعة من الباحثين في جامعة كاجه مادا بجوكجاكتا أن ختان المرأة المطبق في إندونيسيا –خاصة في جاوا– يكون رمزاً أو صورياً وبدون قطع جزء من الجهاز التناسلي للمرأة (أي البظر) كما في عادة جاوا؛ إلا أن هناك من عبارات التطبيق في أن ختان المرأة لا بد من القيام به ولو بقطع جزء يسير من البظر أو حتى يُرى أثر الدم فيه ولو كان قليلاً. وبغضّ النظر عن الاختلافات الكثيرة الواقعية بين العلماء من الفقهاء والأطباء في جواز ختان المرأة وعدمه، فإن الناس –خاصة في جاوا ومادورا– لا يزالون يتمسّكون بمشروعية ختان المرأة وإن كان التطبيق يختلف من مكان إلى آخر وبطرق مختلفة كما سبق ذكره.

الفرع الثاني: حكم ختان المرأة في الإسلام واختلاف العلماء فيه

إن من المسائل الفقهية التي كثر الكلام حولها واحتلّت العلماء في حكمها اختلافاً واسعاً إلى اليوم ولم يقفوا على حكمها القاطع مسألة ختان المرأة. فلم ينحصر الخلاف في ذلك بين الفقهاء فحسب، بل وقد اختلف علماء الشرع، وعلماء الطب وغيرهم كذلك. ولا يزال الأمر إلى وقتنا الحاضر، لم يُحسم تماماً، وخصوصاً في بعض البلاد، مثل: مصر، والسودان، وأجزاء من إندونيسيا.

¹ Muhajir, Darwin. *Male and female genital cutting; konteks, makna, dan keberlangsungan praktik dalam masyarakat Jogjakarta dan Madura*, p 13.

بخلاف حكم ختان الذكور الذي ورد فيه من أدلة شرعية ظاهرة وصحيحة الثبوت صريحة الدلالة باعتباره من سنن الفطرة، ومن مواريث الملة الإبراهيمية، واعتباره كذلك من شعائر الإسلام كالاذان وصلوة العيددين. فهو أمر مجمع على شرعيته وعلى نفعه فقد اتفق على ذلك الفقهاء والأطباء.^١ والحكم مختلف في ختان الإناث؛ إذ فيه اختلاف كثير بين العلماء، منهم من رأوا بأنه واجب كختان الذكر، وبعضهم يقولون بأنه سنة ومكرمة، والآخرون يذهبون إلى القول بأنه جائز إذا روعيت الشروط والضوابط الشرعية في عملية الختان؛ أما إذا تجاوز الحد المشروع المذكور في حديث ختان المرأة، فإن الجميع اتفقوا على تحريمك الختان المعروف باسم "الخفاض الفرعوني". وسيأتي تفصيل ذلك في الفقرات الآتية إن شاء الله تعالى.

وخلالصة مذاهب الأئمة الأربع في حكم ختان المرأة أن الحنفية والمالكية والحنابلة يرون إلى أنه سنة ومكرمة. قال ابن قدامة من الحنابلة: "فأما الختان فواجب على الرجال، ومكرمة في حق النساء، وليس بواجب عليهن".^٢ قال صاحب عون المعبد: "وقد أخذ بظاهره"^٣ أبو حنفية ومالك فقالا: سنة

^١ يوسف القرضاوي، الحكم الشرعي في ختان الإناث، نسخة إلكترونية، ص: ١١، منشورة في موقع يوسف القرضاوي <http://www.qaradawi.net>. وقد ذكر الفقهاء أدلة كثيرة في مشروعية ختان الذكور وذكروا جملة كبيرة من الفقهاء الذين قالوا بوجوب ختان الذكور منهم الإمام الشافعى وجمهور أصحابه، وبعض المالكية، والإمام أحمد، وأبي حنيفة وغيرهم من حاولوا بعدهم؛ انظر: محمد بن لطفي الصباغ، الحكم الشرعي في ختان الذكور والإناث (منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، ٢٠٠٢م)، ص ٥.

^٢ موقف الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٥م)، ج ١، ص ١٤١٠٥.

^٣ أي ظاهر حديث: "الختان سنة للرجال مكرمة للنساء".

مطلقاً، وقال أحد: واجب للذكر وسنة للأئمّة..^١، وأما الشافعية فذهبوا إلى أنه واجب. قال الإمام الشوكاني: "وأختلف في وجوب الختان فروي الإمام يحيى عن العترة والشافعية وكثير من العلماء أنه واجب في حق الرجال والنساء. وعند مالك وأبي حنيفة والمرتضى، قال النووي: وهو قول أكثر العلماء أنه سنة فيهم".^٢

هذا وقد ذهب العلماء المعاصرون وأيدهم بعض الأطباء المسلمين -أمثال يوسف القرضاوي، ومحمد بن لطفي الصباغ، ومحمد سليم العوا، وغيرهم -إلى خلاف رأي الفقهاء السابق. فرأوا -بعد تتبع الأدلة والحجج الشرعية التي استدل بها الفقهاء في هذه المسألة- أن الأحاديث الواردة فيها لم يصح منها شيء يدل على الوجوب.

وقالوا إن الأحاديث الواردة في هذه المسألة مثل قوله عليه السلام: "يا أم عطية أشي ولا تنهكي، فإنه أسرى للوجه، وأحظى عند الزوج"^٣، وفي رواية أخرى: "لا تنهكي، فإن ذلك أحظى للمرأة وأحب إلى البعل"^٤، وفي حديث ثالث: "الختان سنة للرجال، مكرمة للنساء". كل هذه الروايات ضعيفة لا يحتاج بها في حكم من أحكام الشريعة مثل حكم ختان المرأة. ومع التسليم بصحة حديث (أشي ولا تنهكي)، فإن الأمر في ذلك للإرشاد ولا يدل على الوجوب أو الاستحباب

^١ شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبد شرح سنن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٥ھ)، ج١١، ص٣٠٤.

^٢ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (بيروت: دار الخير، ط٢، ١٤١٨ھ، ١٩٩٨م)، ج١، ص٢٩٢.

^٣ رواه البيهقي في السنن الكبرى، ج٨، ص٣٢٤. قال العراقي في (المغني عن الأسفار): " الحديث أمن عطية رواه الحاكم والبيهقي من حديث الضحاك بن قيس، ولأبي داود نحوه من حديث أمن عطية، وكلاهما ضعيف". مغني الأسفار: ج١، ص١٤٨.

^٤ رواه أبو داود في سننه، باب ما جاء في الختان، (٤٥٨٧)، ج١٤، ص١٤.

رواه أحمد في مسنده، (١٩٧٩٤)، ج٤٢، ص٢٠٤. ذكر يوسف القرضاوي بعد تتبع روایات هذا الحديث: "وقال مخرجوه إسناده ضعيف". (المصدر السابق، ص٤).

لأنه يتعلّق بتدبير أمر دنيوي، وتحقيق مصلحة بشرية للناس وهي نضارة الوجه للمرأة والحظوة عند الزوج. فهو يرشد عند وقوع الختان إلى عدم النهك والبالغة في القطع.^١

وأما الدليل الصحيح الذي تمسك به من قال بمشروعية ختان المرأة وهو قوله **طهـ**: "إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل"^٢، فإنما يدل على أن النساء كن يختتنن، أي يدل على وجود الختان عند العرب، وكان عادة عندهم. فلا يمكن الاحتجاج بهذا الحديث على وجوب أو استحباب ختان المرأة. وفي استخدام لفظة (الختنان) إنما ثنى على التغليب المعروف في اللغة مثل الأبوين (لالأب والأم) والعمررين (الأبي بكر وعمر)، والقرمان (للشمس والقمر)، والأبوان وهما أب وأم وغيرها، فلا حجة في هذا الحديث على مشروعية ختان المرأة.^٣

وبعد تتبع الأدلة الشرعية وما كشفته الدراسات الطبية الحديثة مع الواقع المشاهد الذي يمارسه الناس خاصة في بعض البلاد الإسلامية، توصلوا إلى القول بأن ما يُحتاجُ به من أحاديث الختان للإناث كلها ضعيفة لا يستفاد منها حكم شرعي. وأن الأمر لا يعود أن يكون في دائرة الجواز إذا لم يكن هناك أي ضرر أو اعتداء جسمي على المرأة مثل ما حصل للخفاض الفرعوني أو ما يمارسه الناس غير المؤهلين بعملية الختان.

هذا وإن خلاف العلماء في حكم الختان للإناث إنما يدور حول الختان الشرعي كما جاء في حديث (أشمي ولا تنهكي) المعروف عند الفقهاء وهو:

^١ القرضاوي، الحكم الشرعي في ختان الإناث، ص ٥ (بتصرف).

^٢ رواه مالك في الموطأ، باب واجب الغسل إذا التقى الختانان (٩٢)، ج ١، ص ١٣٧، والبخاري في صحيحه، باب إذا التقى الختانان (٢٨٢)، ج ١، ص ٤٨٤.

^٣ محمد سليم، العوا، "رسالة ختان البنات ليس سنة ولا مكرمة"، ضمن "الحكم الشرعي في ختان الذكور والإناث" (منظمة الصحة العالمية: المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، ٢٠٠٢م)، ص ٢٦.

قطع جلدة تكون في أعلى الفرج كالثوادة أو كعرف الديك أي قطع الجلدة المستعملة دون استئصالها (كما عرفه الماوريدي)، أو قطع أدنى جزء من الجلدة التي في أعلى الفرج (كما ذكره النووي).^١

أما الختان الذي يكون على طريقة القدامى المعروف باسم "الخفاض الفرعونى"، وهو الختان الذى يشوه الأماكن الحساسة من جسد الأنثى وفيه تنهك الخفاضة أو الخاتنة حكماً شديداً فتزييل البظر بكامله، والشفرتين إزالة شيء تامة، مما ينبع عنه ما يسمى بالررق وهو التصاق الشفتين بعضها ببعض، فإن هذا جمجم على تحريمها؛ إذ فيه اعتداء على جسم المرأة وجور على حقها في التمتع باللذة الجنسية المشروعة عندما تتزوج، وهو أيضاً تغيير خلق الله المنهي عنه شرعاً.^٢

وعلى الرغم من وجود مثل هذه الآراء التي تشير إلى عدم مشروعية ختان المرأة خاصة من قبل الفقهاء والأطباء المتأخرین، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الخلاف القائم بين الفقهاء القدامى في هذه المسألة – كما ذكرنا سابقاً – حيث اتفقوا على القول بمشروعية ختان المرأة مع خلافهم في حكمه بين الوجوب والاستحباب.

وخرجاً من هذا الخلاف – كما ذكره يوسف القرضاوى – أن الحكم يكون على الجواز إجماعاً؛ إذ الجواز دون الاستحباب ودون الوجوب. فالذى يقول بالوجوب أو الاستحباب لا ينفي الجواز. والقول بأنه مكرمة قريب من الجواز، لأن معنى المكرمة أنه أمر كريم مستحسن عرفاً، فمن قال به قال بالجواز. وخلاصة الأمر أن أحداً من الفقهاء لم يقل إنه حرام أو مكروه تحرياً أو تنزيهاً، وهذا يدل على المشروعية والجواز في الجملة عند الجميع.^٣

^١ الشوكانى، نيل الأوطار، ج ١، ص ٢٨٥.

^٢ القرضاوى، الحكم الشرعي في ختان الإناث، ص ٨.

^٣ المرجع السابق، ص ٧ (بتصريف).

وإذا تقرر هذا يمكننا القول في العادة الجاوية لختان المرأة المعروف به: تيتيسان (tetesan) والذي يمارسها الناس، أنها تدور بين أمرين، الأول تطبيق القول بوجوب الختان على طريقة شرعية، والثاني اتباع العادة الموروثة من الأسلاف مع ما فيها من طابع إسلامي. وتفصيل ذلك أن الذين يرون ختان المرأة بوجوب قطع جزء يسير من البظر أو اشتراط أثر الدم في هذا القطع يسيرون يعتمدون في ذلك على القول الذي ذهب إليه الشافعية وهو القول بالوجوب. ولعل هذا التطبيق – في جاوا ومادورا خاصة وبعض مناطق إندونيسيا عموماً – متأثر بالذهب الشافعي الذي يتمسك به معظم سكان البلد. ومن المعروف أن معظم المسلمين في إندونيسيا وسائر دول جنوب شرق آسيا يتمذгиون بالذهب الشافعي في حياتهم الدينية.

وأما العادة الموروثة التي تُجري عملية ختان المرأة بشكل صوري أو رمزي، فنرى أنها عُدُولٌ عن معنى الختان الشرعي إلى أمر آخر مع إبقاء الحكم في وجود عملية الختان وإن كانت بطريقة مغایرة، كإمارار حبة الكركم على بظر المرأة ثم قطع جزء من تلك الحبة وإلقائه على البحر أو دفنه في الأرض وإن لم يرد فيه دليلٌ من الكتاب أو السنة؛ إلا أن فيه طابعاً إسلامياً يتمثل في تطبيق مشروعية الختان، وإن لم يسبق لها مثيل. ولا نموذج في الإسلام.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الموقف الصحيح من هذه العادة أن نلجم إلى الأصل وهو الإباحة ما لم يخالف نصاً شرعياً. وفي عادة ختان المرأة لدى المجتمع الجاوي بصورة رمزية إن لم يصاحبها أمرٌ منهي عنه في الشرع فهي جائزة؛ إذ الأصل في العادة الإباحة كما ورد بيان ذلك سابقاً. وإذا صاحب هذه العادة اعتقادٌ خاصٌّ كأن يكون لأجل إزالة البلاء من الإنسان إذا لم يتم ختاته – كما يعتقد بعض الناس في جاوا – فإن هذا الاعتقاد لا أصل له في الشرع، ولا يتفق مع الإيمان الصحيح.

الفرع الثالث: فتوى مجلس العلماء الإندونيسي^١ في حكم ختان المرأة
وتتمة للفائدة في حكم ختان المرأة، نورد هنا الفتوى التي أفتى بها مجلس العلماء الإندونيسي الذي يعتبر موقفاً رسمياً من قبل العلماء المسؤولين بجسم قضية من قضايا الدين في إندونيسيا. وقد أصدر المجلس هذه الفتوى في اجتماعه المنعقد في ١ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ الموافق لـ ٧ مايو ٢٠٠٨م. وبعد سرد الأدلة الشرعية وذكر تفاصيل أقوال الفقهاء في مسألة ختان المرأة، قرر المجلس على حكم ختان المرأة، وفيما يأتي نص الفتوى:

قرر المجلس في قضية منع ختان المرأة الآتي:

أولاً: حكم ختان الأنثى

- (١) إن ختان الذكر والأنثى من سن الفطرة وإحدى شعائر الإسلام.
- (٢) إن ختان الأنثى مكرومة، والعمل به يعتبر نوعاً من العبادة المشروعة.

ثانياً: حكم منع ختان الأنثى

إن منع ختان الأنثى يخالف أحكام الشريعة لأن الختان (للذكر والأنثى) من سن الفطرة وإحدى شعائر الإسلام.

ثالثاً: حد ختان الأنثى وطريقته

- (١) يتم ختان الأنثى بإزالة الغشاء أو الجلد الذي يغطي البظر
- (٢) لا يجوز القيام بختان الأنثى بالنهك أو بما يتجاوز الحدّ، مثل قطع جميع البظر الذي يؤدي إلى ضرر.

رابعاً: التوصية

- (١) يناشد المجلس من الحكومة (بواسطة الوزارة الصحية) أن تجعل هذه الفتوى مرجعاً لوضع القانون حول قضية ختان الأنثى.

^١ وهو المعروف باسم "MUI" [Majlis Ulama Indonesia] في اللغة الإندونيسية.

(٢) يوصي المجلس بأن تقوم الحكومة (بواسطة الوزارة الصحية) بالتروية والدورة لموظفي الإسعاف لأجل ختان المرأة وفق هذه الفتوى.^١

ويظهر من خلال هذه الفتوى أن علماء إندونيسيا من خلال هذا المجلس الرسمي تمسّكوا بأقوال الفقهاء الذين يرون أن ختان المرأة مشروع ولا يقف حكمه عند الجواز فحسب. وذلك أثمنم أخذوا بالقول الذي يرى أن الختان من سنن الفطرة وإحدى شعائر الإسلام التي ينبغي القيام بها وفق الضوابط والشروط التي ذكروها في الفتوى.

وتعتبر الفتوى كذلك ردًا على الآراء التي تنادي وتُطالب بإلغاء ختان المرأة بحجة أنه اعتداء عليها. وليس لهذه الآراء أساس ولا دليل إلا ما تلقاه الناس من المركبات النسائية الغربية وما سمعوه من ممارسات غير موافقة للضوابط الشرعية لختان المرأة في بلاد أخرى أمثال مصر وبعض بلاد إفريقيا.

وقد أكد المجلس أن الختان المشروع للمرأة هو الذي يتلزم بالحدود والضوابط الشرعية مثل الالتزام بقطع جزء يسير (غشاء أو جلد) من البظر تطبيقاً للحديث النبوي الذي ورد فيه قوله ﷺ: "أشمي ولا تنهكي".^٢

المبحث الثاني: مسائل الخطبة والزواج وما يتعلق بهما

يمارس الشعبجاوي بعض العادات والتقاليد المتعلقة بفترة الزواج وما قبلها. وتصاحب هذه التقاليد معتقدات دينية واجتماعية معظمها نتيجة التأثر بالديانات القديمة في جزيرة جاوا قبل مجيء الإسلام خاصة فيما يتعلق ببطقوس زواجية ضمن إجراءات قبل حفلة الزفاف.

^١ مجموع فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي، قسم العبادات، باب ختان المرأة، ص: ٢٥٢-٢٥٣ (ترجمة نص الفتوى).

^٢ سبق تخرجه.

وفيما يأتي ذكر هذه العادات والطقوس التي يمارسها الشعب الجاوي ثم يليها ذكر بعض المسائل التي تتعلق بالزواج مثل عادة تعدد الزوجات عند المجتمع الجاوي والنكاح السري.

المطلب الأول: عادات خطبة المرأة للرجل في الشعب الجاوي
من عادات بعض الناس في المجتمع الجاوي خطبة المرأة للرجل خلافاً للأصل والغالب وهو أن الزواج يتم بطلب الرجل يد المرأة للنكاح أي أن يقوم هو بالخطبة. وقبل التعرض لبيان هذا الموضوع، يحسن للباحث أن يذكر بعض المسائل في آداب الزواج وأحكامها من خلال الآتي:

الفرع الأول: الخطبة في الإسلام وأدابها

الخطبة في الشعور هي أن يطلب الرجل المرأة للزواج، والذي عليه أهل العلم أن الخطبة مشروعة من أراد الزواج، قال الله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ يُهِدِّءُ مِنْ خُطْبَةِ الْإِسْلَامِ﴾ (البقرة: ٢٣٥).

وتعتبر الخطبة اتفاقاً مبدئياً على الزواج، ووعداً يجب على الجميع احترامه، وتعتبر أولى خطواته. وكل عقد من العقود ذات الشأن والأهمية لها مقدمات تمهد لها وتحسيء الطريق إلى إتمامها على خير وحده، ولأن الزواج من الأمور المهمة فقد نظم الشارع الحكيم - سبحانه - مقدماته، واحتضنها ببعض الأحكام الشرعية الضابطة لحركة المقدمين عليه سواء في ذلك الرجل أم المرأة.

وثبت عن النبي ﷺ أنه خطب عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنها كما ورد في الحديث الصحيح: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَبَ عَائِشَةَ إِلَى أَبِيهِ بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ إِنَّمَا أَنَا أَخْوُكَ فَقَالَ أَنْتَ أَخِي فِي دِينِ اللَّهِ وَكِتَابِهِ وَهِيَ لِي حَلَالٌ".^١ وخطب

^١ رواه البخاري في صحيحه، باب تزويع الصغار من الكبار (٤٦٩١)، ج ١٦، ص ١٩.

حَفْصَةُ بْنَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضيَ اللَّهُ عنْهُمَا، كَمَا فِي الرَّوَايَةِ الصَّحِيحةِ، قَالَ عُمَرُ رضيَ اللَّهُ عنْهُ: "... ثُمَّ خَطَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْكَحْتُهَا إِيَاهُ".^١ وَقَدْ رَعَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَرَادَ الْخَطْبَةَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوبَةِ، فَفِي الْحَدِيثِ: "إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ الْمَرْأَةَ فَإِنْ أَسْتَطَعَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا فَلِيفَعُلُّ".^٢ وَقَدْ أَرْشَدَنَا إِلَيْهِ إِلَيْ آدَابِ وَتَعَالِيمِ يَنْبَغِي مِرَاعَاتِهَا وَاتِّبَاعِهَا، وَمِنْ هَذِهِ الْآدَابِ:

أولاً: مِرَاعَةِ الإِرْشَادَاتِ النَّبُوَّيَّةِ، مِنْهَا صَلَةُ الْإِسْتِخَارَةِ لِلْحَدِيثِ: "كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَعْلَمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ فِي الْأَمْرِ كُلُّهَا كَمَا لَمْ يَعْلَمُنَا مِنَ الْقُرْآنِ".^٣ وَالزِّوَاجُ مِنَ الْأَمْرِ الْمُهِمِّ فِي حَيَاةِ الْمُسْلِمِ وَالْمُسْلِمَةِ. وَمِنْهَا اخْتِيَارُ ذَاتِ الدِّينِ وَحُسْنِ الْخَلْقِ، وَاسْتِحْبَابُ كُونِ الْمَرْأَةِ بَكْرًا، وَكُوْنُهَا لَوْدًا وَدُودًا، وَجُوازُ النَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوبَةِ. وَقَدْ سَبَقَ أَنْ ذَكَرْنَا تَفْصِيلَ هَذِهِ الْآدَابِ فِي الْمَبَاحِثِ السَّابِقةِ.

ثانيًا: وَالْأَصْلُ فِي الْخَطْبَةِ أَنْ تَكُونُ مِنَ الرَّجُلِ، وَهَذَا مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنْنَةِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مُخَاطِبًا الرِّجَالَ ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خَطْبَةٍ﴾

^١ وَقَصَّةُ عُمَرَ رضيَ اللَّهُ عنْهُ عِنْدَمَا عَرَضَ ابْنَتَهُ عَلَى أَصْحَابِهِ فِي صَحِيفَةِ الْبَخَارِيِّ: "أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابَ حِينَ تَأَكَّلَتْ حَفْصَةُ بْنَتُ عُمَرَ مِنْ خُبْنِسَ بْنِ حُذَافَةَ السَّهْمِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدْ شَهَدَ بِدَرَّا تُوْقِيَّ بِالْمَدِينَةِ قَالَ عُمَرُ فَلَقِيتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ حَفْصَةَ فَقُلْتُ إِنَّ شَفَتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ بْنَتَ عُمَرَ قَالَ أَنْتَ مُؤْمِنٌ بِهِ فَلَقِيتُ لَيَالِيَ فَقَالَ قَدْ بَدَأْتِي أَنْ لَا أَنْزُرَ حَيْوَانًا هَذَا قَالَ عُمَرُ فَلَقِيتُ أَبَا بَكْرَ فَقُلْتُ إِنَّ شَفَتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ بْنَتَ عُمَرَ فَصَمَّتَ أَبُو بَكْرَ فَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئًا فَكَتُتْ عَلَيْهِ أَوْجَدَ مِنِّي عَلَى عُثْمَانَ فَلَقِيتُ لَيَالِيَ ثُمَّ خَطَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْكَحْتُهَا إِيَاهُ فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَ فَقَالَ لَعَلَّكَ وَجَدْتَ عَلَيَّ حِينَ عَرَضْتَ عَلَيَّ حَفْصَةَ فَلَمْ أُرْجِعْ إِلَيْكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّهُ لَمْ يَعْنِي أَنْ أُرْجِعَ إِلَيْكَ فِيمَا عَرَضْتَ إِلَيْكَ أَنَّ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ ذَكَرَهَا فَلَمْ أَكُنْ لِأَفْسِيَ سِرَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَوْ تَرَكْتَهَا لَقَبِيلَهَا". (صَحِيفَةُ الْبَخَارِيِّ (٣٧٠٤)، ج١٢، ص٣٩٩).

^٢ روأ أبو داود في صحيحه (١٧٨٣)، ج٥، ص٤٧٥.

^٣ روأ البخاري في صحيحه، باب الدعاء عند الاستخارة (٥٩٠٣)، ج١٩، ص٤٨٠.

النَّسَاءِ》 (البقرة: ٢٣٥). وقال عليه السلام: "إذا خطب أحدكم المرأة، فإن استطاع أن ينظر منها إلى ما يدعوه إلى نكاحها، فليفعل"^١. وفي ذلك حفظ لحياة المرأة، ورفع لمكانتها، وصون لكرامتها، كما أنه أسلم لثلا تخدع المرأة في رجل غير صالح وهي لا تدرى.

ثالثاً: من الأول إخفاء الخطبة، لأن الخطاب قد يرجع عن خطبته للمرأة فلا يزهد فيها الخطاب فلا يكون هناك إساءة إلى هذه المخطوبة. وقد استحب بعض العلماء إخفاء الخطبة خوفاً من الحسنة الذين يسعون للإفساد بينه وبين أهل المخطوبة. والشاهد في ذلك قوله عليه السلام: "استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود".^٢

والخطبة حاجة من حاجات الإنسان بل هي أمر مهم في حياته، فينبغي الاستعانة على إنجاحها بالكتمان اتباعاً للسنة النبوية. وقد ورد حديث آخر رواه дeilimi في مسنده الفردوس قال عليه السلام: "أظهروا النكاح، وأخفوا الخطبة".^٣ والحديث وإن كان ضعيفاً يمكن الاستئناس به لللحث على إخفاء الخطبة للسبب الذي ذكرنا سابقاً.

رابعاً: لا تُخطب المرأة وقد خطبها شخص آخر. فالإسلام دين يحرص على أن تظل العلاقات الاجتماعية بين المسلمين طيبة حسنة، ويرعى مشاعر الأخوة والمودة والمحبة بينهم؛ ولذا فإنه إذا خطبَت المرأة لرجل، لا يحل لرجل آخر أن يخطبها، ولا يحل لها ولا لوليهما قبول خطبته ما دامت الخطبة الأولى قائمة.

^١ رواه أبو داود في صحيحه (١٧٨٣)، ج ٥، ص ٤٧٥.

^٢ رواه الطبراني في: المعجم الكبير (١٦٦٠٩)، ج ١٥، ص ٣. وصححه الألباني في صحيح الجامع حدث رقم (٩٤٣).

^٣ حديث ضعفه الألباني في: السلسلة الضعيفة، حديث رقم (٢٤٩٤). وأورده المناوي في فيض القدير، رقم (١١٢٧)، ج ١، ص ٧٠١؛ انظر: عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (القاهرة: المكتبة التجارية الكبيرة، ط ١، ١٣٥٦ھ)، وصححه السيوطي.

والعلة في تحريم الخطبة على خطبة الغير أنه لا يجوز لمسلم أن يطمع فيما بين يدي أخيه، أو أن يلحق الضرر به، أو يؤذى مشاعره و أحاسيسه، وحتى لا يكون للفتاة حق في ترك الخطيب الأول، إذا وقعت تحت إغراء خطيب آخر، أو فتنت به. قال ص: "المؤمن أخو المؤمن، فلا يحل له أن يتبع على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر".^١

هذه من أهم الآداب التي ينبغي مراعاتها في الخطبة، وهناك أمور أخرى لا يسع ذكر جميعها في هذا البحث. وهذا مع العلم أنه لا يوجد في الشريعة الإسلامية إجراءات محددة يجب اتباعها في الخطبة، وما يفعله بعض المسلمين من إعلان الخطبة وما يقيمه من أفراد وما يقدمونه من هدايا، كل ذلك من باب العادات التي هي مباحة في الأصل ولا يحرم منها إلا ما دل الشرع على تحريمه. ومن ذلك تبادل الحواتم بين الخطيبين^٢ إذ في ذلك لمس غير الحرم (فالمرأة لا تزال أجنبية ولم تصبح زوجة)، وفيه الاختلاط الممنوع كأن يخلو الخطيب بخطوبته بشكل غير شرعي وغير ذلك من المخالفات الأخرى التي قد ترتكب بعد الخطبة. وسوف يأتي بيان بعض من ذلك في الفقرات الآتية إن شاء الله تعالى.

الفرع الثاني: خطبة المرأة للرجل في العادة الجاوية

ابنعاً للأصل في أن الخطبة تكون من الرجل، لقد استقر في نفوس كثير من الناس أن الخطبة يقوم بها الرجل دون المرأة. فالغالب المشاهد أن الخطبة تتم بأن

^١ رواه مسلم في صحيحه، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه (٣٥٣٦)، ح ٧، ص ٢٢٩.

^٢ ويسمى بـ (دبلة الخطوبة) وهي عبارة عن خاتم يقدمه الخطيب لخطوبته...، ولا يجوز في هذا الخاتم أن يتولى الخطيب إلابسه خطوبته، لأنها لم تكن زوجه بعد، فهي أجنبية عنه؛ إذ لا تكون زوجة إلا بعد العقد؛ انظر: محمد بن العثيمين، الفتاوی الجامعة للمرأة المسلمة، ج ٣،

ينذهب الرجل إلى ولي أمر المرأة لطلب الزواج منها. وهذا مطابق لحالة المرأة التي يغلب عليها الحباء. ففي عدم بدء الإقدام على الخطبة أو طلب الزواج من الرجل حفظ لحياتها، ورفع لمكانتها، وصون لكرامتها، كما أنه أسلم لغلا تخدع المرأة في رجل غير صالح وهي لا تدرى.

وكذا الحال في الخطبة المطبقة في جاوا وغيرها من المناطق الأخرى بإندونيسيا، فالرجل هو الذي يخطب وينذهب إلى بيت المرأة للتعرف وطلب الزواج منها أمام ولي أمرها. إلا أن هناك أناساً من بعض مناطق جاوا الشرقية تكون عادتهم في عملية الخطبة أن المرأة هي التي تخطب، وذلك بأن تسأل أسرة الرجل أو أسرته لطلب الزواج. فمن عادتهم أن أسرة المرأة إذا أرادت أن تخطب للرجل، تجهز أعضاء الأسرة بعض المدايا وتذهب بها إلى بيت أسرة الرجل إعلاناً بالخطبة والرغبة في الزواج. وفي بعض الأحيان تكون هذه الخطبة رياطاً يربط بين المرأة والرجل للزواج ولا يجوز الانفصال بينهما إلا بسبب وجود الضرورة التي لا يمكن دفعها. وتسمى هذه العادة في الشعب الجاوي بـ "سنغستان" (Singsetan).¹

الفرع الثالث: حكم خطبة المرأة للرجل في الإسلام

لقد وردت عدة أحاديث نبوية تدل على جواز المرأة أن تخطب إلى نفسها رجلاً ارتضته، وذلك بأن تحدث ولها في ذلك، أو ترسل إلى من اختارته رسولاً أميناً. فقد خطبت السيدة خديجة بنت خويلد رسول الله ﷺ، ويجوز للولي أن يعرض من يلي أمرها على رجل صالح، ويحرص على أن يضعها في يد أمينة، كما فعل عمر بن الخطاب لما توفي زوج بنته حفصة، عرضها على عثمان وأبي بكر، ثم خطبها النبي صلى الله عليه. وقد ورد ذكر هذا الحديث سابقاً.

¹ Niti Sofi Sari, *PERKAWINAN ADAT (Peminangan Di Dusun Waton, Kecamatan Mantup, Kabupaten Lamongan, Surakarta)*: Fakultas Hukum, Universitas Muhammadiyah, 2008, p 4.

وهناك أحاديث كثيرة دلت على هذا الحكم، منها:

أولاً: ما رواه البخاري عن سعد الساعدي قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله جئت أحب لك نفسى، قال: فنظر إليها رسول الله ﷺ فصعد النظر فيها وصوبه، ثم طأطأ رسول الله ﷺ رأسه، فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئاً جلست، فقام رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله، إن لم يكن لك بما حاجة فزوجنيها، فقال: وهل عندك من شيء؟ قال: لا والله يا رسول الله، فقال: اذهب إلى أهلك فانظر هل تجد شيئاً. فذهب ثم رجع فقال: لا والله ما وجدت شيئاً، فقال رسول الله ﷺ: انظر ولو خاتم من حديد. فذهب ثم رجع، فقال: لا والله يا رسول الله، ولا خاتم من حديد، ولكن هذا إزارى، فقال رسول الله ﷺ: وما تصنع بإزارك، إن لبسته لم يكن عليها منه شيء، وإن لبسته لم يكن عليك شيء. فجلس الرجل حتى إذا طال مجلسه قام، فرأه رسول الله ﷺ مولياً، فأمر به فدعى، فلما جاء قال: ماذا معك من القرآن. قال: معى سورة كذا وسورة كذا، عددها، فقال: تقرؤهن عن ظهر قلبك. قال: نعم، قال: اذهب قد ملكتكها بما معك من القرآن".^١

قال ابن حجر العسقلاني: "وفي الحديث حوار عرض المرأة نفسها على الرجل وتعريفه رغبتها فيه، وأن لا غضاضة عليها في ذلك، وأن الذي تعرض المرأة نفسها عليه بالاختيار، لكن لا ينبغي أن يصرح لها بالردد بل يكتفي السكوت".^٢

وقال النووي: "وفيه استحباب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ليتزوجهها، وفيه أنه يستحب لمن طلبت منه حاجة لا يمكنه قضاؤها أن يسكن

^١ رواه البخاري في صحيحه، باب خاتم الحديد (٥٤٢٢)، ج ١٨، ص ٢١٤.

^٢ العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ١٤، ص ٣٧٢.

**سُكُوتًا يَفْهَمُ السَّائِلُ مِنْهُ ذَلِكَ وَلَا يُخْجِلُهُ بِالْمَنْعِ، إِلَّا إِذَا لَمْ يَحْصُلُ الْفَهْمُ إِلَّا
بِصَرِيحِ الْمَنْعِ فَيُصَرِّحُ".^١**

ثانياً: قصة عرض خديجة بنت حويلد نفسه لرسول الله صلى الله عليه كما ورد في الحديث الذي رواه البيهقي: "قالت خديجة: يا ابن عم، إني قد رغبت فيك؛ لقرباتك مني، وشرفك في قومك و وسيطتك فيهم وأمانتك عندهم، وحسن خلقك، وصدق حديثك".^٢ وفي هذا الحديث دلالة على جواز خطبة المرأة للرجل، وقد فعلت ذلك خديجة بنت حويلد بطريقة صريحة بحيث قالت قولهما للنبي صلى الله عليه بنفسها.

ثالثاً: ما جاء من قصة ابنة شعيب وموسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ لِأَنَّهُمَا يَأْتِيَنَّ أَسْتَعِنُهُمْ إِكْ خَيْرٌ مِنْ أَسْتَعِنُهُمُ الْقَوْمُ أَلَّا مَيْنَ﴾ (القصص: ٢٦). وفي هذه الآية نموذج خطبة المرأة للرجل بالتلبيح؛ حيث ذكرت بنت شعيب رغبتها في الزواج من موسى عليه السلام تلميحاً بذكر صفة من صفاته عليه السلام.

ما تقدم يتأكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا مانع شرعاً من خطبة المرأة للرجل، وقد أكد ذلك نجح النبي صلى الله وسلم في أحاديث صحيحة وشهادـة كثيرة، منها ما ذكرناه سابقاً.

وبناءً على هذا فإن العادة التي يمارسها الناس في بعض المناطق بجاوا وهي أن تتقدم المرأة خطبة الرجل - مع مراعاة الضوابط الشرعية- لا تتنافى مع مبادئ الإسلام بل ولها نماذج من أفعال الأنبياء والصحابة، ولها شواهد في السنة النبوية.

^١ عبي بن شرف بن مري النوي، شرح صحيح المسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢م)، ص ١٣٤.

^٢ أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، رقم: (٣٩٨)، ج ١، ص ٤٤٦.

المطلب الثاني: مسألة تعدد الزوجات في العادات الجاوية

تعدد الزوجات مسألة من المسائل التي وردت فيها ممارسة المجتمع الجاوي من خلال اعتقادهم نحو هذه الممارسة وتعاملهم بها. وقد مرت جاوا بعصور مختلفة منذ وجود المالك الجاوية القديمة إلى أن جاء الإسلام إلى الجزيرة واعتناق شعبها بالدين الإسلامي. فهناك بعض الملامح والفترات التي تختلف من عصر إلى عصر آخر ومن مجتمع إلى مجتمع آخر. وفي جاوا نفسها كانت فترة ما قبل الاستعمار وبعده شهدت تغييراً ملحوظاً في اعتقاد الناس ومارستهم لعادة تعدد الزوجات. وقبل التعرض لهذا الموضوع، نرى أن نذكر بعض المقدمات في مفهوم التعدد وموقف الإسلام منه. وفيما يأتي بيان ذلك مختصراً.

الفرع الأول: مفهوم التعدد في الإسلام وحكمه

العدد هو أن يجمع الرجل في عصمه أكثر من زوجة واحدة ولا يزيد عن الأربع، ويظهر ذلك واضحاً في قوله تعالى: ﴿فَإِنْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مُتْنَثِرَةً وَثُلَثَةً وَرِبْعَةً﴾ (النساء: ٣). وقد أباح الله تعالى للرجال تعدد الزوجات في هذه الآية. فللرجل في شريعة الإسلام أن يتزوج واحدة أو اثنين أو ثلاثة أو أربعاً، ولا يجوز له في مذهب أهل السنة والجماعة أن يتزوج أكثر من أربع زوجات في عصمه في وقت واحد.^١

وإذا نظرنا إلى حقيقة التعدد في الإسلام، وجدنا أنه لم يذكر التعدد ولم يخترعه. فقد جاء الإسلام والعالم بعدد، العرب كانوا يعدون، والأمم الأخرى كانت تعدد. وكان تعددهن تعددًا بغير قيد ولا شرط ولا تحديد بعدد ولا ضابط معروف. فكانت عادة العرب أنهم يتزوجون العشرات، كما ورد في قصة غيلان

^١ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٤٠٩هـ، ١٩٩٦م)، ج ٧،

ص ١٦٥.

الذي كانت له عشر زوجات وأمره النبي صلى الله عليه سلم بعد دخوله في الإسلام أن يبقى أربعاً منها ويطلق الأخريات.^١

فجاء الإسلام يهذب ويقيّد الأشياء التي كانت في الجاهلية، فأحياناً يحذفها تماماً ويلغيها إذا كانت ضارة مثل شرب الخمر، وبحرمها تماماً مثل الريا، وأحياناً يدخل عليها بعض التعديلات. وفي عادة التعدد أدخل الإسلام تعديلات، فجعل فيه حدأً أقصى وهو الأربعة (مثنى وثلاثة ورابع) كما جعل فيه شرطاً لابد منه من يريد أن يتزوج بأكثر من واحدة وهو أن يشق من نفسه بالعدل، في قوله تعالى ﴿فَإِنْ خَفْتُمُ آلَّا نَعْلَمُ﴾، فإذا خاف الإنسان من نفسه أن يجور أو يظلم أو أنه غير قادر على العدل فلا يجوز له في هذه الحالة أن يعدد.

وفي حكم التعدد - كما ذكره العلماء - أن الأصل يباح للرجل أن يعدد إلا إذا اعتبره ما يغير حكمه من الإباحة إلى غيرها؛ إما التحرير أو الوجوب أو الاستحباب أو الكراهة. فيكون التعدد محظياً إذا كان يعتريه ما يحرّمه كأن يتزوج بزوجة خامسة أو يجمع بين المرأة وأختها والله تعالى يقول: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾ (النساء: ٢٣)، أو بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك بقوله: "لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها".^٢

ويكون التعدد محظياً إذا غلب على الزوج الظن أنه لن يستطيع العدل بين زوجاته فيما يجب عليه العدل، أو أن يؤدي هذا التعدد إلى ضرر أكبر، لقوله ﷺ:

^١ كما في الحديث الذي رواه الترمذى عن ابن عمر، قال: "أسلم غيلان الثقفى وتحته عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار منها أربعاً". (سنن الترمذى، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنه عشر نسوة (١٠٤٧)، ج ٤، ص ٣٣٢).

^٢ رواه البخارى فى صحيحه، باب لا تنكح المرأة على عمتها (٤٧١٨)، ج ٦، ص ٦٣، ومسلم فى صحيحه باب تحرير الجمع بين المرأة وعمتها (٢٥١٤)، ج ٧، ص ٢٠٥.

"لا ضرر ولا ضرار".^١ ويكون التعدد واجباً إذا كان عدمه يؤدي إلى محرم أو يمنع من واجب، كمن عنده زوجة لا تغنى عن النساء وإن لم يعدد وقع في الزنا الحرم. ويكون مستحباً إذا كان فعله يؤدي إلى أمر مستحب كالإكثار من النسل، كقوله ﷺ: "تروجوا الودود اللود، فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيمة"^٢، أو كالإعانة في إنفاس عدد العوانس من المسلمات أو لرعاية أرامل المسلمين. ويكون التعدد مكروراً إذا كان فعله يؤدي إلى مكرورة، كطلاق الزوجة الأولى بسببه من غير سوء فيها يؤدي إلى طلاقها، أو إذا كان فعله سيشغله عن تحصيل فضائل الأمور كطلب العلم والعمل الخيري وغير ذلك.

يقول وهبة الرحيلي في بيان حكم تعدد الزوجات: "إن نظام وحدة الزوجة هو الأفضل وهو الغالب، وأما تعدد الزوجات فهو أمر نادر استثنائي، لا يلحو إله إلا عند الحاجة الملحة، ولم توجبه الشريعة على أحد، بل لم تُرْعَب فيه، وإنما أباحته الشريعة لأسباب عامة وخاصة.. والخلاصة أن إباحة تعدد الزوجات مقيد بحالة الضرورة أو الحاجة أو العذر أو المصلحة المقبولة شرعاً."^٣

الفرع الثاني: تعدد الزوجات في العادات الجاوية (إندونيسيا)

إن تعدد الزوجات كان معروفاً ومنتشرًا في التاريخ الجاوي القديم. فقد مارسه الناس خاصة الملوك في عهد مملكة ماتaram (Mataram) وبماجبيت (Majapahit) الهندوسيين. وبعد سقوط المالك الجاوية الهندوسية القديمة وقيام المالك الإسلامية خاصة بعد مجيء الإسلام إلى جزيرة جاوا، لم يترك الناس التعدد بل تابعوا على ممارسته مُهَدِّباً ومقيداً بالقيود والشروط وفق أحكام الإسلام.

^١ سبق تخربيه.

^٢ سبق تخربيه.

^٣ الرحيلي، الفقه الإسلامي وأدله، ج ٧، ص ١٦٩-١٧١.

فكان تعدد الزوجات عند الشعب الجاوي خاصة والشعوب الأخرى في إندونيسيا عامةً أمراً مألوفاً ومنتشرًا بين الناس دون إنكار أو رفض. حتى جاءت كارتيني (Kartini)، وهي شخصية نسائية جاوية مشهورة في أوائل القرن العشرين، والتي دعت إلى تحرير المرأة ورفع مكانتها في المجتمع من خلال رسائلها المشهورة. فكانت من ترفض أنواعاً من الاعتداء والجحود على المرأة كعادات الحبس المعروفة باسم (Pingit)، والحرمان من التعليم، وتعدد الزوجات، وغيرها.

وفي العصر الحديث – أي بعد فترة الاستقلال إلى الوقت الحاضر – نظمت الدولة أمر تعدد الزوجات وأصدرت قوانين خاصة به ضمن القوانين الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية الإسلامية المعروفة باسم مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا (Kompilasi Hukum Islam) عام ١٩٧٤م، ويختوي هذا المجموع على قوانين تتعلق بأحكام الزواج، والإرث والوقف.

ولم يزل الناس يمارسون التعدد وفق هذه القوانين حتى ظهرت الأحداث والتقارير في حصول المخالفات والاعتداءات على الزوجات بسبب ممارسة التعدد من قبل بعض الرجال، فبدأت الأصوات خاصة من النساء تنادي بتغيير هذا القانون وتعديلاته. ولم تقف هذه الطلبات عند تعديل القوانين فحسب، بل وصل الأمر إلى طلب إلغاء قانون التعدد نهائياً بمحنة وجود كثرة المخالفات الواقعة والمعاملات السيئة تجاه المرأة نتيجة التعدد. فقام المعارضون للتعدد بالمتظاهرات في الشوارع مطالبين بإلغاء القانون الذي يسمح بالتعدد خاصة بعد ظهور بعض المؤسسات التي تنادي بتحرير المرأة (women liberation) وظهور الحركات النسائية المطالبة بإعطاء المرأة حقوقها والمساواة بينها وبين الرجال. وما زاد الطين بلة وازداد الأمر خطورةً عندما تدخلت المنظمات العالمية الغربية لتشجّع على هذه الحركات وَعُوّلَها عن طريق المؤسسات الدولية.

وعلى الرغم من وجود هذه الحركات مع مطالباتها بإلغاء قانون تعدد الزوجات، إلا أن الدولة لم تلب جميعها. وإرضاءً للجميع وحمايةً على سلامة المرأة وحقوقها، فقد عدلت الدولة القانون بوضع القيد والشروط الصارمة على من يريد الإقدام على تعدد الزوجات. ومن هذه الشروط —بالإضافة إلى الشروط التي وضعها الإسلام— أن يحصل الرجل الذي يريد الزواج بأكثر من واحدة على الإذن من المحكمة الشرعية، وأن الزواج بالثانية أو الثالثة أو الرابعة دون الإذن من المحكمة الشرعية يعتبر زواجا غير شرعي، وأن تأذن الزوجة الأولى بهذا الزواج ، وأن يتأكد من الزوج أنه قادر على نفقة الزوجات وأولادهن. ^١

المطلب الثالث: النكاح السري في العادات الجاوية وحكمه في الإسلام

للنكاح السري أنواع ثلاثة، هي:

الأول: أن يتزوج الرجل بامرأة أو يعقد عقد النكاح بدون ولی ولا شاهدين. وهذا نكاح فاسدٌ منهى عنه في الشرع، لقوله عليه السلام: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل".^٢ وقد اتفقت المذاهب الأربعة على أن الشهادة شرط صحة الزواج، فلا يصح بلا شهادة اثنين غير الولي، لما رواه الترمذی عن ابن عباس من قوله عليه الصلاة والسلام: "البغایا الالاتي ينكحهن بغير بینة".^٣ لأن في الشهادة حفاظا على حقوق الزوجة والولد، لثلا يبحده أبوه، فيضيع نسبة، وفيها درء التهمة عن الزوجين، وبيان خطورة الزواج وأهميته.^٤

^١ جموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا، الباب التاسع في الزواج بأكثر من واحدة، فصل ٥٦ و ٥٨. انظر:

Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia, Bandung: Humaniora Utama Press, 1991/1992, p. 32-33.

^٢ رواه البيهقي في سننه، ج ٧، ص ١١١، والدارقطني في سننه، باب النكاح (٣٥٧٧)، ج ٨، ص ٣٢٣.

^٣ لم يرفعه غير عبد الأعلى وهو ثقة (الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٢٥).

^٤ الرحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٧، ص ٧٠-٧١.

الثاني: أن يتزوج الرجل بامرأة مع توافر شروط صحة الزواج من مهر وولي وشاهدي عدل وبحضور الناس، ولكن لا يُسْجَل هذا الزواج في مكتب الشؤون الدينية لدى الحكومة. أي أن الزواج صحيح لاكتمال الشروط من الناحية الشرعية، إلا أنه يخالف قانون الدولة من تسجيل الزواج لأجل الحصول على الأوراق الرسمية التي يحتاجها الزوجان بعد الزواج للشؤون القانونية. وبسبب هذه المخالفة لا تكون لهذا الزواج سلطة قانونية وقد تتضرر الزوجة بسببها؛ إذ لا تستطيع أن تطالب من المحكمة الشرعية بحقوقها وحقوق أولادها في حالة وفاة الزوج مثلاً. وذلك لعدم وجود أي وثائق زوجية أصدرها مكتب الشؤون الدينية للزواج العادي (ال رسمي).^١ وهذا النوع من الزواج هو محل الدراسة في هذا الفصل.

الثالث: ما يسمى بنكاح السر عند المذاهب الفقهية الأربع، وهو النكاح الذي لم يحضره الشاهدان (أو لعدم توافر شرط من شروط الصحة)، أو أن توافر الشروط ولكن يأمر الزوج الولي^٢ والشاهدان بكتمانه. فقد اتفق الأئمة الأربع على عدم جوازه لما روي "أنه يَنْهَى نَحْنُ عن نكاح السر". قال الإمام الكاساني من الحنفية بعد ذكر حديث النهي عن نكاح السر: "...والنهي عن السر يكون بالإعلان، لأن النهي عن الشيء أمره بضده".^٣ وعند المالكية يفسخ الزواج بطلقة بأئنة إن دخل الزوجان، كما يتعين فسخ النكاح بدخول الزوجين بلا إشهاد.^٤ وقال الإمام الشافعي: "أخبرنا مالك عن أبي الزبير أن عمر بن الخطاب أتى

^١ مقالة الحوار مع رئيس مجلس العلماء الإندونيسي الشيخ الحاج معروف آمين في قضية نزاع في حكم نكاح السر. نسخة إلكترونية منشورة في موقع المجلس، ص ١، (http://www.mui.or.id).

^٢ أبو بكر بن مسعود الحنفي الكاساني، (ت ٥٨٧هـ)، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ)، ج ٥، ص ٣٩١.

^٣ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير* (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، ج ٢، ص ٢٣٦.

بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة فقال هذا نكاح السر ولا أجيذه ولو كنت تقدمت فيه لرجمت".^١

قال الشيخ محمد بن العشيمين: "...إنه يشترط إما الإشهاد، وإما الإعلان أي الإظهار والتبيين، وأنه إذا وجد الإعلان كفى لأنه أبلغ في اشتهر النكاح، وأبلغ في الأمان من اشتباهه بالزنا لأن عدم الإشهاد فيه محظور، وهو أنه قد يزني بأمرأة، ثم يدعى أنه قد تزوجها، وليس الأمر كذلك، فاشتراط الإشهاد لهذا السبب، لكن إذا وجد الإعلان انتفى هذا المحظور من باب أولى، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله . بل قال: إن وجود الإشهاد بدون إعلان في النكاح في صحته نظر، لأن النبي . عليه الصلاة والسلام . أمر بإعلان النكاح، وقال: "اعلنوا النكاح"^٢، ولأن نكاح السر يخشي منه المفسدة حتى ولو بالشهود، لأن الواحد يستطيع أن يزني . والعياذ بالله . بأمرأة، ثم يقول: تزوجتها، ويأتي بشاهدي زور على ذلك.^٣

والحكم في النوع الأول فاسد كما سبق بيانه، وفي الثالث ذهب الأئمة الأربع على تحريره وخالفهم في ذلك الظاهريه وفريق من الفقهاء حيث يرون جوازه إذا أوصى الزوج بكتمانه. وأما النوع الثاني - وهو النكاح الصحيح الشرعي الغير المسجل بسجل رسمي من الدولة- فقد حصل فيه نزاعٌ واسع. وقد تكلم كلٌّ من العلماء والمسؤولين في الحكومة وكذا الناس خاصة أعضاء الحركات النسائية المطالبة بمنع هذا النكاح ومعاقبته فاعليه.

^١ أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م)، ج ٧، ص ٢٤٩.

^٢ سبق تحريرجه.

^٣ محمد بن صالح بن محمد العشيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٨ هـ) ج ١٢، ص ٩٥

وبناءً على قول الشيخ الحاج معروف آمين -رئيس مجلس العلماء الإندونيسي- أن من الأسباب التي أدت إلى انتشار هذا النكاح (أي نكاح السر من النوع الثاني) بين الرجال في إندونيسيا وجود القانون الذي يتشدد في شروط تعدد الزوجات - كما هو مكتوب ومقتنٌ في مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا - بأن يحصل الزوج على إذن كتابي من الزوجة الأولى. ومن المعلوم أن الزوج سيجد صعوبةً في ذلك لأن غالباً الأحيان أن الزوجة لا تفعل له ذلك بسبب عدم موافقتها على التعدد. وهذا فضلاً عن الإجراءات الطويلة والصعبة بما فيها الرسوم الباهظة التي فرضتها المحكمة الشرعية.

الفرع الأول: مناقشة قانون الدولة في عقوبة النكاح السري

لقد تقدم مجلس النواب الإندونيسي (DPR) بمسودة قوانين شرعية للأحكام العدلية الدينية -قسم النكاح (Rancangan Undang-undang Hukum Materiil Peradilan Bidang Perkawinan الإندونيسية عام ٢٠٠٨ م. وقد قام المجلس بتعديل بعض محتويات القوانين الشرعية المتعلقة بالنكاح التي يتضمنها مجموع القوانين الإسلامية عام ١٩٧٤ م. وما ورد في هذه المسودة: "من قام بعقد الزواج غير المسجل أمام موظف التسجيل بالمحكمة الشرعية عمداً كما هو مكتوب في الفصل الخامس، المادة الأولى يعاقب عقوبة قانونية وهي دفع غرامة قدرها ستة ملايين (٦،٠٠٠،٠٠٠) روبية أو السجن أقل مدة ستة (٦) أشهر".^١

^١ الباب الحادي عشر -تعيين العقوبة- فصل ١٤٣ من مسودة قوانين شرعية للأحكام العدلية الدينية - قسم النكاح (Rancangan Undang-undang Hukum Materiil Peradilan Bidang Perkawinan .

ويرجع سبب ظهور هذه المسودة إلى انتشار ممارسة النكاح السري بين الناس بدون قيد، وكذا ظهور بعض المحالفات التطبيقية في هذا النكاح؛ حيث تتج منها وجود الظلم والاعتداء على المرأة وأولادها خاصة عندما انتشرت الأخبار من خلال الصحف والمجلات والقنوات التلفزيونية. فظهرت من جراء ذلك حركات نسائية قامت بمظاهرات في الشوارع تطالب بحماية المرأة وصيانت حقوقها وإلغاء قانون النكاح السري وكذا تعدد الزوجات. وكان في مقدمة المتظاهرين أعضاء مؤسسات تحرير المرأة كما ذكرناه سابقاً

وانقسم الناس إلى فريقين تجاه هذه المسودة، فريق يؤيد القانون بما فيه عقوبة فاعل النكاح السري، وآخر يعارضها ويحاول بيان الموقف الأمثل من هذه المسألة. ولم ينحصر الخلاف والنزاع في هذه المسألة بين العلماء وعوام الناس فحسب، بل وقد اختلف كذلك أعضاء مجلس النواب الذين كان منهم مؤيدون ومعارضون.

والمؤيدون يقولون إن ممارسة النكاح السري بهذا الشكل يؤدي إلى ارتكاب جريمة الاعتداء والظلم على المرأة لأنها تتعرض لضياع حقوقها واستغلال ضعفها. فقد وقعت أحداث غير قليلة مفادها أن المرأة التي تزوجت زواجاً سرياً لا تستطيع أن تتمتع بالحقوق الزوجية كاملة بسبب عدم وجود الوثائق أو سجلات الزواج التي ثبتت شرعية العقد أمام المحاكم الشرعية. فليس لها حق النفقة، وحق الإرث، وحق تربية الأولاد وحقوق أخرى يتمتع بها فاعل الزواج العادي (المسجل رسمياً). وإضافة إلى ذلك فقد حصل من بعض الرجال أنهم يتزوجون زواجاً سرياً بدون التقيد بقانون الزواج في الدولة، مثل الزواج بالصغيرات.

علمأً أن قانون الزواج نصّ على أن أقل عمر الزوج تسعة عشر سنة، بينما المرأة لا بد أن تكون ستة عشرة سنة - كما ورد في مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا (Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia)؛ ففي الباب الرابع في

أركان الزواج وشروطه، القسم الأول، فصل ١٥، رقم ١ - ما نصه: "لأجل مصلحة الأسرة والحياة الزوجية، لا يتم عقد الزواج إلا إذا بلغ عمر الرجل والمرأة الحد الذي قرره القانون رقم ١، فصل ٧، عام ١٩٧٤م، وهو تسعه عشرة سنة للرجل، وستة عشر سنة للمرأة".^١ بناءً على هذا القانون يعتبر كل زواج لا يتتوفر فيه شرط العمر زواجاً غير شرعي (وفق قانون الدولة) ويتعارض فاعله لعقوبة قانونية من الدولة.

وهذا ما حدث لرجل اسمه شيخ فوجيونو (٤٣ سنة) الذي تزوج بلطفيانا ألفى (بنت عمرها ١٢ سنة) زواجاً سرياً. وقد أدى خبر هذا النكاح إلى ضجة كبيرة في المجتمع ونشرته وسائل الإعلام من مجالات، وصحف، وقنوات تلفزيونية في إندونيسيا. فقد اتهم الرجل بأنه ارتكب جريمة كبيرة بأن يتزوج بنت صغيرة (أي دون العمر المسموح) زواجاً سرياً يخالف قانون الدولة، وتعرض بسببه للعقوبة القانونية من سجن وغيره. وقد ألقى الشرطة القبض عليه وامثل أمام المحكمة الشرعية.^٢ انتشر الخبر انتشاراً واسعاً واشتد أمره خاصة بعد أن ضحّم حجم هذه القضية عدد من رواد دعوة تحرير المرأة وحماية حقوقها، وواصلوا مطالبة إلغاء قانون تعدد الزواج وتأييد للمسودة والعقوبة على فاعل النكاح السري.

أما المعارضون للمسودة في قانون النكاح السري يقولون إن عقوبة فاعل هذا النكاح تكون بالسجن أو الغرامة تختلف الحكم الصحيح في الإسلام، وغير منصفة للرجل. ذلك لأن النكاح استوف شروط الصحة، وليس هناك أي خلل من الناحية الشرعية، فكيف يعاقب فاعله. وليس من الإنصاف والعدل تطبيق

^١ مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا، ص ٢١.

^٢ جريدة "كومباس" اليومية، يوم السبت ٧ مارس ٢٠٠٩م. موقع الأخبار www.liputan6.com، ٧ يوليو ٢٠١٠م.

العقوبة عليه بناءً على كون النكاح سرياً أي لم يُسجّل في مكتب الشؤون الدينية. وليس من المقبول شرعاً أن نحول دون رغبة المسلم في شؤونه الشخصية ومنعه من القيام بعملٍ لا يخالف تعاليم الدين. هذا فضلاً عن أن هناك نص القانون في عقوبة الزاني بالسجن مدة ثلاثة أشهر فقط. فكيف تكون عقوبة من ارتكب جريمة واضحة كالزنا أقل وأخف من عقوبة من لم يرتكب أي أمرٍ مخالف للدين. وهذا فيه من الظلم ما لا يخفى على أي أحد.

وبناءً على رأي هذا الفريق أن وقوع الاعتداء على المرأة بسبب هذا النكاح واعتباره معاملة غير شرعية من قبل الزوج لزوجته وأولاده بافتراض عدم تحمل المسؤولية الزوجية وترك نفقة الزوج والأولاد، كل ذلك لا يمكن أن يكون سبباً ومبرراً للهجوم على ممارسة النكاح السري وتطبيق العقوبة على فاعله. وإنما لا بد أن نطبق العقوبة على من أهمل واجباته نحو زوجته وأسرته، أو ترك مسؤولياته في الحياة الزوجية فعلاً.

فالعقوبة إنما تكون على مهمل الواجبات وتارك المسؤوليات الذي يضر المرأة ويظلمها، لا على النكاح السري بالذات.^١

الفرع الثاني: الموقف الأمثل من قضية النكاح السري في إندونيسيا
لقد ترك لنا النبي ﷺ مصدرين أساسين نستبط منها الأسس والمبادئ في شؤون حياتنا الدينية والدنيوية، وهما القرآن والسنة اللذان إذا تمسكنا بما لن نضل أبداً. وورد إلينا بيان تفاصيل الأحكام الشرعية من قبل العلماء، السلف والخلف الذين يشرحون وينتقدون من الأمور والقضايا التي يتتفق بها الناس في تدبير حياتهم. فالرجوع إلى تعاليم الدين وأحكامه نجد حلاً وجواباً لأي مشكلة وقضية في الحياة، شخصية كانت أم اجتماعية.

^١ الشيخ الحاج معروف أمين (رئيس مجلس العلماء الإندونيسي)، مرجع سابق، ص ٥.

والأجل سلوك طريقة مثلى وابحاج موقف صحيح في قضية النكاح السري، لا بد من معرفة ثلاثة مبادئ أو ضوابط شرعية والتقييد بها. وهذه المبادى هي: مبدأ لا ضرر ولا ضرار، وطاعة ولـي الأمر، والتمسك بالدين واحترام أحكامه.

أولاً: مبدأ لا ضرر ولا ضرار

هذا المبدأ العظيم المأخوذ من السنة النبوية وجعله الأصوليون قاعدة مهمة من القواعد الفقهية لا بد من مراعاته والتمسك به في مسألة النكاح السري. بناءً على هذا أن كل عمل يضر الإنسان نفسه أو غيره ينبغي النهي عنه وتركه بقدر المستطاع. وتأيد هذا المبدأ قاعدة فقهية أخرى، وهي "دفع المضار مقدم على جلب المنافع".^١ بناءً على هذا المبدأ، فإن النكاح السري إذا كان العمل به يأتي بالضرر على المرأة والرجل أو على أحدهما، فإنه منهي عنه وينبغي تركه. وقد تأتي أضرار هذا النكاح من خلال عدم القدرة على طلب حقوق الزوجة والأولاد مثل حق النفقة وحق الإرث بسبب عدم وجود الوثائق الزوجية من قبل مكتب الشؤون الدينية. ووجود الاعتداء على المرأة والأولاد بإهمال الزوج واجباته مثلاً، أو بعدم توافر أحد شروط صحة النكاح مثل القدرة والعدل –من يقوم بالتعدد– أو إحداث الفتنة بين الناس بسبب هذا الزوج الذي يعتبر غير مألف.

ففي حالة وفاة الزوج لا يمكن للزوجة مطالبة حقوقها في النفقة والإرث وغيرها لعدم وجود الوثائق الرسمية التي تثبت بأنها زوجته. وهذا بلا شك ضرر على المرأة وأولادها. فالنكاح السري على هذه الحالة ليس في صالح المرأة لأنه لا يحمي حقوقها، وهي تتضرر به.

^١ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (القاهرة: مكتبة الدعوة – شباب الأزهر، طـ، ٨٠)، ص ٢٠٨ هـ ١٣٧٥.

وكذا الأمر فيما إذا أدى هذا النكاح إلى الاعتداء على المرأة أو إلى ظهور الفتنة والشبهة من قبل الناس، كأن يصبح الرجل مثلاً في حالة تتجه إليه أنظار الناس نظرة سيئة فيها ريب أو أن يحدث ضجة (فتنة) بسبب النكاح وسط المجتمع. فالمفاسد (وهي الاعتداء وظهور الفتنة) هنا أكبر من المنافع (وهي الزواج)، فلا بد في هذه الحالة من تطبيق المبدأ الإسلامي والقاعدة الفقهية وهو أن يقدم دفع المفاسد على جلب المنافع. وعليه، فترك النكاح السري في هذه الحالة أولى من العمل به.

ثانياً: مبدأ طاعة ولی الأمر

قال تعالى في كتابه الكريم ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلْيَأْتُمْ مِنْهُ﴾ (النساء: ٥٩)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ".. فطاعة الله ورسوله واجبة على كل أحد، وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم. فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمور الله فأجره على الله".^١ فلا يختلف اثنان في أن طاعة ولی الأمر واجبة في غير معصية الله، إذ لا طاعة في معصية الله كما ورد في الحديث النبوي حيث قال ﷺ: "لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف".^٢

وقد وضعت الحكومة قانوناً تنظم به شؤون الناس وألزمتهم التقيد به. فجعلت شرط تسجيل النكاح لازماً لكي يكون نكاحاً رسمياً معترف به الحكومة وله سلطة قانونية. كما ورد في الباب الثاني -مبادئ الزواج- فصل ٥، رقم ١ ما نصه: "الأجل ضمان صلاح النكاح في المجتمع الإسلامي لا بد من تسجيل

^١ ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٩، ص ١٩٢.

^٢ رواه مسلم في صحيحه، (٣٤٢٤)، ج ٩، ص ٣٧١، وأبو داود في سننه، (٢٢٥٦)، ج ٧، ص ٢١٠.

العقد".^١ فالحكومة – يمثلها مكتب الشؤون الدينية – هي ولي الأمر، واتباعاً للإرشاد القرآني السابق ينبغي على كل أحد أن يطيعها ما لم تأمره في المعصية. وعلى هذا، ينبغي اتباع الطريقة الرسمية والإجراءات المطلوبة كما حددته قانون الدولة في قضية النكاح تفادياً الوقوع في معصية عدم طاعة ولي الأمر وسلوك طريقة غير مألوفة ومخالفة للقانون.

وإذا تقرر هذا، فعلى الناس طاعة ولاة الأمور في الالتزام بالقوانين التي لا تخالف شريعة الإسلام وليست فيها معصية. وذلك أن تسجيل النكاح أمرٌ لا يعارض أي حكم من أحكام الشريعة. وإن لم يكن موجوداً في العهد النبوي، إلا أن وضعه يتم لأجل تحقيق مصالح الناس. وعلى الحكومة أيضاً مساعدتهم على تسهيل إجراءات تسجيل النكاح وعدم تحميل الناس بما لا يطيقون بوضع رسوم غالمة على تسجيل النكاح وغير ذلك مما قد يضر الناس ويؤدي بهم إلى النكاح السري أو إلى ما هو أضر من ذلك من ارتكاب الزنا.

ثالثاً: مبدأ التمسك بالدين واحترام أحكامه

سبق أن ذكرنا أن النكاح السري الممارس في إندونيسيا صحيح من الناحية الشرعية لتوفره شروط الصحة؛ إلا أنه غير مسجل في مكتب الشؤون الدينية ومن ثم لا وثائق ولا سجلات رسمية من الحكومة. فكل عملٍ مبني على الحكم الشرعي الصحيح، وغير مخالف لأدله يكون مقبولاً عند الله تعالى ولا يجوز الاعتراض عليه. لذا، لا ينبغي توجيه اللهم إلى الشريعة بأنما ظلمة أو جائرة ومطالبة إلغائها. والنكاح السري الممارس بين الناس ليس نكاحاً محظياً في الشريعة لأنه ليس من قبيل النكاح الذي لم يشهده الحضور أو أوصى الزوج الولي أو

^١ بمجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا، ص ١٨.

الشهود بكتمانه – كما هو الحال في نكاح السر الممنوع عند الفقهاء – إلا أنه ينقصه التسجيل الرسمي لدى الحكومة فقط.

فلا ينبغي التشريع بهذا النكاح أو المطالبة بمعاقبة فاعله الذي قد يفعله لظروف خاصة مثل عدم القدرة على تكاليف تسجيل النكاح أو أسباب شخصية أخرى. وإذا تقرر هذا، فإن العقوبة – كما هو منصوص في المسودة لقانون الزواج – إنما تُطبق على من لم يقم بالواجبات نحو زوجته وأولاده، أو على من اعتدى على حقوق المرأة، وليس التشريع بالنكاح السري بالذات. فاللذر من الواقع في تحريم ما أحلى الله تعالى أو معاقبة الناس في أمر يأذن به الإسلام موقفٌ مثالٍ ينبغي أن يراعيه كلُّ مسلم حتى لا يعارض الدين ويقف ضد شعائره وأحكامه، وقد قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يَعْظِمْ شَعْبَرَ اللَّهُ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: ٣٢).

المبحث الثالث: ما يتعلق بمسائل الإرث

من مسائل الأحوال الشخصية التي وردت فيها ممارسة المجتمع الجاوي مسألة الإرث. فللشعب الجاوي اعتقادهم الخاص في أحكام الميراث، ولهم أيضاً مصطلحات معينة في قضايا المال الموروث وتقسيماته بناءً على العادات والتقاليد المتبرعة.

وفيما يأتي ذكر بعض المسائل في الإرث لدى الشعب الجاوي ثم بيان الحكم الشرعي فيها، ويليه إلقاء الضوء على موجزٍ من حكم الإرث من خلال التعرض للشبهات التي وجّهت إلى الإسلام في شأن هذا الحكم ومن ثم ذكر الأوجه عليها بشكل مختصر.

المطلب الأول: أحكام الإرث في العادات الجاوية

للشعب الجاوي في الميراث عاداتٌ خاصةٌ التي تختلف عن حكم الإسلام المعروف في مسألة الإرث. والورثة في العادات الجاوية هم أعضاء الأسرة (أو الأقرباء) الذين هم أقرب الناس إلى المورث، وهم الأولاد الذين تربوا عنده، وفي مقدمتهم أولاده

من النسب. ونصيب الأولاد في الإرث أن الذكر والأثني بغض النظر عن تفاوت العمر لهما النصيب المتساوي في الميراث، إلا في بعض مناطق جاوا الوسطى حيث يكون نصيب الذكر مثل نصيب الأثنين. ويعرف هذا المصطلح سفيكول سغندونغ (sepikul segendong). وإذا لم يكن للهيرث الأولاد من النسب أو من التبني فبقية

أعضاء أسرته من الجددين، والوالدين والإخوة وغيرهم الذين سيرثون أمواله.^١

أما في حق الولد بالتبني، فله أيضاً نصيب من مال المورث عن طريق الوصية، وينبغي أن يكون نصيه من الوصية أكثر من الولد بالنسبة. ويُعرف في العادات الجاوية مصطلح (ngangsu sumur loro) – أيأخذ الماء من البغريرن – للولد بالتبني والذي يراد به أن له نصيب الإرث من جهتين؛ جهة التبني وجهة النسب. وفي نصيب الأرملة (المتوف عنها زوجها) فهي في العادات الجاوية ليست من الورثة، إلا أن لها حقاً من مال زوجها بالاشتراك مع بقية الورثة، ولها حق حبس ماله لنفقتها وأولادها بعد الوفاة.^٢ كان هذا العرف متعاملاً به في جاوا قبل فترة الاستقلال، وتغير بعد ذلك بالقانون الشرعي من الدولة حيث ينص على أن المتوف عنها زوجها تعتبر من الورثة، كما ورد في الباب الثاني – الورثة – فصل ١٧٤.^٣

المطلب الثاني: **تعريف المال المشترك (gono-gini)** وحكمه في الإسلام

ورد مصطلح (gono-gini) في المعجم الإندونيسي العام بمعنى "المال المكتسب بالاشتراك بين الزوجين طيلة فترة الزواج".^٤ ويُعرف مال (gono-gini) في المحكمة الشرعية ضمن مجموع القانون الإسلامي (KHI) بمصطلح "المال

^١ Supomo. *Bab-bab tentang hukum adat*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1996, p 80.
² Hilman, Hadikusuma. *Hukum waris adat*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1990, p 87-88.

³ مجموع القوانين الإسلامية (Kompilasi Hukum Islam)، مصدر سابق، ص ٧٤.

⁴ JS, Badudu, et al. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996, p 421.

المكتسب في فترة الزواج" كما ورد في القانون ما حلاصته أن المال المشترك في فترة الزواج هو المال المكتسب من قبل الزوجين اشتراكاً كان أم فردياً في فترة الزواج بعض النظر عن تسجيله واحد منهم.^١ وعلى هذا يكون تعريف مال (gono-gini) هو المال المكتسب من الزوجين فترة الزواج ولهمما حق التملك فيه.

إذا حصل الطلاق بين الزوجين وما لا يزالان على قيد الحياة، فما هو حال المال الذي تحصل من الاشتراك بينهما فترة الزواج، وما نصيب الزوجين في مثل هذه الحالة. لقد جلأ بعض الناس إلى الاحتكام إلى قانون الدولة، بينما يتمسك الآخرون بحكم الميراث الإسلامي، وغيرهم حائزون في المسألة ولا يعرفون ماذا يفعلون.

لقد ورد في القانون الشرعي الإندونيسي فصلان في حكم هذا المال ما نصه^٢:

(١) إذا حصل الطلاق بسبب الوفاة، فإن نصف المال المشترك يكون حقاً لأحد الزوجين الذي لا يزال على قيد الحياة.

(٢) إن المرأة المطلقة أو الرجل المطلق لكل واحد منهما نصف المال المشترك طالما ليس هناك أمراً آخر يخالف ما أتفق عليه في الزواج.

وبناءً على هذا القانون اختلف الناس اختلافاً واسعاً في حكمه من وجهاً نظر الإسلام. فكثرت الأسئلة والاستفسارات حوله مما يحتاج إلى إجلاء حكمه الصحيح في الإسلام حتى يتبين ما هو موافق لحكم الميراث الإسلامي وما هو من الحكم العرفي أو القانوني. وفيما يلي ذكر تفصيل هذا الحكم.

إذا نظرنا إلى الحكم الشرعي في المبدأ الإسلامي للمال، نجد أنه يعد أمراً مهماً في قوام الحياة الزوجية، وأن من واجبات الزوج على زوجته فيما يتعلق

^١ جموع القانون الإسلامي (Kompilasi Hukum Islam)، الباب الثالث عشر - المال المكتسب فترة الزواج - فصل ٨٥-٩١، ص ٤٣-٤٤.

^٢ المصدر السابق، الباب الثالث عشر - المال المكتسب فترة الزواج - فصل ٩٦-٩٧، ص: ٤٦.

بالمال، أولاً: أن يعطيها مهرها لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الْإِنْسَانَ مَا دُقِّتْهُنَّ بِخَلْفِهِ فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَغْوٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَيْسًا مَرِيشًا﴾ (النساء: ٤)، ثانياً: أن ينفق عليها وعلى أولادها، كما قال سبحانه ﴿وَعَلَى الْمَوْلَدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكَتُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، ثالثاً: أنه ليس على الزوجأخذ مال زوجته إلا بإذنها ورضاهما، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَغْوٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَيْسًا مَرِيشًا﴾ (النساء: ٤).

وإذا حصل الطلاق بينهما، فإن للزوجة كامل مهرها بعد الدخول أو في حالة وفاة الزوج بعد تسمية المهر، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجَ مَكَانَكَ زَوْجَ وَمَا تَيَسَّرَمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَنْ أَخْدُونَهُمْ بِهَذَا وَإِنَّمَا تُبَيِّنُ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ، وَقَدْ أَفْضَى بِعَصْبُوكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخْذَتْ مِنْكُمْ مِمْتَقَانًا غَلِيلًا﴾ (النساء: ٢١-٢٠)، ولها نصف المهر قبل الدخول بعد تسميته بدليل قول سبحانه ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فِرِضَةً فَيُضَعُّ مَا فَرَضْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، ولها متعة قبل الدخول وقبل تسمية المهر، لقوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ الْإِنْسَانَ مَا كَتَمْسُوهُنَّ أَوْ تَنْفِرُوهُنَّ فِرِضَةً وَمَيْعُونَهُنَّ عَلَى أَنْ توَسِعَ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُعْتَرِ قَدْرُهُ مَتَعًا بِالْمَعْرُوفِ حَمَّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦).

وأما المال المسمى به: جونو جيني (gono-gini)، فليس هناك دليل خاص يذكر حكمه في الإسلام؛ إذ لم يرد هذا العرف في الفقه الإسلامي. لذا، ليس لتقسيم هذا المال بالنسبة المتساوية - أي النصف لكل أحد من الزوجين - نص من الأدلة الشرعية؛ إلا أن الإسلام أعطى مبادئ وضوابط فيما يتعلق ب التقسيم هذا المال بين الزوجين لأجل القضاء على النزاع الذي قد يطرأ بين الناس عندما لم يجدوا حلا في الحكمة الشرعية.

هذا وينبغي أن تكون على علم بأن القانون الذي أصدرته الحكومة بخصوص تقسيم هذا المال، إنما يدل على جواز التقسيم كما نص عليه القانون

وليس فيه دلالة على الحكم الذي يجب على كل أحد التقيد به. بل إنه واحدٌ من الاختيارات التي يمكن للزوجين اللجوء إليه في حل مشكلة تقسيم المال المشترك (gono-gini) بينهما.

ومن المبادئ التي أرشدنا الإسلام إليها لحل النزاع في تقسيم هذا المال الصلح بين الزوجين. أي للزوجين اللجوء إلى سلوك طريق آخر خارج المحكمة الشرعية التي قد لا تقدر على إيجاد الحل. فالاتفاق بين الزوجين من خلال المشورة لتعيين القسمة عن تراضٍ منهما يُعرف بمصطلح "الصلح". وقد ورد دليل الصلح في القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَمْرَأٌ حَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُّواً أَوْ إِغْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأَخْسِرَتْ الْأَنْفُسُ الشَّحُّ وَإِنْ تُحِسِّنُوا وَتَقْنِعُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا﴾ (النساء: ١٢٨). ففي هذه الآية دليل على الصلح بين الزوجين في حال النزاع. ومن لوازم الصلح أن يتنازل أحد المصالحين عن حقه لأجل الحصول على الحل المنشود. وأيد هذا الدليل قوله ﷺ في إباحة الصلح بين المسلمين: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا حراماً أو أحل حراماً".^١

قال الإمام الصناعي بياناً لأقسام الصلح: "... قد قسم العلماء الصلح أقساماً، صلح المسلم مع الكافر، والصلح بين الزوجين والصلح بين الفئة الباغية والعادلة، والصلح بين المتقاضيين، والصلح في الجراح كالغفو على مال الصلح لقطع الخصومة إذا وقعت في الأموال والحقوق..".^٢

^١ رواه أبو داود في سنته، باب في الصلح (٣١٢٠)، ج ٩، ص ٤٩١، والترمذى في سنته (١٢٧٢)، ج ٥، ص ١٩٩.

^٢ محمد بن إسماعيل الصناعي، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م)، ج ٤، ص ٢٧٤.

وإذا تقرر هذا يمكننا القول أن القانون المنصوص في مجموع القانون الإسلامي من قبل الحكومة ليس عليه دليل. فالحكم في تقسيم مال (gono gini) راجع إلى الصلح والاتفاق بين الزوجين.

المطلب الثالث: نصيب الذكر والأئنة من الميراث في العادات الجاوية و موقف الإسلام منه

يعتبر الأولاد من النسب -ذكوراً وإناثاً- أولى الناس بحق الميراث في العادات الجاوية. فهم الجيل الذي سيخلف الوالدين بعد وفاتها، لذا يذهب كلُّ نوع من مال الإرث إلى ملوكهم. وتكون القسمة متساويةً من حيث النسبة والعدد، أي أن حق الذكر مثل حق الأنثى. فكان لكل واحد من الأولاد ذكراً كان أم أنثى نصيبٌ يسوى فيه الجميع لا فرق في ذلك بين كبير وصغير؛ إلا أن القسمة في غالب الأحيان تعتمد كذلك على الحاجة، والصلاحية، والقدرة أو الحالة المالية من كل وارث.

وبناءً على هذا أصدرت المحكمة العليا عام ١٩٦١م، قانوناً ما نصه: "أن الأولاد -ذكوراً وإناثاً - يشتركون في حق الميراث، بحيث يستحق كل واحد منهم بعد وفاة المورث على نصيه في المال الموروث بالتساوي".

وعلى الرغم من هذا التقسيم المبني على حكم العادات ونصٌّ عليه القانون الشرعي من الدولة، إلا أن هناك بعض المناطق الجاوية التي تعتمد على مبدأ الإرث بما يخالف الحكم السابق - كما ورد في بعض مناطق جاوا الوسطى - فكان مبدأ الإرث عندهم بالنسبة للأولاد على نوعين، هما:

الأول: ما يعرف بالمصطلح الجاوي (sepikul segendong)؛ ويراد به أن للذكر مثل حظ الأنثيين.

الثاني: ما يعرف بالمصطلح الجاوي (dum dum kupat)؛ أي أن لكل واحد من

الأولاد – ذكرًا كان أم أنثى – حق الميراث بالتساوي.

وقد تغير هذا القانون بعد ما أصدرت الدولة قانوناً جديداً يلغى ما أصدر في الفترات السابقة، خاصةً قبل فترة الاستقلال. وحل مكانه القانون الشرعي عام ١٩٧٤م، فصل ١٧٦، ما نصه: "للبنات الوحيدة نصف مال الإرث، وإذا كانت اثنين فأكثر فلهمن الثلثان، وإذا كان هناك أولاد من الذكور والإناث، فللذكر حظ الأثنين".^١ ويظهر في هذا القانون أن هذا التقسيم مستمدٌ من التقسيم القرآني الوارد في قوله تعالى: ﴿يُوصِّيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَيْنِ فَلَهُنَّ مُلْتَحِدٌ مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا أَلْتَصِفُ﴾ (النساء: ١١). وهكذا بقية الفصول في قانون الإرث الوارد في مجموع القانون الإندونيسي عام ١٩٧٤م، فأكثراها مبنيٌ على أدلة القرآن في آيات الميراث الواردة في سورة النساء آيات: ١١، ١٢، ١٧٦.

وأما النوع الثاني من مبدأ الإرث في العرف الجاوي الذي يحكم بأن لكل واحد من الأولاد – ذكرًا كان أم أنثى – حق الميراث بالتساوي، فليس له أساس في الدين، بل ويعارض ما جاء به القرآن في نصيب الذكر والأخرى من الأولاد. فاللحوظ إلى العمل به أمرٌ مخالف لما قسمه الله بنفسه لصالح عباده وتحقيق العدالة بينهم.

المطلب الرابع: تكريم المرأة في الميراث الإسلامي والرد على شبّهات حظ الذكر والأخرى

لقد رفع الإسلام درجة المرأة ومكانتها من خلال تعليمات الدين وأحكامه. وبعد أن كانت مظلومةً ومنزوعة الحقوق في الجاهلية، أنقذها الإسلام من كل المظالم، وعاملها معاملة كلها إنصاف واحترام وإجلال. فلم تعط المرأة حقوقها

^١ المصدر السابق، الباب الثالث – قدر الأنسبة – فصل ١٧٦، ص ٧٥.

بنتاً أو زوجةً أو أمّاً أو أختاً إلا في الإسلام. فلقد أعطيت الحق في الحياة، والحق في الميراث، والحق في التملك، والحق في التعليم منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان في الوقت الذي لم يعترف الغرب فيه بحقوق المرأة إلا في القرن التاسع عشر من الميلاد وذلك بعد جهاد ممدوح وطويل.

ومع كل هذا، لم يزل الإسلام يتلقى أنواعاً من المجممات الشرسة من قبل أعداء الدين لأجل إفساد تعاليمه من خلال إثارة الشبهات حول أحكام الشريعة الغراء. وكما قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُنَا نُورُ اللَّهِ يَأْفَوِيهِمْ وَاللَّهُ مُتِمٌ ثُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَفَرُونَ﴾ (الصف: ۸)، فحاولوا بكل ما لديهم من أسلحة ووسائل لزرع الشك والريب في نفوس بعض ضعاف المسلمين، فنادوا إلى أن الإسلام يعتدي على المرأة ولا يحترم حقوقها، ونشروا الشبهات والدعایات حول الدين، مشككين في قضية الميراث، والمحجوب، والختان، وتعدد الزوجات وغيرها من قضايا أخرى، مطالبين بإلغاء هذه أحكام القضايا وتحرير المرأة ومساواتها مع الرجال.

ولنأخذ شبهة من شبهات هؤلاء الأعداء في قضية ميراث الذكر أكثر من الأنثى والتي ادعوا بأنه ظلم على المرأة بإعطائهما نصف نصيب الرجل، وناقش ذلك بأن القرآن الكريم حسم قضية الميراث حسماً قاطعاً. وتفادياً للوقوع في التزاع بين الورثة، فقد حسم القرآن هذه القضية بأمر من الله تعالى الذي يعلم كل شيء. وهو سبحانه الذي تولى تقسيم الميراث بنفسه دلالةً على عظم شأن الميراث وأهميته. ولنذكر هنا المعاير التي يحكم بها التمايز في الميراث، وهي كما يأتي:^۱

^۱ يوسف بن محمد المرداوي، الكفاية في الفرائض، تحقيق: يحيى بن أحمد الجرجاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ۱، ۱۴۲۴ھ); العثيمين، تسهيل الفرائض (الرياض: دار طيبة، ط ۱، ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۳م); صالح فوزان الفوزان، التحقيقـات المرضـية في المباحث الفـرضـية (الـرياض: مكتبة المعارف، ط ۳، ۱۴۰۷ھ، ۱۹۸۶م).

أولاً: درجة القرابة وقوتها بين الوارث - ذكرًا كان أم أنثى - والورث المترفق. وذلك أنه كلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث. وعلى ذلك، فإن المقارنة بين نصيب كل من الذكر والأنثى في الميراث بحسب درجة القرابة يجب أن تكون في مستوى واحد، مثل: الأبوة، والبنوة، والأخوة، والزوجية، وغيرها حسب الأصل، كما يجب التفريق بين الإخوة الأشقاء وغير الأشقاء.

ثانياً: موقع الجيل الوارث من التابع الزمني للأجيال. فالأجيال التي تستقبل الحياة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدير الحياة، وذلك بصرف النظر عن جنس الوارث - ذكرًا كان أم أنثى - فالابنة ترث أكثر من الأم - وكلتاها أنثى - بل وترث أكثر من الأب. والابن يرث أكثر من الأب - وكلاهما من الذكور - وعلى ذلك فإنه عند النظر إلى نصيب الوارثين من ذكور وإناث بحسب درجة القرابة، يجب أن تكون المقارنة في الجيل نفسه.

ثالثاً: قدر العبء المالي الذي يوجب الشعاع على الوارث القيام به حيال الآخرين. وهذا هو المعيار الذي يستوجب تفاوتاً بين الذكر والأنثى من الإخوة والأخوات؛ لأن الذكر الوارث هنا في حالة تساوي من حيث درجة القرابة، والجيل، ولكنه مُكلف بإعالة زوجة أنثى، بينما إعالة أخته الأنثى الوارثة هي فريضة على الذكر المقترن بما - إن كانت متزوجة - وعلى شقيقها أو أشقائهما الذكور إن كانت غير ذلك (عزباء أو مطلقة أو أرملة).

هذا إضافة إلى أن أربع حالات فقط ترث فيها الأنثى نصف الذكر، وهي: حالة البنت مع الابن، وحالة الأب مع الأم مع عدم وجود أولاد ولا زوجة للابن المتوفى، وحالة وجود الأخت الشقيقة أو الأب مع الأخ الشقيق أو الأب، وحالة حظ الأنثيين التي فصلتها الآية الحادية عشرة من سورة النساء، قال تعالى:

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١).

وهناك حالات عديدة تُقدّر بضعف الحالات السابقة ترث فيها المرأة مثل الرجل تماماً، وذلك مثل حالة امرأة توفيت عن زوج (له النصف)، وأم (لها الثالث)، وأخ لأم أو أخت لأم (فله أو لها السادس). وهناك حالات تزيد على العشر ترث فيها المرأة أكثر من الرجل. كما أن هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال من مثل: حالة امرأة توفيت عن زوج (فله النصف)، وأم (فلها السادس)، وأختين لأم (فلهما الثالث)، وأخ شقيق (لا يرث شيئاً).

وفي الحالات التي ترث فيها الأنثى نصف الذكر، فإن لها حق النفقة في الشريعة الإسلامية في جميع أحوالها: بنتاً، أو زوجة، أو أمّا، أو أختاً، أو غير ذلك (ارتفاعاً في النسب أو انخفاضاً به) فالنفقة في الإسلام واجبة على الوالد لابنته، وعلى الزوج لزوجته، وعلى الابن لأمه، وعلى الأخ لأخته - ما دامت لم تتزوج أو تزوجت وطلقت أو ترملت؛ أما الابن فتسقط نفقته عن الأب متى بلغ وأصبح قادراً على كسب قوته.

من هنا يتضح التوازن الدقيق بين ميراث الأنثى ونفقتها في الشريعة الإسلامية، تلك النفقة التي جعلها الله تعالى واجباً علينا تعبيداً، يتقرب بها العبد إلى الله سبحانه. فإن لم يفعل ألم يتم القضاء الإسلامي وجوباً بذلك، وجعل أداءه من الحقوق التي تقدم على غيرها من الديون. وبناءً على ذلك فإن شبّهات أعداء الإسلام في ميراث الذكر والأنثى مردودة ولا صحة فيها.

خلاصة

وفي ختام هذا الفصل، تجلّت بعض النقاط المهمة عن المسائل الدينية (الفقهية) المتعلقة بالمرأة الجاويّة المسلمة في مواجهة العادات والتقاليد الموجودة في المجتمع الجاوي على ضوء الشريعة الإسلامية. وفيما يأتي ذكر أهم هذه النقاط:

- مما تركته العادات الجاوية فيما يتعلق بالمرأة التصاق بعض المصطلحات السلبية بها والتي تحط من شخصية المرأة ومكانتها. ويدور معظم هذه المصطلحات حول الاعتقاد بأن المرأة دون الرجل وخلقلت لأجل خدمته. ومع انتشار العلم والثقافة وتقدم الزمن، بدأت المصطلحات كهذه تتلاشى ولم يعد لها من يؤيدها ويقيدها، فضلاً عن أنها تختلف ما جاء به الإسلام في شأن المرأة.
- إن في الإسلام بياناً واضحاً وشافياً للقضايا والمسائل الفقهية النسائية التي كثر الكلام حولها وثار الناس بسببها وتعددت المواقف لأجلها، وفيما يأتي بيان أهمها:
 - بعد الاعتقاد بحدوث مصيبة أو مرض بسبب ثقل الاسم في المولود أو ما يسمى في المصطلح الجاوي بكابوتن جينينج (Kabutan Jeneng) من قبيل التطير المنهي عنه في الشرع لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة.
 - إنه لا مانع شرعاً من خطبة المرأة للرجل، وقد أكد ذلك نجح النبي صلى الله وسلم في أحاديث صحيحة وشواهد كثيرة. وعلى هذا فإن العادات التي يمارسها الناس في بعض المناطق بجاوا وهي أن تقدم المرأة خطبة الرجل - مع مراعاة الضوابط الشرعية - لا تتنافى مع مبادئ الإسلام، بل ولها نماذج من أفعال الأنبياء والصحابة، ولها شواهد في السنة النبوية.
 - ليس هناك دليل شرعي في حكم المال المكتسب بالاشراك بين الزوجين، أو ما يسمى بمال جونو جيني (gono-gini) وأن لأحدهما النصف إذا حصلت الوفاة، كما نص عليه بمجموع القوانين الإسلامية بإندونيسيا (Kompilasi Hukum Islam).
 - إن تعدد الزوجات مباح بالنص القرآني وأن إباحته مقيد بشروط، خلافاً لعادة منع التعدد عند بعض الناس.

- إن تعديل الدولة لقانون التعدد بوضع القيد والشروط الصارمة على من يريد الإقدام عليه أمرٌ ينبغي النظر فيه. فيجب مراعاة الأسباب وراء هذا التعدد والعواقب التي قد تطرأ بسبب عدم التعدد. هذا فضلاً عن أن الإسلام لم يضع مثل تلك الشروط التي قد تؤدي إلى منع المباح أو تحريم الحلال.

- حرم الإسلام النكاح السري في عقد الزواج بدون ولي ولا شهود.
هذا، ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى: تحقيق: صالح العطيشان (الرياض: دار العبيكان، ط١، هـ١٤١٣).
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسين، جمهرة اللغة (بيروت: دار العلم للملاتين، ط١، هـ١٩٨٧).
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، هـ١٤٠٥).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: طبعة دار الفكر، د.ط، د.ت)
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى (الرياض: مكتبة دار الباز، د.ط، هـ١٤١٤).
- الترمذى، محمد بن عيسى السلمى، سنن الترمذى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- الخطاب، محمد بن عبد الرحمن الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل (بيروت: دار الفكر، ط٣، هـ١٤١٢).
- الرحيلى، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط٣، هـ١٤٠٩).
- الشافعى، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، هـ١٤١٠، مـ١٩٩٠).
- الشريبي، الخطيب، مغنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (بيروت: دار المعرفة، ط١، هـ١٤١٨).
- الشوكانى، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (بيروت: دار الخير، ط٢، هـ١٤١٨).

- الصناعي، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م).
- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع على زاد المستقنع (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ٤٢٨هـ).
- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، تسهيل الفرائض (الرياض: دار طيبة، ط ١، ٤٠٤هـ).
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).
- العظيم آبادي، شمس الحق، عون المعبد شرح سنن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٤١٥هـ).
- القيس، مروان إبراهيم، المرأة المسلمة بين اتجهادات الفقهاء ومهارات المسلمين (الدار البيضاء: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط ١، ١٩٩١م).
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ).
- المرداوي، يوسف بن محمد، الكفاية في الفرائض، تحقيق: يحيى بن أحمد الجدري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ).
- مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء لتراث العربي، د.ط، د.ت).
- المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط ١، ١٣٥٦هـ).
- النwoي، يحيى بن شرف بن مرعي، شرح صحيح المسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢هـ).
- واصل، نصر فريد، كتاب فتاوى المرأة (القاهرة: مطبعة دار مايو الوطنية للنشر، د.ط، د.ت).

ثانياً: الكتب الأجنبية

- Badudu, Yus. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.
- Bakker, J.W.M. *Agama Asli Indonesia*, Jogjakarta: Pradnyawidya, 1976.
- Biro Pusat Statistik, BPS. *Statistik Indonesia: Statistical Yearbook of Indonesia*, Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2009.
- Blackburn, Susan. *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Bratawijaya, Thomas Wiyasa. *Upacara dan Tradisi Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988.
- Bushar, Muhammad. *Asas-asas Hukum Adat*, Jakarta: Praduya Paramita, 1986.
- Darwin, Muhamajir Dr. *Male and female genital cutting konteks, makna, dan keberlangsungan praktek dalam masyarakat Jogjakarta dan Madura*. Jogjakarta: (n.d), UGM.
- Departemen Agama RI. *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, Bandung: Humaniora Utama Press, 1991.
- Departemen Sosial Republik Indonesia. *Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita*. Jakarta: Depsos, 2002.
- DPR. RI. *Rancangan Undang-undang Hukum Materiil Peradilan Bidang Perkawinan*, Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat, 2004.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum waris adat*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1990.
- Hadikusuma. Hilman. *Hukum waris adat*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti, (n.d).
- Koentjaraningrat, Prof. *Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Jogjakarta, Jambatan, 1954.
- Niti, Sofi Sari. *Perkawinan Adat Peminangan Di Dusun Waton, Kecamatan Mantup, Kabupaten Lamongan*. Surakarta: Fakultas Hukum, Universitas Muhammadiyah, 2008.
- Purwadi, Dr, M.Hum. *Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa*. Jogjakarta: Panji Pustaka, 2008.
- Supomo. *Bab-bab tentang hukum adat*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1996.



القسم الثالث

بحث شرعية

الفصل الأول

مقاصد الشريعة: المفهوم وطرق الاستنباط والحجية *

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فلا يخفى ما للمصطلحات من أهمية في العلوم من ناحية الضبط الموصى
للفهم الصحيح، ولذا بُعد العلماء اهتموا بمصطلحات العلوم، وكتبوا في بيان
المصطلحات الكتب حتى تكون دلالة تلك المصطلحات واضحة للمتعلمين،
وصياغة المصطلحات تتطور من حين لآخر بما يتفق مع حاجات المجتمع، وهذه
سُنة الله في الإنسان الذي يُغَيِّر ويَتَغَيِّر، ولو اتفق اصطلاح الناس لانتهى كثيرون من
خلاف أهل الأرض؛ ولكنها حكمة الله حتى قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً
وَحْدَةً وَلَا يَرَوْنَ مُخْلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتَ كَلِمَةُ
رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجَمِينَ﴾ (هود: ١١٨-١١٩).

* صالح فاضل هزارى، طالب دكتوراه بقسم الفقه وأصول الفقه بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

المبحث الأول: مفهوم المقاصد

المطلب الأول: المقاصد لغة

المقاصد جمع مَقْصِدٍ، وذكر علماء اللغة عدة معانٍ لكلمة القصد سأقتصر منها على المواقف للدلالة الاصطلاحية كما يأتي:

١- القصد: الأَمُّ والاعتماد والتوجه^١.

٢- القصد: استقامة الطريق.

٣- القصد: الاعتدال والتوسط وعدم الإفراط.

٤- القصد: الاكتناز في الشيء، يقال الناقة القصيد: المكتنة لحماً.^٤
ويلاحظ أنَّ المعاني اللغوية الثلاثة الأولى لها دلالة على المعنى الاصطلاحي للمقاصد بشكل مباشر، وعلى الرغم كون المعنى الرابع دلالته على المعنى الاصطلاحي غير مباشرة؛ ولكن على وجه كون المقصود شرعاً عاماً فهو متلي تدخل تحته جزئيات صغيرة، ومن هنا يمكن ربطها بالمعنى الاصطلاحي، وقد حاول بعض المعاصرين ربط المعاني اللغوية بالمعنى الاصطلاحي عن طريق التعريف بالضد فجعل القصد مشتركاً بين ثلاثة معانٍ، وملخص قوله كما يأتي^٥:

^١ محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، *القاموس المحيط* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، ١٩٨٠ م)، مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية ج ٢، ص ٢٢٥.

^٢ المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٢٥.

^٣ محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب*، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف، ط د.ت)، ج ٥، ص ٣٦٤٢.

^٤ أحمد بن فارس أبو الحسين، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، ط د.ت)، ج ٥، ص ٩٥.

^٥ عبد الرحمن طه، *تجديد المنهج في تقويم التراث* (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، د.ت)، ص ٩٨.

١- يستعمل الفعل قصد بمعنى هو ضد الفعل لغا يلغو، فلما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصود يكون على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة... أو قل بإيجاز إنَّ المقصود بمعنى المقصود هو المضمنون الدلالي.

٢- يستعمل الفعل قصد بمعنى هو ضد الفعل سها يسهو، فلما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان – أو الخطأ– فإن المقصود يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان – والخطأ–... أو قل بإيجاز إنَّ المقصود بمعنى القصد هو المضمنون الشعوري.

٣- يستعمل الفعل قصد بمعنى ضد الفعل لها يلتهو، فلما كان اللهو هو الخروج عن الغرض الصحيح وفقد الباущ المشروع، فإن المقصود يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباущ المشروع... أو قل بإيجاز إنَّ المقصود بهذا المعنى هو المضمنون القيمي.

ويلاحظ أنَّ هذا المعنى جيد في إبراز مضامين القصد اللغوي، وربطه بالمعنى الاصطلاحي لمناقشة تداخل المقاصد مع غيرها من العلوم وخصوصاً علم الأخلاق ومناقشة تقسيم الإمام الشاطبي للمقاصد لمحاولة التوصل لتقسيم جديد للمقاصد تتوافق فيه النظرة الأخلاقية مع مقاصد الشريعة بحيث تكون الأخلاق ضرورية لا تحسينية على رأي صاحب التعريف السابق^١. وبعد التعرف على المعنى اللغوي ننتقل لتعريفات العلماء الاصطلاحية للمقاصد الشرعية.

^١ عبد الرحمن طه، سؤال في الأخلاق (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م)، ص ١٥٤. ولزيد بيان حول فكرة ربط المقاصد بالأخلاق انظر: فهمي محمد علوان، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م)، ص ٩١-١٧٢. وكذلك: أحسن لحسانة، الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي (القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٨)، ص ١٩٩-٢٠٦.

المطلب الثاني: تعريف الشريعة لغةً

شَرَعُ الشَّيْنِ وَالرَّاءِ وَالْعَيْنِ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَجَامِعُ الْمَعَانِي فِيهَا هُوَ شَيْءٌ يَفْتَحُ فِي امْتِدَادٍ يَكُونُ فِيهِ مِثْلٌ^١:

١- الشريعة، وهي مورد الشارية الماء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها وجمعها شَرَائِعٌ، ولا تسمى العرب شَرِيعَةُ الماء مَشَرِيعَةٌ حتى يكون الماء عدا لا انقطاع له كماء الأهمار.

٢- أَشْرِيعَةٌ وشُرُعُ السَّفِينَةِ الَّتِي تَسْاعِدُهَا عَلَى الْحَرْكَةِ فَوْقَ الْمَاءِ.

٣- الرِّماحُ إِذَا رَفِعَتْ لِتُسَدِّدَ بِجَهَةِ فَهِي شَارِيعَةٌ وَشَوَارِيعٌ.

والأصل حمله على كل ما يهدى في رفعه كشرع السفينة والرماح حين رفعها ثم حمل على كل ما يهدى في رفعه وغيرها. ثم اصطلاح على أن الشريعة: ما شرع الله تعالى لعباده والظاهر المستقيم من المذاهب قال الله تعالى: ﴿إِلَّا كُلُّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨). وبهذا يتضح أن الشريعة هي الطريق المستقيم الواضح الذي لا يعوج فيها أو خفاء، وهي موصلة في النهاية للغاية العظمى والمقصد الأصلي رضا الله تعالى ثم تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة.

المطلب الثالث: المقاصد الشرعية اصطلاحاً

لم يهتم العلماء السابقون بتعريف المقاصد الشرعية كلقب اصطلاحياً حتى الإمام الشاطئي الذي يعتبر المعلم الأول^٢ في توضيح المقاصد والكتابة فيها باستقلال كما في كتابه الموافقات لم يعرفها بوضع حد لها؛ ولعل هذا راجع

^١ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج ٣، ص ٤٢؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٢٦٢؛ أحمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير (القاهرة: المطبعة الأميرية، ط ٥، ١٩٢٢م)، ج ١، ص ٤٢١.

^٢ محمد الطاهر الميساوي، مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (عمان: دار النفائس، ط ٢، ١٤٢١ھ/٢٠٠١م)، ص ١٣٩.

لوضوحاً في ذهنه^١، أو لمعارضته لنظرية المحد عند أصحاب المنطق^٢، أو لأنَّه لم يجعل هذا الكتاب للمبتدئين وإنما وضعه على حد عبارته مُنْ كان "ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد، والتعصب للذهب"^٣. أو لأنَّ علم المقاصد في بداياته بحيث لم يتبلور بشكل كافٍ مما دفع الشاطئي لعدم تعريفه؛ لأنَّ تعريف المصطلحات العلمية يظهر في أوقات متأخرة عن بدايات العلوم، فعلى سبيل المثال تعريف أصول الفقه لم ينضبط إلا في عصور متأخرة عن عصر مؤسس علم الأصول الإمام الشافعي؛ أما المعاصرون المهتمون بالمقاصد فعرَّفوا المقاصد الشرعية بتعريفات من أبرزها ما يأتي:

أولاً: تعريف الطاهر بن عاشور -رحمه الله-: عرف المقاصد الشرعية

بقساميها العامة والخاصة:

فالمقاصد العامة: "المعانى والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في أنواع كبيرة منها"^٤.

والمقاصد الخاصة: "الكيفيات المقصودة للشارع؛ لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في

^١ أحمد الريسيوني، *مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطئي* (هيردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، ط٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص١٧.

^٢ لحساسته، *الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطئي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي*، ص١٣.

^٣ إبراهيم بن موسى الشاطئي، *المواقفات*، تحقيق: حسن سلمان آل مشهور (الخبر: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج١، ص١٢٤.

^٤ ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ص٢٥١.

مصالحهم الخاصة بإبطال ما أنسن لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلة أو استرلال هوى، وباطل شهوة. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحکام تصرفات الناس، مثل قصد التوثيق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق^١.

ثانياً: تعريف علال الفاسي: "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحکامها"^٢.

ثالثاً: تعريف أحمد الريسوني: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"^٣.

رابعاً: تعريف إسماعيل الحسني: "الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعانى المقصودة من الخطاب"^٤.

خامساً: تعريف محمد سعد اليوبي: "المعانى والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصلحة العباد"^٥.

سادساً: تعريف عبد الرحمن الكيلاني: "المعانى الغائية، التي اتجهت إراده الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحکامه"^٦

^١ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤١٥.

^٢ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م)، ص ٧.

^٣ الريسوني، مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، ص ١٩.

^٤ إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (هيردن: المعهد العالمي لل الفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية ١٥)، ط ١، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ص ١١٩.

^٥ محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الرياض: دار المجرة، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م)، ص ٣٧.

سابعاً: تعريف يوسف يوسف أحمد بدوي: "الحكم الذي أرادها الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح العباد في المعاش والمعاد".^٢

وهناك تعاريفات كثيرة للمعاصرین بين مطيل ومقصر، وهي محاولات جيدة لإيجاد تعريف منضبط لمقاصد الشريعة، وقد ناقش بعضهم هذه التعريفات مثل: محمد سعد اليوني^٣، عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني^٤، ويوسف أحمد بدوي^٥.

ويمكن حصر نقاط الاعتراض على التعريفات السابقة في الآتي:

١- طول التعريف.

٢- عدم شمول التعريف لأنواع المقاصد.

٣- قصر المقاصد فيما يصلح العباد فقط.

وبعد عرض هذه التعريفات ومعرفة الاعتراضات عليها سنحاول تقاديمها للخروج بتعريف واضح الدلالة على مصطلح المقاصد، ولعل الحاجة داعية لتعريف آخر يكون جاماً مانعاً كما يأتي:

^١ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً (دمشق: دار الفكر، سلسلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي للرسائل الجامعية ٣٥)، ط١، ٤٢١/٥١٤٢١ مـ٢٠٠٠)، ص٤٧.

^٢ يوسف أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (عمان: دار النفائس، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٥٤.

^٣ نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية (الرياض: العيكان، ط١، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م)، ص١٦-١٧.

^٤ اليوني، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص٣٤-٣٨. وكذلك انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٥.

^٥ الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، ص٤٥-٤٧.

^٦ البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص٤٧-٥٤.

الغايات التي أرادها الله من التشريع لإصلاح الخلق في الدارين

شرح التعريف:

- الغايات: لفظ عام تدخل تحته الحكم والأسار سواءً أكانت الغاية قرية أم عالية.
- التي أردها الله: لأن الله عز وجل أنزل الكتب وأرسل الرسل لغايات هي مراده سبحانه من خلق الثقلين، فأراد الله تعالى تحقيق هذه المقاصد دوماً وباستمرار.
- التشريع: حتى يشمل الأوامر والنواهي والعلل المنصوص عليها وغيرها مما يمكن استثماره في الوصول للمقصد الشرعي.
- الإصلاح: ضد الإفساد، وذلك بتحقيق العبودية التامة لله تعالى، وهي المقصود الأعلى، قال الله تعالى: ﴿وَمَا حَنَقْتُ لِئَنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾ (الذريات: ٥٦).
- الخلق: جميع المخلوقات التي قال الله تعالى فيها: ﴿أَنْتَ تَرَوُ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ، ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠). فتسخير الله تعالى جميع المخلوقات للإنسان في السماء والأرض يدل على طلب الإصلاح لها سواءً بإيجاد النفع والاستفادة منها، أو بدفع المضار عن كل هذه المخلوقات؛ لأن حصول الضرر في أي واحد من المخلوقات يعود بالضرر على الإنسان غالباً، وهذا يتضح أن الإصلاح مطلوب للعالم أجمع بكل ما يحوي من المخلوقات.
- في الدارين: في الدنيا والآخرة، فمقاصد التشريع لا تحصر في الحياة الدنيا، بل تتعدي للحياة الأخروية، فمثلاً مقاصد صلة الأرحام منها ما هو متعلق بالحياة الدنيا كطول العمر، والزيادة في الرزق على مستوى الفرد، والتكافل والتوحد على مستوى المجتمع، ودخول الجنة على مستوى الأخروي.
- وبعد التعريف الاصطلاحي للمقصود لا بد من معرفة الطريق التي تسلك للكشف عن المقصود الشرعي، وهذا موضوع البحث الآتي.

المبحث الثاني: كيفية استنباط المقاصد

لا خلاف بين العلماء أن المقاصد الشرعية مجال استنباطها نصوص الكتاب والسنة^١، وقد حاول العلماء رحمهم الله تعالى وضع آليات وتحديد طرق معينة للكشف عن هذه المقاصد، كما وضحاوا أنَّ المjtهد والناظر في مقاصد الشريعة لابد أن تتوافر فيه جملة من الشروط، وهي عموماً تتركز حول شروط الاجتهاد كما عند الأصوليين وأهمها الآتي:

- ١- معرفة المjtهد لنصوص الكتاب والسنة، وما يتعلق بهذه النصوص من علوم موضحة لها كأقوال العلماء في التفسير وشرح الحديث ونحوها من العلوم.
- ٢- معرفة المjtهد لعلوم الآلة: وهي العلوم التي يستطيع من خلالها المjtهد في علوم الشريعة التوصل لفهم نصوص الكتاب والسنة، ويأتي في مقدمة ذلك:
 - معرفته للغة العربية وقرائتها وسياقها وأساليبها في الخطاب. "إذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية؛ فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقد نقصه

^١ وإن كانت هناك دعوى لتقديم المصلحة وإن عارضت النص واعتبارها حجة؛ لأن النص جاء خادماً للمصلحة وساعياً لتحقيقها، انظر لمزيد حول ذلك: أحمد الريسوني، محمد جمال الباروت، الاجتهاد: النص والواقع والمصلحة (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠ م)، ص ٢٨ - ٣٨. وانظر كذلك لمزيد فائدة: أيمن جبرين جويلس، "تحصيص النص بالمصلحة" (غزة: جامعة النجاح، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير في الفقه والتشريع، ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٠ م)، ص ١٦٦ - ٢٠٠. حيث نقش الباحث قضية المصلحة وتحصيصها بإسهاب مبيناً رأي الطوفى في تعارض المصلحة والنص وخلص إلى اتفاق الطوفى في الجملة مع مذهب جهور الأصوليين من تحصيص النص الظفى بالمصلحة القطعية، وخلص في خاتمة مناقشته لقول الطوفى أن رأيه لم يفهم بعدم استخدامه للألفاظ الأصولية السائدة في عصره؛ ولكن يمكن فهم رأى الطوفى بقراءة جميع كتبه.

من فهم الشريعة بقدر التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً^١.

- معرفته بأصول الفقه، وما فيه من معرفة الناسخ من المنسوخ، ومعرفة التسلسل التاريخي لتشريع الأحكام، وأسباب ورود النص، ومواضع الإجماع والاختلاف، ونحوها مما يلزم معرفته للباحث.

-٣- معرفة المجتهد للعلوم التي تساعد على فهم الواقع كعلم النفس والاجتماع ونحوها.

والخلاصة أنَّه لابد من توفره شروط في المجتهد ذُكر بحملها أعلاه لكي يتوصل للمقصد الشرعي بعد أناة وعدم تعجل؛ لأن الخطأ في تعين المقصود خطير عظيم^٢، وفيما يأتي نعرض لأهم الطرق في الكشف عن مقاصد الشريعة.

المطلب الأول: طريقة الشاطبي

وفي هذه الفقرة نتناول طريقة الإمام الشاطبي في الكشف عن المقاصد الشرعية، فقد عد الإمام الشاطبي أربع طرق صريحة^٣، وهناك طريق خامس لم يذكره الإمام الشاطبي على أهميته، وقد بنى كتابه الموافقات معتمداً عليه ألا وهو الاستقراء، والطرق الصريحة، هي:

١- الأمر^٤ والنهي^٥ بشرط أن يكونا ابتدائيين وتصريحيين: وجاء هذان القيدان لكي يخرج من الأمر والنهي ما جاء تعضيده وكذا الضمفي، ومثاله على النحو الآتي:

^١ الشاطبي، الموافقات، ج ٥، ص ٥٣.

^٢ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٣١.

^٣ الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ١٣٤.

^٤ الأمر عند الأصوليين: اللفظ الموضع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء. انظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: الرسالة، د. ط، ١٩٨٧م)، ص ٢٩٢.

- مثال الابتدائي التصريحي: الأمر بالسعى للذكر جاء ابتداءً وأصلة كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: ٩)؛ بينما النهي عن البيع لم يكن ابتدأ هنا بل جاء تعضيدها للأمر الأول وتابعًا له وهو السعي للذكر.

- ومثال الضمني: كالأمر بالحج جاء صريحة قال الله تعالى: ﴿وَلَلَّهِ عَلَى أَنَّا إِنْ جَعَلْتُمْ جُنُاحَ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧)؛ بينما الاستعداد للحج والقيام بمستلزماته أمر ضمني كالمال اللازم للتنقل والمعيشة.

٢- علل الأمر والنهي: تُعتمد في عملية الكشف عن المقصود مع عدم تعطيل لظواهر النصوص؛ لأن العلل من الأوامر والنواهي إما أن تكون معلومة أو لا، فإن علمت عمل بما، وإلا لابد من التوقف إما لعدم الدليل أو لأن التعدي لغير المقصود عليه غير مقصود للشارع.

مثال المعلوم من العلل: تحريم الخمر وعلته معلومة وهي الإسکار، والأمر بالنكاح لعلة التناسل.

مثال لغير المعلوم من العلل: تحديد أوقات الصلوات الخمس بوقت معين، وحد الزاني غير المحسن مائة جلدة وغيرها. وهنا لابد من التوقف عن البحث في العلل لعدم الدليل في الأول، ولأن التعدي لغير المقصود عليه غير مراد في الثاني.

٣- سكوت الشارع عن إعطاء حكم مع توافر الحاجة للبيان هذا دليل على أن هذا مقصد الشارع دون زيادة أو نقصان، وهذا ظاهر في العبادات.
ومثاله: عدم جعل أذان وإقامة في صلاة العيددين قياساً لها على الصلوات المفروضة.^٢

^١ النهي عند الأصوليين: طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء. انظر: زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص ٣٠.

^٢ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل (الدمام: دار ابن الجوزي، د.ط، د.ت)، ص ١٥٠.

أما سكوت الشارع عند عدم الحاجة للبيان كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ فهذه ينظر فيها أهل الشريعة على ما تقرر من كليات كجمع المصحف ونحوها من النوازل.

٤- انقسام المقاصد إلى أصلية وتبعية: وهذا يدل على أن للشارع مقاصد عليا تعتبر الغاية الأولى من الحكم، وهناك مقاصد تابعة ومكلمة مثل النكاح فمقاصده الأول التناسل، ثم تكمله مقاصد أخرى كالسكن، وللمودة، والتعاون، والاستمتاع بالحلال ونحوها.

٥- الاستقراء^١: وهو أهم الطرق في الكشف عن مقاصد الشارع الحكيم، ومن خلال الاستقراء جعل الشاطبي المقاصد الشرعية ثلاثة: ضرورة، و حاجية، وتحسينية، ثم الضرورة خمسة " وهي الحد الأدنى لقيام المجتمع على مراد الله عز وجل"^٢ (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) حيث يمكن الزيادة عليها كقول ابن تيمية^٣، وفي عصرنا الحاضر يرى البعض الزيادة عليها كابن عاشور،

^١ الاستقراء عند الأصوليين: تقوي أمر كلي بتبع جزئاته. انظر: الخادمي، "المقاصد الاستقرائية" في: مجلة العدل السعودية، العدد ٣٣، محرم ١٤٢٨هـ، (الرياض)، ص ٦٣. وكذلك: فهمي محمد علوان، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م)، ص ٦٦، ٦٢. ففي الكتاب الأخير كلام جيد في الفصل الرابع حول الاستقراء المعنوي وربطه بالتواءات المعنوي والقياس الشرعي.

^٢ وهذه الفائدة سمعتها في محاضرة صوتية لعبد الرحيم القرشي في دورة لمقاصد الشريعة.

^٣ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٧٨م)، ج ٤، ص ٤٧٠. نص ما قاله: "وقد من الخائضين في أصول الفقه، وتعليق الأحكام الشرعية ... رأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتحذيب الأخلاق من الحكم. وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء، والأموال، والفروج، والعقول، والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها

وخاصة فيما يخص الأمة^١، والنحار^٢ وغيرهم، ومع أن الشاطبي اعتمد الاستقراء في كتابه ولكن لم يذكره في الطرق الكاشفة عن المقاصد؛ ولهذا بسط الريسوبي القول في الاستقراء، ونبه عليه مع ذكر أهمية الاستقراء للمقاصد متعجباً من عدم ذكر الشاطبي له صراحة في موضع الكشف عن مقاصد الشريعة^٣.

ونرى أن الإمام الشاطبي لم يذكر الاستقراء تصريحًا - مع أنه أهم الطرق التي اعتمد عليها في التأسيس لعلم المقاصد - ضمن خاتمة المقاصد لكونه كتب الكتاب لطبقة عالية في العلوم الشرعية كما سبق بيانه، فأراد القول بأن علم مقاصد الشريعة لا يقدر عليه غير هذه الطبقة فقط، وخصوصاً فيما يتعلق بالمقاصد العليا، فإذا استقرأنا كتابه نرى أنه يؤكد أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة للوصول للمقصد الشرعي، وقد تكلم الشاطبي عن كيفية استقراء النصوص في مواضع متفرقة تحتاج للتتابع^٤.

... وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعقود، وصلة الأرحام وحقوق المالك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض... ويبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح".

^١ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٣؛ حيث بين أن المقصود العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه، وكذلك مقصود الحرية ص ٣٩٠، وفي مقاصد التشريع الخاص مقاصد العائلة ص ٤٣٠، ٤٥٠، ومقاصد التصرفات المالية ص ٤٥٠، وغيرها.

^٢ عبد الحميد النحار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٦، ٢٠٠٦م)، ص ٥٥٦؛ حيث ذكر مقصود حفظ إنسانية الإنسان ص ٥١، ومقصود حفظ البيئة ص ٥٥٢، ومقصود حفظ المجتمع ص ٥٣.

^٣ الريسوبي، مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، ص ٣٠٧-٣١٤.

^٤ الشاطبي، المواقفات، في مواضع متفرقة من كتاب الأدلة وخاصة في المقدمات كالمسألة الأولى في خطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها ج ٣، ص ١٧١-١٨٣، وحين كلامه عن دليل القرآن كالمسألة الخامسة حول تعريف القرآن للأحكام أكثره كلي، ج ٣، ص ١٨٠-١٨٣. وهناك رسالة ماجستير بالإنجليزية في الجامعة الإسلامية بماليزيا عن الاستقراء عند الإمام الشاطبي، يونس

وكل ما ذكره الشاطبي في الخاتمة ما هو إلا بعض من الأمور المساعدة على الوصول للمقصود الشرعي، "فأتصفت بالجزئية في الغالب من حيث اتجهت إلى رسم الطريق في البحث عن المقاصد في نطاق آحاد الأحكام لا في نطاق المقاصد الكلية العامة".^١ وهذا طبيعي في ظروف النشأة لعلم المقاصد، وكذلك استحضار الوقت الذي عاش فيه الشاطبي حيث كثرت البدعة فأراد التأصيل لما يرد به على البدعة كما في كتابه الاعتصام مع فهم شامل للنصوص دون الاقتصار على الظواهر فقط. وبعد ننتقل لمحمد علم المقاصد الشرعية في عصرنا الحديث ابن عاشور؛ حيث نتحدث عن طريقته في الكشف عن المقصود الشرعي في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: طريقة ابن عاشور

وبعد مضي فترة طويلة من الزمن يطل علينا ابن عاشر المعلم الثاني للمقاصد بعد الشاطبي بكتابه الموسوم بـ"مقاصد الشريعة الإسلامية" حيث يجدد ما قرره الشاطبي، وفي كتابه يحدد لنا ثلاثة طرق لاثبات المقاصد الشرعية :

الطريق الأول: الاستقراء وهو أعظمها وهو على نوعين:

أ- استقراء العلل المعروفة في الأحكام.

ومثاله: النهي عن المزاينة وعلته الجهل بمقدار أحد العوضين، والنهي عن الغبن وعلته نفي الخديعة^١ بين الأمة يدلان على مقصود واحد هو إبطال الغرر في المعاوضات.

الصوالحي، ١٩٩٥/٩٤ م. عنوان: Al-Imam Al-Shatibi's Induction: From Mere Conjectures to Methodic Status

^١ النجار، "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، بحث في: مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة، السنة ٢، العدد ٢)، ص ٤٨. وهذا بحث جيد فيه أوجه متعددة للمقارنة بين مسالك الكشف عن المقاصد عند الشاطبي وابن عاشور، وليس هذا مجال بحثي، فمن أراد الفائدة فليرجع للبحث كاملاً.

^٤ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٩٠ - ١٩٥.

بـ- استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة بحيث يحصل لنا اليقين أن تلك العلة مقصود ومراد الشارع.

ومثاله: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة، والنهي عن الاحتكار للطعام يتبيّن لنا من استقراء كل هذا أن علة النهي من كل ما سبق هي طلب رواج الطعام وتيسير تناوله وهذا مقصود من مقاصد الشريعة.

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال كون المراد منها غير ظاهرها بحسب الاستعمال العربي.

ومثاله: آيات كثيرة في كتاب الله مثل قوله تعالى: ﴿كُبَّ عَلَيْكُمْ أَلَّيْقَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣).

معنى أوجب لا معنى الصيام مكتوب على الورق فهذا خطأ، فالله يعلم قصد الصوم حين فرضه على الناس بدايةً علمًا أنّ هناك مقاصد أخرى ترتب على الصيام كالالتقوى ومعرفة حاجة الفقير ونحوها، وهناك من الآيات التي تصرح بمقصد شرعي ابتدأ لذاته أو تنبئ إليه.

الطريق الثالث: السنة المتوترة وهذا لا يوجد إلا في حالتين، هما:

أـ التواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ فيحصل لجميع الصحابة علم بالتشريع.

ومثاله: المعلوم من الدين بالضرورة أو ما يقاربه كمشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحبس وهو الوقف.

^١ العبارة عند ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**: "إذا علمنا بإباحة القيام بالغين وعلمنا أنّ علته نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول ﷺ..." الكلام فيه شيء من التناقض فكيف يباح العين وتكون علته نفي الخديعة إذ أنّ نفي الخديعة في الأمة تقوم بالضد وهو النهي عن الغين؛ ولعل العبارة الصحيحة فيها سقط فتصبح بإضافة كلمة عدم، فتكون العبارة: "إذا علمنا عدم إباحة القيام بالغين وعلمنا أنّ علته نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول ﷺ..."، ص ١٩١.

بـ- تواتر عملي لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحسب مجموعها مقصد شرعي.

ومثاله: ما فعله أبو بزة الأسلمي رض من قطع الصلاة واللحم بفرسه، وذكره ما رأى من تيسير الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء صحبته له^١.

وما سبق تظهر نظرة الإمام ابن عاشور لطريقة الوصول للمقصد الشرعي، فهي نظرة عمومية للمقصد الشرعي أكدتها في مقدمة كتابه؛ حيث قال: "دعاني إلى صرف الهمة إليه - التأليف في علم المقاصد - ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قريبة منها، يذعن إليها المكابر، ويهتدى بما المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفى إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من حاج. ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى"^٢.

وعند النظر في الطرق التي عدها ابن عاشور، نجد أنه أكد في الطريق الأول على الاستقراء؛ أما الطريق الثاني -أدلة القرآن الواضحة- فقد قصد بما ابن عاشور الوصول المباشر للمقصد الشرعي في حالة كون الدليل قطعي الثبوت

^١ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المستد الصحيح، تحقيق: محمد زعير الناصر (بيروت: طوق النجاة، ط١، ١٤٢٤ھ)، باب قول النبي ﷺ يسرعوا ولا تسرعوا وكان يجب التخفيف واليسر على الناس، مع ٤، ج٨، ص٣٠، رقم الحديث ٦١٢٧. ولفظه: "عن الأزرق بن قيس قال كان على شاطئ نهر بالأهواز قد نصب عنه الماء ف جاء أبو بزة الأسلمي على فرسه، وخلق فرسه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته، وبعها حتى أدركها، فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفيما رجل له رأى فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنفي أحد مند فارقت رض وقال إن متزلي متراخ فلو صلت وتركه لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه قد صحب النبي رض فرأى من تيسيره".

^٢ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٦٥-١٦٦.

والدلالة فقط، وحتى في هذه الطريقة قد يطرأ شيء خارجي يؤثر في دلالة النص مثل النسخ. فإذا احتل شرط فلا يمكن الوصول للمقصد الشرعي عن طريق دليل واحد ولو كان واضحًا بل لابد من استقراء النصوص كثيرة حتى نحكم بكونه مقصداً شرعياً، وكذا الطريق الثالث -السنة المتواترة- حين تأمله يعود إلى الاستقراء لعمل كثير من الصحابة أو استقراء صحابي لكثير من مشاهداته مع رسول الله ﷺ، وبمذا يتضح بجلاء أهمية الاستقراء في الكشف عن المقصاد.

ثم جاء المعاصرون من المهتمين بدراسة المقصاد مستفيدين مما وصلهم من السابقين، وإنْ كان بعض المعاصرین جعل بعض الشروط^١ أدوات لطرق الكشف عن مقاصد الشريعة مثل الفهم لسياق اللغة العربية، ومعرفة المقام والخطاب مما هو من الشروط التي يجب معرفتها على الباحث للمقصاد الشرعي؛ ولكن من زاوية أخرى قد تكون أداة، وخاصة عند مباشرة الباحث لاستنباط المقصود؛ فاستخدام الباحث كل معارفه - كاللغة والأصول وغيرها - حال الاستنباط حينها تكون هذه العلوم أدوات تساعد على فهم النصوص، وإنْ كان جعل المعرفة بهذه العلوم شرطاً أقوى، ومن البديهي أنه سيحصل استخدام لها من قبل الباحث عن المقصاد الشرعية.

المطلب الثالث: مراحل الكشف عن مقاصد الشريعة

وبعد تأمل، يمكن القول عموماً أن عملية الكشف عن المقصاد الشرعية تمر بمراحل يمكن عدها نقاطاً إجمالية لدليل عملي في كيفية الكشف عن المقصاد، وهي على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: الاستنباط المباشر وهذا ما نجده في النصوص قطعية الثبوت والدلالة التي لا تحتمل التأويل؛ لأن ما أمرنا الله عز وجل به في الشريعة

^١ مثل: الريسوبي، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٢٩٥؛ الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص ٣٢٥.

فهو مقصود لله سبحانه وتعالى، وهذا يمكن أن نسميه المقصد الأولى ويصل للمقصد العالى بتضاده أدلة كثيرة.

المرحلة الثانية: الاستنباط غير المباشر وهذا يكون في الأدلة الظنية الدالة أو الثبوت وفي هذه الحالة يستعان بأمور كثيرة قبل الوصول للمقصد الشرعي:

١- معرفة العلل من الأوامر والنواهي في نصوص الوحي عن طريق مسالك العلة عند الأصوليين.^١

٢- معرفة فهم الصحابة والقرون المفضلة وغيرهم من العلماء؛ لكون الأوائل عايشوا التنزيل ومن بعدهم من القرون المفضلة مدح الرسول ﷺ: خير الناس قرني ثم الذين يلوخهم^٢ ... وغيرهم من العلماء الريانيين على مر العصور؛ لأنَّ العلماء ورثة الأنبياء.^٣

^١ عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، هـ١٤٢٠ / م٢٠٠٠)، ص٣٣٩-٥٢٤.

^٢ جزء من حديث أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المستد الصريح، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، مع ج٤، ج٨، ص١٠، رقم الحديث ٦٤٢٩. وكذلك عند مسلم بن الحاج القشيري، صحيح مسلم، اعنى به: أبو صهيب الكرمي (الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط٢، هـ١٤١٩ / م١٩٩٨)، باب فضل الصحابة ثم الذين يلوخهم ثم الذين يلوخهم، ج٧، ص١٠٢٤، رقم الحديث ٢٥٣٣. ولفظ الحديث عند البخاري: "خير الناس قرني ثم الذين يلوخهم ثم الذين يلوخهم ثم يجيء من بعدهم قوم تسبق شهادتهم وأيما حكم شهادتهم".

^٣ جزء من حديث طويل رواه عاصم بن رجاء بن حمزة. ذكره محمد بن عيسى الترمذى، الجامع الصحيح، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض (القاهرة: مطبعة البانى الحلى، ط٢، هـ١٣٩٥ / م١٩٧٥)، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ج٥، ص٤٨، رقم الحديث ٢٦٨٢؛ سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود (الرياض: بيت الأفكار الدولية للتوزيع والنشر، طبعة محمد الراجحي الخيرية، د.ت)، باب الحث على طلب العلم، ص٤٠٣، رقم الحديث ٣٦٤١؛ محمد بن يزيد بن ماجة، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ط٢،

٣- النظر العقلاني في المصالح والمفاسد وما تؤول الأمور إليه، فتتضخم المصلحة من المفسدة.

٤- سكوت الشارع عما دعت إليه الحاجة وخاصة في العبادات؛ لأنَّ العبادات توقيفية.

والمرحلة الثانية تفيدنا في استخراج العلل والحكم ومعانٍ التي تكون مجالاً للاستقراء كما في المرحلة الآتية.

المرحلة الثالثة: الاستقراء وهو الطريقة الوحيدة الموصولة للمقاصد العليا والمتوسطة^١، وهو ثلاثة أقسامٌ:

أ- استقراء علل الأحكام الضابطة لحكمة واحدة. نعلم أن الحكمة غير منضبطة دائماً، فإذا انضبطت جاز التعليل بالحكمة^٢ مثل تحريم الغرر في العواملات.

ب- استقراء أدلة الأحكام المشتركة في علة واحدة، مثل: تحريم الاحتكار، والبيع قبل القبض ونحوه مما علته جعل الطعام لا يتوافر في الأسواق.

د.ت)، ج ١، ص ٨١، رقم الحديث ٢٢٣. ولننظر الحديث عند ابن ماجه على خلاف يسر مع رواية أبي داود والترمذى "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة. وإن الملائكة لضع أجنحتها رضا لطالب العلم. وإن طالب العلم يستغفر له من في السماء والأرض. حتى الجنات في الماء. وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب. إنَّ العلماء ورثة الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً. إنما ورثوا العلم. فمن أحده أخذ بحظ وافر".

^١ ويرى الباحث تقسيم المقاصد ثلاثة أقسام: ١- المقصد الأولى وهو ما يستتبع من النص مباشرة. ٢- المقصد المتوسط وهو المتعلق بالحكم ومعانٍ. ٣- المقصد العالي وهو ما يستقرأ من نصوص وعلل ومعانٍ كثيرة.

^٢ نعمان جعيم، "مسالك الكشف عن مقاصد الشارع" (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية عاليزيا، بحث تكميلي للدكتوراه، ٢٠٠٠م)، ص ٢٣٨، ٢٧٠.

^٣ رائد سبتي سليمان، "التعليق بالحكمة" بحث تكميلي للماجستير (غزة: جامعة النجاح بفلسطين، ٢٠٠٣م)، ص ١٠٠.

جـ- استقراء مجموعة من النصوص المشتركة في معنى واحد مثل معنى التيسير في نصوص الشريعة.

وهذه المراحل الثلاث محاولة لبيان المنهج العملي لاكتشاف المقاصد الشرعية؛ أما تنزيلها على الواقع فله آليات وطرق ترتكز على معرفة المجتمع^١. ولا كان الناس هم من يتحققون مقاصد الله تعالى ولا بد لهم من يصلحهم كالأنباء الذين بلغوا وحي الله لهم بما يناسب فهمنهم وبيئتهم بدرج بديع، ثم بعد ذلك التبعة على العلماء الذين لا بد لهم من التدرج والتفهم بمحاجعكم في سعيهم للإصلاح للعالم أجمع بكل ما يحوي حتى تكون العقبي الطيبة في الدنيا والآخرة.

وهنا لابد أن نلتفت الانتباه لاختلاف عقول الناس في الفهم لدلالة الخطاب الواحد^٢، وهذه ملكات يوزعها الله تعالى على عباده، ولا ننسى اختلاف فهم الصحابة لأمر رسول الله ﷺ لهم بالصلة في بني قريظة^٣. فمنهم من فهم الأمر على ظاهره فلم يصل العصر إلا في بني قريظة بعد غروب الشمس، ومنهم من فهم المقصود من الأمر وهو الإسراع للخروج لبني قريظة، وإذا كان هذا حال الصحابة رضوان الله عليهم واحتلافهم في فهم خطاب الرسول الله ﷺ الذي عاشوا معه،

^١ عفاف أحمد عودة، "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة: دراسة تحليلية نقدية" (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بمالزيريا، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، ٢٠٠٠م)، ص ١٠٢-١٠٩.

^٢ يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٥) الرياض: دار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥/١٩٩٤م)، ص ١١١.

^٣ البخاري، الجامع الصحيح، مبحـٰج ٣، ص ١١٢، رقم الحديث ٤١١٩. نص الحديث "عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ يوم الأحزاب لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنـٰ واحداً منهم".

والصحابة أعرف بأساليب اللغة العربية فما هو حال من خلفهم من عاشوا في قرون متأخرة؛ ولأجل ذلك فالاجتهد المقاصدي يتطور بتطور المجتمع وتوسيع احتياجاته، وتغير النظر وتركه نحو فهم تصورات معينة تبعاً للزمان والمكان، فمن الشاطئي فرض عليه تصوراً معيناً للمقاصد الشرعية فالأندلس حينئذ دول متفرقة، والمسلمون مستضعفون، وأعداؤهم أقوياء وغير ذلك مما جعله يركز على الجانب الفردي، وحصر الضرورات في أقلٍ ما يمكن أن يقوم المجتمع فيه على مراد الله تعالى، وكذا ابن عاشور زمه ومكانه فرضاً عليه تصوراً وتركيزاً على بعض المقاصد الشرعية، فأغلب الأراضي الإسلامية كانت في قبضة الدول الاستعمارية وهذه الحال جعلته يركز على مقاصد يستطيع المسلمين من خلالها حفظ أقل حقوقهم كالعدل والحرية، وكل هذا لا يلغي أن هناك مقاصد شرعية كثيرة؛ ولكن استبطاطها هو تبع للحاجة، وهذا دليل قاطع على صلاحية شريعة الإسلام لكل زمان ومكان.

المبحث الثالث: حجية المقاصد الشرعية

في هذا المبحث ستتناول المقاصد الشرعية من ناحية كونها حجة، وسيتبين هنا بعد عرض أساس الخلاف الذي ترتب عليه الخلاف في حجية المقاصد، ثم نعرض للقول الراجح في هذه القضية مع توضيح لمراتب المقاصد التي تكون حجة عند الاستدلال، وبيان للخرج من تعارض النص مع المقصد، ثم ذكر للضوابط التي يجب توافرها في المقصد، وعرض لأهم الأعمال المعاصرة في قضية ضبط المقاصد.

المطلب الأول: الخلاف في حجية مقاصد الشريعة

انتشر الإسلام في كثير من الأقطار، ودخل في دين الله أجناس وشعوب مختلفة لكل منها ثقافته وحضارته، ومن هنا بدأ تأثر المسلمين بغيرهم. حيث درس بعض المسلمين معارف وعلوم هذه الشعوب كالمنطق والفلسفة، وخصوصاً في عهد المؤمنون

الذى شجع الترجمة من اليونانية والفارسية وغيرها من اللغات، وحيثند ظهرت مسائل وإشكاليات لم تكن معروفة من قبل. منها الخلاف في مسألة التحسين والتقييع العقلي^١، والتي ترتب عليها الخلاف في مسألة التعليل^٢. فكانت هناك آراء ومذاهب في هاتين المسألتين يرجع فيها لكتب علم الكلام والعقائد وليس مجال بحثها هنا، وإن كان هناك من نفي التعليل في مسائل العقيدة وأئبته في الفقه والأصول ويتبين هذا من مذهب بعض الأشاعرة^٣. والبحث منصب هنا على أقسام الناس في تعليم الأحكام الشرعية من ناحية الفقه وأصوله^٤ التي يتبعن فيها أقسام الناس من زاوية حجية المقاصد، وهم على العموم ثلاثة أقسام:

١- مدرسة الظاهر: حصرت مقاصد الشريعة في الظواهر من النصوص كالظاهرية؛ حيث نفوا التعليل المطلق مع إثباتهم العلل المنصوص عليها، وما اجتمعت أدلة كثيرة على اعتباره مقصد فقط^٥.

^١ محمد ربيع المدخلبي، "الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى"، رسالة ماجستير (مكة: جامعة أم القرى، ١٣٩٨ھ)، ص ٦٨-٩٢. وانظر كذلك: عادل الشويخ، *تعليق الأحكام في الشريعة الإسلامية* (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط١، ٢٠٠٠ھ/١٤٢٠م)، ص ٢٢-٣٠. وصورة المسألة هل الأفعال قبحها وحسنها ذاتي أم لصفة خارجية يدرك العقل حسنها وقبحها؟، ثم هل ترتب الأحكام الشرعية عائد لما فيها من حسن وقبح؟ والصواب مذهب السلف في إثبات الحسن والقبح في الأفعال لذواتها مع استحقاق الثواب والعقاب بعد ورود الشرع لا قبله وهذا يكون مذهبهم وسطاً بين الأشاعرة والمعترضة.

^٢ المدخلبي، *الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى*، ص ٢٤-٦٧. وانظر كذلك: الشويخ، *تعليق الأحكام في الشريعة الإسلامية*، ص ٣١-٥٩.

^٣ الشويخ، *تعليق الأحكام في الشريعة الإسلامية*، ص ٤١-٣٨. ومن هؤلاء الغزالى والأمدي. الشاطئي، *المواقفات*، ج ٣، ص ١٣٣-١٣٤.

^٤ عبد العزيز بن عبد الرحمن ربيعة، *علم مقاصد الشارع* (الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٣ھ/٢٠٠٢م)، ص ١٠٣.

٢- مدرسة الباطن: حضرت مقاصد الشريعة الحقيقة كما يزعمون في بواطن النصوص، والمعاني الخفية كبالباطنية وهم من غالى في التعليل حتى عطل النصوص باسم المصالح والمقاصد^١.

٣- مدرسة الوسط: لجمهور الأمة وهم من توسعوا فأثبتوا أنَّ أحكام الله تعالى معللة بالحكم والغايات الحميدة التي تعود على العباد بالمصالح والمنافع العظيمة، وربطوا النصوص الجزئية بالمقاصد الكلية^٢. وكما يقول الشاطي في كيفية التعامل الوسط مع النصوص: "فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتأويل بعيد عن مقصد الشارع، كما أن إهالها إسراف أيضاً، فإذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي؛ فهو جارٍ على السننِ القوم، موافق لقصد الشارع في ورده وصدره"^٣.

هذا من ناحية أساس الاختلاف في هذه القضية، وما يهمنا هو الرأي الراجح لجمهور الأمة في إثبات حجية المقاصد الشرعية المعتمدة على نصوص الكتاب والسنة دون مبالغة؛ ولكن يا ترى أي مراتب المقاصد حجة عند الاستدلال لهذا ما سينقاوله الباحث في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: مراتب حجية المقاصد

بعد عرض الآراء في حجية المقاصد، وأساس الخلاف في المسألة نعرض لقضية الحجية في مراتب مقاصد الشريعة من ناحية الاستدلال عند المثبتين من جمهور الأمة، فدرجة حجية المقاصد راجعة إلى كيفية استبطانها، وفيما يأتي درجات المقاصد:

^١ يوسف القرضاوى، دراسة في فقه مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٨)، ص ٨٥، ١٣٤.

^٢ المرجع السابق، ص ١٣٧-٢١٧.

^٣ الشاطي، الموافقات، ج ٣، ص ٤٢١.

- ١- تكون حجية المقاصد قطعية عند استخراجها من نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وكذا حال الاستقراء التام.
- ٢- وتكون حجية المقاصد قريبة من القطعية، وهذا في حالة غلبة الظن الراجح عند استخراجها من خلال نصوص ظنية الدلالة أو الثبوت أو في الاستقراء الناقص الذي يعني غلبة الظن وهذا معتبر شرعاً.^١
- ٣- ولا تكون المقاصد حجة في حالة استخراجها عن طريق الظن الضعيف، والشك من باب أولى.

أما المخرج عند تعارض مقصود شرعي بنص مع عدم إمكانية الجمع بينهما، ففي هذه الحالة يكون النص مقصداً شرعاً بعد ذاته كجميع المستثنias التي لا تتفق مع القياس مثل السلم والعرايا ونحوها، وهذا ما يعبر عنه عند بعض العلماء بخلاف الأصل^٢. ولكن إذا أمكن الجمع بينهما نلجمأ إلى الجمع كما يقول الشاطبي: "إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كليلة، ثم أتى النص على جزئي بخلاف القاعدة بوجه من وجوه المخالففة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرب القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي." ^٣
ولابد من ضوابط لاعتبار المقاصد، أهمها:

- أن يكون المقصود ثابتاً شرعاً ولله تعالى التي يتحققها يقينية أو ظنية قريبة من اليقين.

^١ ابن عثيمين، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٢٧-٢٢٨.

^٢ محمد البشير سالم، مفهوم خلاف الأصل (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م)، ص ٤٧ وما بعدها. وتعريف مفهوم خلاف الأصل: الاستثناء من قواعد التشريع العامة. انظر ص ٤١.

^٣ الشاطبي، المواقف، ج ٣، ص ١٧٦.

- أن يكون في المقصود مصلحة حقيقة معقولة المعنى.
- أن يكون المقصود ظاهر المعنى لا اختلاف في تشخيصه.
- أن يكون المقصود له حد منضبط لا يمكن تجاوزه.
- أن يكون المقصود مطرباً لا يختص بزمن أو حالة معينة^١.

ومن أحسن الطرق للوصول لضبط محتوى المقاصد الشرعية بطرق علمية ما طرحته نور الدين الخادمي في بحثه المسمى بـ "مشروع الموسوعة المقاصدية"، وملخص قوله ما يأتي^٢ :

- ١- التحليل والالتزام بالطابع الشرعي الأصيل في جميع المراحل من طرح، وتدوين، ومعالجة، وتحليل، وتحقيق، وتفعيل للمقاصد بناء على الأساس الإسلامي، والمرجعية الشرعية لهذه الموسوعة.
- ٢- العمل على الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، والاستشهاد بأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم بحسب الاستطاعة وال الحاجة.
- ٣- تتبع واستقراء جميع المظان الشرعية والعلمية في مختلف العصور لتحقيق معاني الإحاطة والعمق والإضافة.
- ٤- الاستعانة بالدراسات والمدونات التي انبنت على استقراء وتحليل ومقارنة واستنتاج كسباً للوقت والجهد، ويفضل الاعتماد على ما خضع لمعايير منهج البحث العلمي التي يمكن الانطلاق منها في صياغة مضامين الموسوعة ومفرادها ومسائلها.

^١ الخادمي، "المقاصد الاستقرائية"، ص ١٠٧-١١٠. وانظر كذلك: محمد عبد العاطي علي، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ٢٠٠٧/١٤٢٨)، ص ٦٢-٦٥. وكذا ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٥٢-٢٥٣.

^٢ الخادمي، "مشروع الموسوعة المقاصدية"، بحث مقدم في الندوة العالمية عن مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، ١٤٢٧ رب جمادى، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ج ١، ص ١٦، ١١.

ويكون العمل في هذه الموسوعة من خلال تكوين لجنة عالمية أو إقليمية تتولى ترتيب اللجان وتحديد الخبراء للبدء في مشروع الموسوعة المقاصدية. والمحاور الإجمالية لهذا المشروع تتمثل في الآتي:

- أ- المادة الأساسية للمقاصد كالتعاريف ونحوها.
- ب- المادة المتعلقة بالمقاصد كعلاقة المقاصد ببعض الأدلة والعلوم المختلفة.
- ج- المقاصد عبر التاريخ من حيث دراسة الأداء المقاصدي عبر العصور المختلفة.
- د- مكتبة المقاصد وأعلامها حيث التركيز على التجميع للمتاجع العلمي للمقاصد ورصد التطور والنمو والابتكار، وكذا دراسة تراجم الأعلام الذين لهم دور في البناء المقاصدي وتأمل مناهجهم.
- ر- حال المقاصد في العصر الحالي على جميع الأصعدة كالتدرис، والتأليف، والإفتاء والاجتهاد، والتربية، والإعلام، وكل صعيد من شأنه النهوض الحضاري بالأمة، وكذا استحضار المقاصد في معالجة التوازن ودراسة الاتجاهات الفكرية والمذهبية والفلسفية.
- س- آفاق المقاصد في المستقبل من خلال وضع التصورات لوضع المقاصد وما لاته، وآثاره المستقبلية في جميع الحالات على سبيل الخطط الاستراتيجية التي مارسها بعض قدماء الفقهاء فيما عرف بالفقه الافتراضي.
ولم يركز دراسة مقاصد الشريعة^١ دور جديد في عصرنا الحاضر؛ حيث يتَرَكَّزُ الاهتمام على دراسة مقاصد الشريعة من قبل مجموعة من المتخصصين في العلوم الشرعية وغيرها من العلوم الإنسانية التي تساعده على فهم الواقع.

^١ مركز متخصص في دراسة المقاصد تابع لمؤسسة الفرقان، تأسس في لندن شهر مارس ٢٠٠٥ م.

الخلاصة:

- ١ - إن هناك ارتباطاً وثيقاً بين معانٍ المقاصد اللغوية والاصطلاحية، وهذا يساعد على فهم أعمق للمقاصد الشرعية.
- ٢ - إن مقاصد الشريعة واسعة باتساع هذا الدين العظيم الذي جاء لتنظيم حياة البشر في كل مجالات الحياة.
- ٣ - إن للعلماء طرقاً في استنباط المقاصد، وأهم هذه الطرق الاستقراء بأنواعه كما سبق.
- ٤ - اختلاف العلماء في النظر للمقاصد تبع حالة العصر الذي يعيش فيه العالم، وفي هذا دلالة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.
- ٥ - المقاصد حجة عند جمهور الأمة إذا استخرجت من النصوص القطعية أو القريبة من القطعي.
- ٦ - أهمية الاجتهاد المقاصدي الجماعي في عصرنا الحاضر؛ لأن مقاصد الشريعة تحتاج لجهود كثيرة من متخصصين في مجالات مختلفة.

تم بحمد الله.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

ابن تيمية، أحمد بن عبد الخليل، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٧٨م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الخليل، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل (الدمام: دار ابن الجوزي، د.ط، د.ت).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الخليل، **مجموع الفتاوى**، عنابة: عامر الجزاز وأنور الباز (المنصورة: دار الوفاء، ط ٣، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط ٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م).

ابن ماجه، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د.ت).

ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف، د. ط، د.ت).

أبو الحسين، أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، د. ط، د.ت).

أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، عنابة: بيت الأفكار الدولية (الرياض: الطبعة الخيرية لمحمد صالح الراجحي، د.ت).

أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود** (الرياض: بيت الأفكار الدولية للتوزيع والنشر، طبعة محمد الراجحي الخيرية، د.ت).

البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد زهير الناصر (بيروت: طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٤هـ).

البدوي، يوسف أحمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (عمان: دار النفائس، ط١، م٢٠٠٠).

الترمذى، عيسى بن محمد، سنن الترمذى، تحقيق: إبراهيم عطوة (القاهرة: مصطفى الحلى، ط١، هـ١٣٨٢ / م١٩٦٢).

الحسنى، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (هيردن: المعهد العالمى للتفكير الإسلامى، سلسلة الرسائل الجامعية، ط١، هـ١٤١٦ / م١٩٩٥).

الخادمى، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية (الرياض: العيكان، ط١، هـ١٤٢١ / م٢٠٠١).

ربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن، علم مقاصد الشارع (الرياض: مكتبة العيكان، ط١، هـ١٤٢٣ / م٢٠٠٢).

الريسوى، أَحْمَدُ، مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ عَنْ الْإِمامِ الشَّاطِئِ (هيردن: المعهد العالمى للتفكير الإسلامى، سلسلة الرسائل الجامعية، ط٤، هـ١٤١٥ / م١٩٩٥).

الريسوى، أَحْمَدُ، والباروت، محمد جمال، الاجتئاد: النص والواقع والمصلحة (دمشق: دار الفكر، ط١، هـ١٤٢٠ / م٢٠٠٠).

زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: الرسالة، د. ط، هـ١٩٨٧).
سامى، محمد البشير، مفهوم خلاف الأصل (فرجينيا: المعهد العالمى للتفكير الإسلامى، ط١، هـ١٤٢٩ / م٢٠٠٨).

السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، هـ١٤٢٠ / م٢٠٠٠).

الشاطئى، إبراهيم بن موسى، المواقفات، تحقيق: آل مشهور، حسن سلمان (الخبر: دار ابن عفان، ط١، هـ١٤١٧ / م١٩٩٧).

الشوابىخ، عادل، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط١، هـ١٤٢٠ / م٢٠٠٠).

طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، د.ت.).

طه، عبد الرحمن، سؤال في الأخلاق (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، م٢٠٠٠).
العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية ٥ (الرياض: دار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، م١٤١٥/٥١٩٩٤).

علوان، فهمي محمد، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، م١٩٨٩).

علي، محمد عبد العاطي، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الحديث، د. ط، ه١٤٢٨/٢٠٠٧).

الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، م١٩٩٣).

الفيلوز أبيادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصورة عن ط٣ للمطبعة الأميرية، ه١٤٠٠/١٩٨٠).

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير (القاهرة: المطبعة الأميرية، ط٥، م١٩٢٢).

القرضاوي، يوسف، دراسة في فقه مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الشرق، ط٣، م٢٠٠٨).

القشيري، مسلم بن الحجاج، عنابة: الكرمي، أبو صهيب (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د. ط، ه١٤١٩/١٩٩٨).

الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً (دمشق: دار الفكر، سلسلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لرسائل الجامعية، ٣٥، ط١، ه١٤٢١/٢٠٠٠).

لحسانة، أحسن، الفقه المقادسي عند الإمام الشاطبي (القاهرة، دار السلام، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بحث "مسالك الكشف عن المقادس" (قسطنطينية، السنة ٢، العدد ٢).

النجار، عبد الحميد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦هـ/٢٠٠٦م).

اليوناني، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الرياض: دار المحرقة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

ثانياً: الأطروحات الجامعية

جغيم، نعمان، "مسالك الكشف عن مقاصد الشارع" (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بحث تكميلي للدكتوراه، ٢٠٠٠م).

جوهيلس، أيمن جبرين، "تحصيص النص بالمصلحة" (غزة: جامعة النجاح، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير في الفقه والتشريع، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٠م).

سليمان، رائد سبتي، "التعليق بالحكمة" (غزة: جامعة النجاح، بحث تكميلي للماجستير، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

عودة، عفاف أحمد، "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة دراسة تحليلية نقدية" (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، ٢٠٠٠م).

المدخلني، محمد ربيع، "الحكمة والتعليق في أفعال الله تعالى"، مكة: جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، ١٣٩٨هـ.

الفصل الثاني

أثر اختلاف الأحاديث والآثار في اختلاف فقهاء الأمصار: قبيلة الصائم و مباشرته أنموذجاً

تمهيد

الحمد لله، والصلوة والسلام على رسول الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن السنة النبوية الشريفة على الرغم من أنها كلها من مشكاة واحدة، ومصدرها من لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى؛ إلا أن الناظر فيها يجد فيها بعض الأحاديث التي ظاهرها التعارض والتناقض، من يجب أن يتزئه عنها الشرع الإلهي، والمنهج الرباني، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ أَخْيَالًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢). وقد انبرى العلماء الجهابذة عبر القرون حل تلك الإشكالات التي ترد على العامة من الناس، والتي قد يتثبت بها أهل الرزغ والإلحاد للطعن في التشريع الإسلامي.

والعلماء يختلفون في توجيههم وتأويلهم لتلك النصوص التي ظاهرها التعارض والتضاد، نتيجة لتفاوتهم في جمع النصوص وفهمهم لها^١، مما نتج عنه اختلاف في الأحكام الشرعية الفرعية.

• عثمان بن إبراهيم غرغدو.

^١ انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٣هـ)، ص ٩ - ١٠.

ومن تلك الأحاديث والآثار التي ظاهرها التضاد والتعارض ما ورد في قُبْلَة الصائم ومباشرته^١ لأهله أثناء الصيام؛ حيث جاءت أحاديث وآثار تدل في ظاهرها على المنع وأخرى تدل بظاهرها على الجواز. ولأجل ذلك حصل الاختلاف بين الفقهاء في إعطاء الحكم الشرعي لِقُبْلَة الصائم ومباشرته، وسنسلط عليه الضوء، ونفصل فيه القول.

المبحث الأول: نماذج من الأحاديث والآثار الواردة في قُبْلَة الصائم ومباشرته

هناك أحاديث وآثار كثيرة وردت في قُبْلَة الصائم ومباشرته، بعضها تدل بظاهرها على منع ذلك، وأخرى تدل على إباحة ذلك، بينما هناك أحاديث وآثار أخرى تبيح ذلك للشيخ وتنعنه على الشاب، ونظراً لأن هذا البحث لا يستوعبها جميعاً، فسيكتفي بذكر نماذج منها. وذلك تحت ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نماذج من الأحاديث والآثار في منع القبلة والمباشرة على الصائم
أولاً: نماذج من الأحاديث:

١. عن أبي يزيد الضبي، عن ميمونة بنت سعد رضي الله عنها، قالت: سئل النبي ﷺ عن القبلة للصائم فقال: "أفطرا جميعاً".

^١ المباشرة هي الملامة، من لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، وقد ترد المباشرة بمعنى الجماع، والمراد هنا هو المعنى الأول. انظر: يحيى بن شرف النووي، *المنهاج* شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)، ج٧، ص٢١٧.

^٢ إسحاق بن إبراهيم بن راهويه، مسند ابن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ج٥، ص١٠٧، رقم: ٢٢١٢. وقال الدارقطني: "لا يثبت هذا، وأبو يزيد الضبي ليس بمعروف"؛ علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم عياني المدي (بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص١٨٣، رقم: ٢٢٩٣.

٢. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نَحْنُ رَسُولُ اللَّهِ أَنَا أَقْبَلُ الرَّجُلَ وَهُوَ صَائِمٌ" ^١.
٣. عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "كَانَ النَّبِيُّ صلوات الله عليه لَا يَلْمِسُ مِنْ وِجْهِي
مِنْ شَيْءٍ وَأَنَا صَائِمَةٌ" ^٢.
٤. عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلوات الله عليه فِي الْمَنَامِ، فَرَأَيْتُهُ لَا
يَنْظُرُنِي فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا شَأْنِي؟ قَالَ: أَلَسْتَ الَّذِي تَقْبَلُ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ فَقُلْتُ:
وَالَّذِي بَعْثَكَ بِالْحَقِّ إِنِّي لَا أَقْبَلُ بَعْدَ هَذَا وَأَنَا صَائِمٌ، فَأَفْرَيْتُهُ، ثُمَّ قَالَ: نَعَمْ" ^٣.

ثانياً: نماذج من الآثار:

١. عن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان ينهى عن قبلة
الصائم، فقيل له: إن رسول الله صلوات الله عليه كان يقبل وهو صائم، فقال: ومن ذا له من
الحفظ والعصمة ما لرسول الله صلوات الله عليه ^٤؟

^١ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد
المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥ھ)، ج ٨، ص ١٨٢، رقم: ٨٢٣٧. قال
الميشي: "وفيه الحارث بن نبهان. قال ابن عدي: له أحاديث حسان وهو من يكتب حدثه،
وضعفه الأئمة"؛ نور الدين علي بن أبي بكر المishi، مجمع الزوائد ومنع الفوائد (بيروت: دار
الفكر، ١٤١٢ھ)، ج ٣، ص ٣٨٨، رقم: ٤٩٥٩.

^٢ قوله: "لَا يَلْمِسُ": قال شعيب الأرناؤوط: "كَذَا الْأَصْلِ (لَا يَلْمِسُ) وَلَمْ يَتَابِعْ الْمَصْنَفَ عَلَى هَذَا
الْحَرْفِ، فَكُلُّ مَنْ أَخْرَجَ هَذَا الْحَدِيثَ مِنَ الْأَئْمَةِ ذَكَرَهُ بِلْفَظِ "لَا يَعْتَنِعُ"، وَهُوَ عَلَى التَّفَيُّضِ مِنْ رَاوِيَةِ
ابن حبان". محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب
الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٤ھ/١٩٩٣م)، ج ٨، ص ٣١٥، رقم: ٣٥٤٦.

^٣ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيء، المصائف، تحقيق: محمد عوامة (المند: الدار السلفية، د.ت)، كتاب
الصوم، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج ٣، ص ٦٢، رقم: ٩٥١٦. وقال البيهقي: "تفرد به عمر
بن حزرة، فإن صح فعمر بن الخطاب رضي الله عنه كان قويًا مما يتوهّم تحريك القبلة شهوته. والله أعلم"؛ أحمد بن
الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (مكة المكرمة: مكتبة دار البارز، د.ت)،
كتاب الصوم، باب كراهة القبلة من حرمت القبلة شهوته، ج ٤، ص ٢٣٢، رقم: ٨٣٤٩.

٢. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم، أنه كان ينهى عن القبلة وال المباشرة للصائم^١.
٣. عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أنه سُئل عن القبلة للصائم فقال: يقضى يوماً آخر^٢.
٤. عن سعيد بن المسيب، في الرجل يقبل امرأته وهو صائم، فقال: ينقض صومه^٣.
٥. عن إبراهيم، أنه كان يكره أن يقبل الرجل امرأته وهو صائم^٤.
٦. عن محمد بن الحنفية قال: إنما الصوم من الشهوة، والقبلة من الشهوة^٥.

^١ عبد الرزاق بن همام الصناعي، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ٢٠١٤٠٣ھـ)، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٤، ص١٨٢، رقم: ٨٤٠٦؛ ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج٣، ص٦٠، رقم: ٩٥٠٢؛ ابن راهويه، المسند، ج١٦٤، رقم: ٦٦٣.

^٢ مالك بن أنس الأصبهني، الموطأ، رواية محمد بن الحسن، تحقيق: تقي الدين الندوي (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٣ھـ/١٩٩١م)، أبواب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص١٦٨، رقم: ٣٥٣.

^٣ الصناعي، المصنف، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٤، ص١٨٦، رقم: ٧٤٢٦؛ سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٠٤ھـ/١٩٨٣م)، ج٩، ص٣١٤، رقم: ٩٥٩٢؛ أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٩ھـ)، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج٢، ص٨٨، رقم: ٣٣٥٩؛ ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج٣، ص٦١، رقم: ٩٥٠٤. قال البيهقي: وهذا عندنا فيه: إذا قبل فأنزل". البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصوم، باب وجوب القضاء على من قبل فأنزل، ج٤، ص٢٣٤، رقم: ٧٨٩٥.

^٤ الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٨٨، رقم: ٣٣٦٣؛ ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج٣، ص٦١، رقم: ٩٥٠٧.

**المطلب الثاني: نماذج من الأحاديث والآثار في إباحة القبلة وال المباشرة للصائم
أولاً: نماذج من الأحاديث:**

١. عن عائشة، رضي الله عنها، قالت: "كان النبي ﷺ يقبل ويبادر وهو صائم، وكان أملككم لإربه".^٣
٢. عن عمر بن أبي سلمة الحميري رضي الله عنه، أنه سُئل رسول الله ﷺ: أي قبل الصائم؟ فقال له رسول الله ﷺ: "سل هذه" (لام سلمة) فأخبرته: "أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك". فقال: يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال له رسول الله ﷺ: "أما والله إبني لأنتقاكم الله وأنخشاكم له".^٤
٣. عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "هششتُ فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً: قبلت وأنا صائم. قال: لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به. قال: فمه".^٥

^١ ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج ٣، ص ٦٦، رقم: ٩٥١٧.

^٢ يعني أملك لنفسه ولشهوته؛ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (بيروت: مؤسسة القرطبة، د.ت.)، ج ٢٤، ص ٢٦٦.

^٣ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المختصر الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغـا (اليمامة: دار بن كثير، ط ٣، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٧ م)، كتاب الصوم، باب المباشرة للصائم، ج ٢، ص ٦٨٠، رقم: ١٨٢٦؛ مسلم بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محمرة على من لم تحرك شهوته، ج ٣، ص ١٣٥، رقم: ٢٦٣٢.

^٤ القشيري، الجامع الصحيح، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محمرة على من لم تحرك شهوته، ج ٣، ص ١٣٦، رقم: ٢٦٤٤.

^٥ هششتُ معناه نشطتُ وارتخت؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهدب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج ٦، ص ٣٢١.

٤. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، "أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه رَّحْصُ فِي الْقَلْبِ لِلصَّائِمِ" ^٢.

ثانيةً: نماذج من الآثار:

١. عن عائشة بنت طلحة، أنها كانت عند عائشة زوج النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، فدخل عليها زوجها هنالك - وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق - وهو صائم، فقالت له عائشة: ما يمنعك أن تدنو من أهلك فتقبلها وتلاعيبها؟ فقال: أقبلها وأنا صائم؟ قالت: نعم ^٣.

٢. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: لا بأس بالقبلة للصائم ^٤.

٣. عن حكيم بن جابر قال: كان ابن مسعود رضي الله عنه يباشر امرأته وهو صائم ^١.

^١ سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م)، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٢٨٤، رقم: ٢٣٨٧. وقال الألباني: "إسناده جيد على شرط مسلم". محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود (الكويت: مؤسسة غراس، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ج٧، ص١٤٧، رقم: ٢٠٦٤.

^٢ محمد بن إسحاق بن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)، كتاب الصيام، باب ذكر الدليل على أن القبلة للصائم مباحة لجمع الصوم، ولم تكن خاصة للنبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، ج٣، ص٢٤٧، رقم: ٢٠٠٥.

^٣ مالك بن أنس الأصبهني، الموطأ، رواية يحيى اللثمي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١هـ)، كتاب الصيام، باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم، ج١، ص٢٩٢، رقم: ٦٤٤؛ الطحاوي، شرح مشكل الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٩٥، رقم: ٣٩٩. قال الألباني عن سنته: "صحيح"؛ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م)، ج١، ص٢١٨، تحت حديث رقم: ٢١٩.

^٤ ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من رخص في القبلة للصائم، ج٣، ص٥٩، رقم: ٩٤٨٥.

٤. عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه سُئل عن القبلة للصائم؟ فقال: إني أحب أن أُرْفَ^٢ شفتها وأنا صائم^٣.
٥. عن سليمان الشيباني قال: سألت عكرمة والشعبي عن القبلة والمباعدة للصائم؟ فرخصا فيهما^٤.
٦. عن مسروق في القبلة للصائم، فقال: ما أبالي قبلتها، أو قبلت يدي^٥.

المطلب الثالث: نماذج من الأحاديث والآثار في إباحة القبلة والمباعدة للصائم الشيف، ومنع ذلك على الصائم الشاب
أولاً: نماذج من الأحاديث:

١. عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه رخص في القبلة للشيخ وهو صائم، ونحى عنها الشاب، وقال: "الشيخ يملأ إربه، والشاب يفسد صومه"^٦.
٢. عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رجلاً سأله النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه عن المباعدة للصائم فرخص له، وأتاه آخر فسألته فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه شاب^٧.

^١ الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٩٠، رقم: ٣٣٦٧.

^٢ الرَّفَ هو مثل المصَّ والرَّشف ونحوه؛ القاسم بن سلام أبو عبيد، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٣٩٦ھ)، ج ٤، ص ١٨٥.

^٣ ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من رخص في القبلة للصائم، ج ٣، ص ٢٠، رقم: ٩٤٩٠.

^٤ المرجع السابق، كتاب الصيام، باب من رخص في القبلة للصائم، ج ٣، ص ٦٠، رقم: ٩٤٩٤.

^٥ المرجع نفسه، المصنف، كتاب الصيام، باب من رخص في القبلة للصائم، ج ٣، ص ٦١، رقم: ٩٥٠١.

^٦ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصوم، باب كراهة القبلة لمن حركت القبلة شهوة، ج ٤، ص ٢٣٢، رقم: ٧٨٧٣. قال الزرقاني عن إسناده: "صحيح"؛ انظر: محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح موطأ الإمام مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ھ)، ج ٢، ص ٢٢٢.

٣. عن عبد الله بن عمرو بن العاص، رضي الله عنهما، قال: كنا عند النبي ﷺ، فجاء شاب فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ قال: "لا"، فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: "نعم"، قال: فنظر بعضاً إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: "قد علمتُ لم نظر بعضاً إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه" ^٢.
٤. عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: رُخص للكبير الصائم في المباشرة وكره للشاب ^٣.

ثانياً: نماذج من الآثار:

١. عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه سئل عن القبلة للصائم؟ فأرخص فيها للشيخ، وكرهها للشاب ^٤.

^١ أبو داود، سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٨٥، رقم: ٢٣٨٩. قال الألباني: "إسناده حسن صحيح".
الألباني: صحيح سنن أبي داود، ج ٧، ص ١٤٨، رقم: ٢٠٦٥.

^٢ أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ج ٢، ص ١٨٥، رقم: ٦٧٣٩. وقال العيني: "وفي إسناده ابن هبعة مختلف في الاحتجاج به". العيني، عمدة القاري، ج ١٦، ص ٣٧٥. وقال الألباني: "وهذا إسناد جيد؛ لولا سوء حفظ ابن هبعة، ولكنه شاهد جيد"; الألباني، صحيح سنن أبي داود، ج ٧، ص ١٤٩.

^٣ محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج ١، ص ٥٣٩، رقم: ١٦٨٨، وقال الألباني: صحيح؛ محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجه (الرياض: مكتبة المعرفة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م)، ج ١، ص ٢٨٢، رقم: ١٣٦٩.

^٤ الأصبهني، الموطأ، رواية بحبي الليثي، كتاب الصيام، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم، ج ١، ص ٢٩٣، رقم: ٦٤٨؛ محمد بن إدريس الشافعي، مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ)، كتاب الصيام الكبير، ج ١، ص ١٠٤، رقم: ٤٧٦؛ الطحاوي، شرح معانى الآثار، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٩٥، رقم: ٣٣٩٨؛ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصوم، باب كراهة القبلة من حركت القبلة شهوته، ج ٤، ص ٢٣٢، رقم: ٧٨٧٦. ووصف النووي إسناده بالصحة. انظر: النووي، المجموع، ج ٦، ص ٣٥٤.

٢. عن ابن عمر، رضي الله عنهمَا، أَنَّهُ سُئلَ عَنِ الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ، فَأَرْخَصَ فِيهَا لِلشِّيخِ، وَكَرِهَهَا لِلشَّابِ^١.

٣. عن عائشة رضي الله عنها قالت: "رِبَا قَبْلِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَبَاشْرِي وَهُوَ صَائِمٌ، وَأَمَا أَنْتُمْ فَلَا بَأْسَ بِهِ لِلشِّيخِ الْكَبِيرِ الْعَصِيفِ"^٢.

٤. عن مكحول، أَنَّهُ أَتَاهُ رَجُلٌ شَابٌ، فَقَالَ: إِنِّي أَفْبَلَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ: يَا بْنِي، أَمَا أَنَا فَأَفْعُلُ ذَلِكَ، وَأَمَا أَنْتُ فَلَا تَفْعَلْهُ^٣.

وَإِلَى هَذَا نَخْاَيِةِ الْمَبْحُثِ الْأَوَّلِ، الَّذِي كَانَ فِي نَمَادِجِ الْأَحَادِيثِ وَالآثارِ الْوَارِدَةِ فِي قَبْلَةِ الصَّائِمِ وَمُبَاشِرَتِهِ، وَالآنَ إِلَى الْمَبْحُثِ الثَّانِي، وَهُوَ فِي مَذَاهِبِ الْفَقَهَاءِ فِي حُكْمِ الْقِبْلَةِ وَالْمُبَاشِرَةِ فِي حُكْمِ الصَّائِمِ. وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

المَبْحُثُ الثَّانِي: مَذَاهِبُ الْفَقَهَاءِ فِي حُكْمِ الْقِبْلَةِ وَالْمُبَاشِرَةِ فِي حُكْمِ الصَّائِمِ
لِلْفَقَهَاءِ فِي حُكْمِ قَبْلَةِ الصَّائِمِ وَمُبَاشِرَتِهِ ثَمَانِيَّةُ أَقْوَالٍ:

القول الأول: إنَّهُ تَحْرِمُ الْقِبْلَةُ وَالْمُبَاشِرَةُ فِي حُكْمِ الصَّائِمِ مُطْلَقاً. وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ شَبِيرَةَ، وَيُنْسَبُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْعُودٍ^٤، وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسِيبِ^٥، وَنَسْبَهُ الطَّحاوِيُّ إِلَى قَوْمٍ لَمْ يُسَمِّهِمْ^٦.

^١ الطَّحاوِيُّ، شَرْحُ معَانِيِ الْآثَارِ، بَابُ الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ، ج٢، ص٨٩، رقم: ٣٣٦٦.

^٢ أَخْرَجَهُ الطَّحاوِيُّ مِنْ طَرِيقِ حَرِيثَ بْنِ عُمَرَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ مَسْرُوقٍ بْنِهِ. اَنْظُرْ: الطَّحاوِيُّ، شَرْحُ معَانِيِ الْآثَارِ، بَابُ الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ، ج٢، ص٩٣، رقم: ٣٣٩٢. قَالَ الْأَلْبَانِيُّ: "وَحَرِيثُ هَذَا أَوْرَدَهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ جَرْحًا وَلَا تَعْدِيلًا، بَلْ جَاءَ هَذَا مَرْفُوعًا مِنْ طَرِيقِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ، يَقْوِيُّ بَعْضُهَا بَعْضًا"; الْأَلْبَانِيُّ، سَلِسْلَةُ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحةِ، ج١، ص٢١٨، رقم: ٢١٩.

^٣ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، الْمُصْنُفُ، كَابُ الصِّيَامِ، بَابُ مِنْ كَرِهِ الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ وَلَمْ يُرْخَصْ فِيهَا، ج٣، ص٦٦، رقم: ٩٥١١.

^٤ اَنْظُرْ: مُحَمَّدُ بْنُ أَحَدَ الْقَرْطَبِيِّ، الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ (الرِّيَاضُ: دَارُ عَالَمِ الْكِتَبِ، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ج٢، ص٣٢٤.

ومن أدلة هذا القول:

١. قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ بَنِي إِرْهُونَ وَأَبْتَغُوا مَا كَسَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَكُمْ وَأَشْرَوْا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ الْكُرُولُ الْخَيْطُ الْأَبَيْضُ مِنَ الْجَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجَرِ إِذَا أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَّا أَتَيْلِ﴾ (البقرة آية : ١٨٧).
ووجه الدلالة: إن الله تعالى أباح بهذه الآية المباشرة والأكل والشرب في ليالي شهر رمضان، فدللت على حرمة هذه الأشياء في النهار^٣.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

الأول: إن النبي ﷺ هو المبين عن الله تعالى، وقد أباح المباشرة خاراً بفعله قوله، فدل على أن المراد بال المباشرة في الآية هي الجماع، لا ما دونه من قبلة ونحوها، وغاية ما في الآية أن تكون عامة في كل مباشرة، مخصصة بما وقع منه ﷺ وما أذن به لأمته^٤.

الثاني: يقول القرطبي: "لما بين سبعاته محظورات الصيام وهي الأكل والشرب والجماع، ولم يذكر المباشرة التي هي اتصال البشرة بالبشرة كالقبلة والجسدة وغيرها، دل ذلك على صحة صوم من قبل وبasher، لأن فحوى الكلام إنما يدل على تحريم ما أباحه الله، وهو الأشياء الثلاثة، ولا دلالة فيه على غيرها بل هو موقوف على الدليل".^٥

^١ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٣، ص ٤٨.

^٢ انظر: المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٦.

^٣ انظر: ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج ٢، ص ٢٤٣، رقم: ١٩٩٨.

^٤ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥٠؛ محمد بن علي بن حزم، المحتلي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ج ٦، ص ٢٠٨؛ محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج ٢، ص ١٥٧.

^٥ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٢٣.

٢. ما سبق من حديث أبي هريرة رض قال: "نَحْنُ رَسُولُ اللَّهِ يَعِزُّ أَنْ يَقْبَلَ الرَّجُلُ وَهُوَ صَائِمٌ". والنهي يقتضي التحرم^١. ورد بأن هذا الحديث ضعيف، لأنه من طريق الحارث بن نبهان، تفرد به^٢، وأقل أحواله أنه ضعيف^٣.

٣. حديث عمر بن الخطاب رض السابق، قال: "رأيت رسول الله ص في المنام، فرأيته لا ينظرني فقلت: يا رسول الله، ما شأنى؟ قال: ألسنت الذي تقبل وأنت صائم؟ فقلت: والذي بعثك بالحق إني لا أقبل بعد هذا وأنا صائم، فأقر به، ثم قال: نعم"^٤.

ووجه الدلالة: إن النبي ص قد تغير على عمر بسبب تقبيله وهو صائم، ولما رجع عمر عن ذلك أقره عليه، وهذا يدل على أن ما كان يفعله كان شيئاً محظياً.

ونوقيش من ثلاثة أوجه:

الأول: إن الشرائع لا تؤخذ بالمنامات، لا سيما وقد أفتى رسول الله ص عمر في اليقظة حياً بإباحة القبلة للصائم، فمن الباطل أن ينسخ ذلك في المنام ميناً.

^١ انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، ج ٤، ص ٢٤٥.

^٢ الطبراني، المعجم الأوسط، ج ٨، ص ١٨١.

^٣ قال ابن أبي حاتم: "سمعت أبي يقول: الحارث بن نبهان متزوج الحديث، ضعيف الحديث، منكر الحديث. وقال البخاري: "منكر الحديث؛ انظر: عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، الجرح والتعديل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ج ٣، ص ٩٢؛ محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ج ٢، ص ٢٨٤.

^٤ سبق تحريره.

^٥ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٨٨، رقم: ٣٣٥٨.

^٦ ابن حزم، المحتلي، ج ٦، ص ٢٠٩.

الثاني: إن عمر بن حمزة - أحد رجال الأثر - لا شيء^١.

الثالث: على فرض قبوله فإنه يمكن أن يكون عمر من تحرك القبلة شهوته، فنفي عن ذلك^٢.

القول الثاني: إنه تكره القبلة وال المباشرة في حق الصائم مطلقاً، وهو قول ابن عمر، ويروى عن علي بن أبي طالب وابن عباس، وعروة بن الزبير، وشريح، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن المسيب وغيرهم^٣. وهو المشهور عند المالكية، ورواية عن الإمام أحمد^٤.

ويحتاجون بأدلة، منها:

١. ما سبق من الأحاديث والآثار وغيرها، في منع القبلة وال المباشرة للصائم، فيرون أنها تفيد الكراهة، وليس الحرج، لورود أحاديث أخرى في إباحة ذلك، وهذا جمع بين الأدلة^٥.

٢. ما سبق من حديث عائشة رضي الله عنها، "أن رسول الله ﷺ كان يقبل ويباشر وهو صائم، وكان أملأكم لإربه"^٦.

^١ المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٠٩.

^٢ انظر: البهقي، السنن الكبرى، كتاب الصوم، باب كراهة القبلة لمن حركت القبلة شهوته، ج ٤، ص ٢٢٢، رقم: ١٨٨١.

^٣ انظر: ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج ٣، ص ٦١، رقم: ٩٥٧؛ ابن عبد البر، التمهيد، ج ٥، ص ١١٠؛ ابن حزم، المحلى، ج ٦، ص ٢١٠.

^٤ انظر: علي بن أحمد العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الريانى (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢ھ)، ج ١، ص ٥٧٧؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٦ھ/١٩٩٦م)، ج ١، ص ٣٦٠؛ أحمد بن علي بن حجر،

فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ھ)، ج ٤، ص ١٥٠.

^٥ انظر: محمد بن أبي بكر بن القيم، تهذيب سنن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٥ھ)، ج ٧، ص ٣٤٧.

ووجه الدلالة: إن كلام عائشة رضي الله عنها يعني أنه ينبغي لكم الاحتراز عن القبلة، ولا تتوهموا من أنفسكم أنكم مثل النبي ﷺ في استباحتها، لأنه ينافي بذلك نفسه، ويأمن من الواقع فيما يفسد صومه بسبب القبلة وال المباشرة، وأنت لا تؤمنون بذلك، فطريقكم الانكماش عنها^١.

وردد بـأن مراد عائشة رضي الله عنها بهذا الكلام (وكان أملككم لإربه): أن من يملك نفسه منكم، فلا يأس بالقبلة وال المباشرة في حقه أيضاً، وإنما فلا^٢.

٣. ما روي عن ابن أبي مريم أنه سمع أصحاب رسول الله ﷺ ينهون الصائم عن القبلة، ويقولون: إنما تحرّر إلى ما هو أكر منها^٣.

وأجيب عنه: بأنه ليس فيه ما يدل على الكراهة من وجهين:

الأول: إن سبب نهي الصحابة عن القبلة للصائم مذكور في الآخر نفسه، وهو خشية الواقع فيما يفسد الصوم من جماع ونحوه بسبب القبلة^٤.

الثاني: إن مما يدل على أن الحديث ليس المقصود منه كراهة القبلة بإطلاق، إفتاء النبي ﷺ لغير واحد من الصحابة بجوازها لهم^٥.

^١ سبق تخرجه.

^٢ انظر: سليمان بن خلف الباجي، المتنقى شرح الموطأ (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٩هـ/١٩٩٩م)، ج٢، ص٤٧؛ النووي، المنهاج، ج٧، ص٢١٧ - ٢١٦؛ الصناعي، مسلم السلام، ج٢، ص١٥٧؛ محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبد شرح سنن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٤١٥هـ)، ج٧، ص٨.

^٣ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٩٣، رقم: ٣٣٩٥؛ علي بن الحسن الماوردي، الحاوي الكبير (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، ج٣، ص٩٥٥؛ ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص١٥١.

^٤ الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٩٥، رقم: ٣٤٠١.

^٥ انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج٥، ص١١٢.

^٦ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٩٣ - ٩٤.

القول الثالث: إنه تباح القبلة وال المباشرة في حق الصائم مطلقاً، وهو مروي عن علي، وأبي هريرة، وسعد بن أبي وقاص، وابن عباس، وعائشة، وأم سلمة، وحفصة، وأبي سعيد الخدري، وغيرهم من الصحابة رض، وبه قال عطاء وعكرمة والشعبي، والحسن، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وغيرهم من التابعين^١، وهو قول أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ودادود الظاهري^٢.

وастدلوا على مذهبهم بعدد من الأدلة، من أهمها ما يأتي:

١ - ما سبق من الأحاديث وغيرها، أن النبي ﷺ كان يقبل ويباشر وهو صائم^٣.
ووجه الدلالة: إن الأصل في أفعاله رض تشريع لأمته يقتدى به فيه، ما لم يأت الدليل المخصص، ولا يوجد^٤.

وردّ بأن النبي ﷺ إنما كان يقبل ويباشر وهو صائم لأنه كان يملك نفسه ويأمن من أن تنجر به القبلة أو المباشرة إلى ما يفسد صومه، ولذلك جاء في تمام حديث عائشة رضي الله عنها أنه كان أملأكم باريته، وهذا يدل على أنه لا يعمم الحكم غيره رض.

^١ انظر: ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من رخص في القبلة للصائم، ج ٣، ص ٥٩ - ٦١؛ الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٩٠ - ٩٥؛ ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥٠.

^٢ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥٠؛ ابن عبد البر، التمهيد، ج ٥، ص ١١٤.

^٣ انظر هذه الأحاديث في المبحث الأول من هذا البحث.

^٤ عبد الرحيم بن الحسين العراقي زيد الدين، طرح الشرب في شرح التفريب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج ٤، ص ١٣٨.

انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ٤، ص ٥٢؛ عبد الرحمن بن شهاب الدين بن رحب، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (الدمام: دار ابن الجوزي، ط ٢، ١٤٢٢ھ)، ج ١، ص ٤٦.

٢. ما سبق من حديث عمر بن الخطاب عليه أللهم أنت أنت أنه قال: "هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً: قبلت وأنا صائم. قال: لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به. قال: فمه"^١.
 ووجه الدلالة: إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ شبه القبلة بالمضمضة، والمضمضة مباحة في حق الصائم^٢.
 وردد بأن هذا الحديث في صحته نظر؛ حيث ضعفه أحمد وقال: هذا ريح ليس من هذا شيء، وأنكره النسائي، وكذلك ضعفه داود وابن حزم^٣.
 قال ابن عبد الهادي: "إنما ضعف الإمام أحمد هذا الحديث وأنكره النسائي مع أن رواته صادقون، لأن الثابت عن عمر خلافه".
 وأجيب بأن هذا الحديث صحيح، صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم والطحاوي وابن عبد البر، وغيرهم^٤. أما ما ثبت عن عمر من نفيه عن القبلة للصائم، فقد حمله ابن عبد البر على التنزية، فقال: "لا أرى معنى حديث ابن

^١ سبق تخرجه.

^٢ انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركى وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج٣، ص٣٩؛ الزرقاني، شرح الموطأ، ج٢، ص٢٢١.

^٣ انظر: ابن قدامة، الشرح الكبير، ج٢، ص٣٩؛ شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تقييم التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، وعبد العزيز بن ناصر الخباني (الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ج٣، ص٢٣٤ - ٢٣٧؛ إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، المبدع في شرح المقنع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج٢، ص٤٢٧؛ منصور بن يونس البهوي، كشف النقانع عن متن الإقاع، تحقيق: هلال مصيلحي (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ)، ج٢، ص٢١٩.

^٤ ابن عبد الهادي، تقييم التحقيق، ج٣، ص٢٣٤ - ٢٣٧.

^٥ انظر: العيني، عمدة القاري، ج٦، ١٦، ص٣٧٤؛ الزرقاني، شرح الموطأ، ج٢، ص٢٢١؛ ابن عبد الهادي، تقييم التحقيق، ج٣، ص٢٣٤ - ٢٣٧؛ محمود بن عبد اللطيف عويسة، الجامع لأحكام الصيام (د.م: ط٢، ٢٠٠٥م)، ج١، ص٢٥٦.

المسَبَّ في هذا الباب عن عمر إِلَّا تَنْزَهَا واحْتِياطاً مِنْهُ، لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ فِيهِ عَنْ عَمَرٍ حَدِيثٌ مَرْفُوعٌ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ عَمَرٍ حَدِيثٌ وَيُخَالِفُهُ إِلَى غَيْرِهِ^١.

القول الرابع: إنه تستحب القبلة واللباسة في حق الصائم مطلقاً (أي سواء من شيخ أو شاب، صاحبها إنزال أو لا)، وإليه ذهب ابن حزم الظاهري^٢.

أدلة هذا القول:

يستدل ابن حزم على ما ذهب إليه بأمره، منها الأحاديث الواردة في أن النبي ﷺ كان يقبل ويسأر وهو صائم^٣، مع قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَشْوَأَ حَسَنَةً لَمَنْ كَانَ يَتَجَهُوا إِلَهًا وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ (الأحزاب: ٢١). وأنه ﷺ أفتى غيره بجواز ذلك.

وجه الدلالة:

١. إن الآية تخبر بأن الرسول ﷺ قد وآسونا في جميع أفعاله، وقد ثبت عنه ﷺ أنه كان يقبل ويشر وهو صائم، فدل على استحساب الاقتداء به في ذلك الفعل^٤.

٢. إن القبلة ثابتة من فعله ﷺ، والأصل في أفعاله العادلة أنها تفيد الاستحباب والندب، وبه أفتى النبي ﷺ مَنْ قَبْلَ وَهُوَ صَائِمٌ، وذلك يدل على مشروعية التقبيل، بل على استحبابه^١.

^١ ابن عبد البر، التمهيد، ج ٥، ص ١١٢ - ١١٣؛ انظر: ابن عبد الهادي، تنجيح التحقيق، ج ٣، ص ٢٣٧.

٤ يقول ابن حزم: "وأما القبالة والمباهلة للرجل مع امرأته وأمه المباحة له؛ فهـما سنة حسنة نستحبها لللصائم، شاباً كان أو كهلاً أو شيخاً، ولا نبال أكان معها إنزال مقصود إليه أو لم يكن". ابن حزم، الم Culinary، ج ٦، ص ٢٠٥.

^٣ انظر هذه الأحاديث في المبحث الأول من هذا البحث.

^٤ انظر: ابن حزم، المحلّي، ج٦، ص٢٠٥.

ونوقيش مذهب ابن حزم بأن القول باستحباب القبلة وال المباشرة للصائم فيه شيء من المجازفة، وذلك لأمورٌ :

الأول: إن النبي ﷺ لم يبين الاستحباب مع تكرر وقت الحاجة لبيانه، فلم يصرح بذلك عندما جاءه عمر رضي الله عنه فرعاً من تقبيله، وقوله: "قد فعلتُ اليوم أمراً عظيماً"، وكذلك عمر بن أبي سلمة، رضي الله عنه، عندما سأله رسول الله ﷺ عن تقبيل الصائم، قال له رسول الله ﷺ: "سل هذه" (لأم سلمة) فأخبرته: أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك. فقال: يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال له رسول الله ﷺ: "أما والله إني لأنتقاكم الله وأخشاكم له"، ولم يخبره بأن القبلة مستحبة للصائم، مندوب إليها، وإنما أكتفى بالإشارة إلى جوازها، مع وجود الحاجة لبيان الحكم، فدلّ على أن ذلك هو الحكم، لا غير.

الثاني: إنه لم يصرح بذلك الحكم أحد من السلف.

الثالث: إن الأصل في القبلة ألا يراد بها القربة والطاعة، وما كان كذلك من الأفعال لا يحكم لها بالاستحباب، بل يكون حكمها الإباحة.

الرابع: إن حديث عائشة رضي الله عنها وتعليقها جواز القبلة وال المباشرة على ملك النفس، يرد القول بالاستحباب، وأنه لا حرج فيها ما لم يترتب على ذلك الوقع فيما هو محظوظ.

القول الخامس: إن القبلة وال المباشرة مباحثتان للصائم إذا كان شيئاً، ومكرهتان في حق الشاب، وهو المشهور عن ابن عباس، وبه قال مكحول^١، وينسب لأبي حنفية والشافعي والثوري والأوزاعي^٢، وهو رواية عن مالك^٣. وحجّة هذا القول:

^١ يقول ابن حزم: "وصح أنها (أي القبلة) حسنة مستحبة، سنة من السنن، وقربة إلى الله تعالى، اقتداء بالنبي ﷺ، ووقفوا عند فتياه بذلك". ابن حزم، المحتلى، ج ٦، ص ٢٠٨.

^٢ انظر: جاسم كاظم عبادي الشمرى، "حكم القبلة للصائم"، موقع مكتبة المسجد النبوى الشريف (<http://www.maktaba.org/vb/showthread.php?t=1687>)، 10/3/2011.

١. ما سبق ذكره من الأحاديث والآثار في إباحة القبلة وال المباشرة في حق الصائم الشيخ، ومنعهما من الشاب^٤.

٢. ما سبق من حديث عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ كان يقبل وباشر وهو صائم، وكان أملوككم باريء^٥.

ووجه الدلالة: إن الحديث نص على أن رسول الله ﷺ كان يقبل وباشر وهو صائم؛ لأنَّه كان يؤمن على نفسه من الوقع فيما يفسد صومه، فكل من كان في معناه في ذلك التحق به في حكمه، ومن ليس كذلك فهو مغایر له في هذا الحكم، لاسيما وقد ورد التصریح بالفرق بين الشيخ والشاب في الأحاديث السابقة^٦.

ورُدَّ بأنَّ هذا التوجيه لا يستقيم، لما ثبت من أن النبي ﷺ كان يقبل عائشة وهو صائم وهي صائمة^٧. وكانت عائشة إذ مات عليه الصلاة والسلام بنت ثمان عشرة سنة، وكذلك إفتاء النبي ﷺ بجوار ذلك لعمر بن أبي سلمة، وكان يومئذ شاباً. فظهر بطلان التفريق في ذلك بين الشيخ والشاب^٨.

^١ انظر: ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، ج ٣، ص ٦١، رقم: ٩٥١١؛ ابن حزم، المحلي، ج ٢، ص ٢١٠.

^٢ انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ٤، ص ٥٥؛ العظيم آبادي، عون المعبد، ج ٧، ص ٧.

^٣ انظر: علي بن أحمد العدوبي، حاشية العدوبي على شرح كفاية الطالب الرياني (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢)، ج ١، ص ٥٧٧.

^٤ انظر هذه الأحاديث والآثار في البحث الأول من هذا البحث.

^٥ سبق تبريرجه.

^٦ انظر: العراقي، طرح الشریب، ج ٤، ص ١٣٨.

^٧ انظر: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٢٨٤، رقم: ٢٣٨٦. وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط البخاري؛ الألباني، صحيح سنن أبي داود، ج ٧، ص ١٤٧، رقم: ٢٠٦٣.

^٨ انظر: ابن حزم، المحلي، ج ٦، ص ٢٠٩.

القول السادس: إن القبلة وال المباشرة جائزتان للصائم إذا كان يملك نفسه من الوقوع فيما يفسد صومه، وإنما فلا. وهو قول الحنفية^١، والمشهور عن الشافعي^٢، وبه يقول الثوري، والحسن بن حي^٣.

وحيثما:

ما سبق من حديث عائشة وغيرها، أن النبي ﷺ كان يقبل وياشر وهو صائم. ووجه الدلالة: إن النبي ﷺ إنما كان يقبل وياشر وهو صائم لأنه كان يملك نفسه ويأمن من أن تتحرر به المباشرة أو القبلة إلى ما يفسد صومه، ويلحق به في الحكم كل من يملك نفسه، ولا يخاف من القبلة أو المباشرة الانحرار إلى شيء آخر^٤.

ونوقيش بأن ذلك كان خاصاً برسول الله ﷺ، فلا يجوز إلحاق غيره به، ولذلك كانت عائشة رضي الله عنها تقول: "وأيكم كان أملك لأربه من رسول الله ﷺ؟".

وأجيب: بأننا لا نسلم أن ذلك مما يخص بالنبي ﷺ، ولم تكن عائشة رضي الله عنها تقصد ذلك، لما ثبت عنها في بعض هذه الآثار أنها سلت عن القبلة للصائم فقالت - جواباً لذلك السؤال -: "كان رسول الله ﷺ يقبل وهو صائم".

^١ انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بداع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد خير طعمة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م)، ج٤، ص٢٩٢؛ ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص١٥١.

^٢ انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج٣، ص٩٥٥؛ ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص١٥١.

^٣ انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج٥، ص١١٤.

^٤ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٩٣.

انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج٤، ص٢٦٦؛ الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج٢، ص٩٣.

فلو كان حكم رسول الله ﷺ في ذلك عندها خلاف حكم غيره من الناس لما
كان ما علمته من فعل النبي ﷺ جواباً لما سئلت عنه من فعل غيره^١.

وقد علمنا كذلك أن النبي ﷺ قد أفتى بعض الصحابة بجواز القبلة لهم، مما
يدل على أن ذلك ليس من خصائصه^٢.

القول السابع: إن المباشرة مكرورة في حق الصائم الذي تُحرك المباشرة
شهوته فقط، وهذا هو قول الشافعي في الأم^٣، وإحدى الروايتين عن أحمد، وهو
الصحيح لدى الحنابلة^٤.

وحجة هذا القول:

ما سبق ذكره من الأحاديث والآثار في إباحة القبلة والمباشرة في حق الصائم
الشيخ، ومنعهما على الشاب^٥.

ووجه الدلالة: إن الحكم في القبلة والمباشرة دائر مع تحريك الشهوة، والتعبير
باليقين والشاب جرى على الغالب من أحوال الشيخ في انكسار شهوتهم
وأحوال الشباب في قوتها، فنهيه ﷺ للشاب، وإذاه للشيخ يدلان على أنه لا

^١ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٩٣.

^٢ ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥١؛ عبيد الله بن محمد عبد السلام المباركفوري، مرعاة
المفاتيح شرح مشكاة المصايبح (إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية -
بنaras الهند: ط ٣، ٤، ١٤٠٤/١٩٨٤م)، ج ٦، ص ٤٨٣ - ٤٨٤.

^٣ محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣ھ)، ج ٢، ص ٩٨.

^٤ انظر: المرداوي، الإنصاف، ج ٣، ص ٢٣٢ - ٢٣٣؛ البهوي، كشاف القناع، ج ٢، ص ٣٢٩؛
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (القاهرة: مؤسسة
قرطبة، ط ٥، ١٤١٣ھ)، ج ٣، ص ٤٢٥.

^٥ انظر هذه الأحاديث والآثار في البحث الأول من هذا البحث.

تجوز القبلة لمن خشي أن تحرك شهوته فيقع فيما يفسد صومه. فلو انعكس الأمر
- بأن تحرك شهوة الشيخ بالقبلة ولا تحرك شهوة الشاب - انعكس الحكم^١.

ورد بأن العبرة في الإباحة والمنع بملك النفس وليس تحريك الشهوة من
عدمه، لأن الرسول ﷺ قد أفتى عمر بن أبي سلمة بجواز القبلة له، مع أنه حيئنذا
كان في أول شبابه، وكذلك أفتت عائشة ابن عمر لما جهز له والده أهله في
رمضان، وكان هو أيضاً في عنفوان شبابه، والغالب في الشاب تحريك شهوته
بالقبلة، ولم يستفسر رسول الله ﷺ عن حال عمر بن أبي سلمة، ولا عائشة عن
حال عبد الله بن عمر^٢.

القول الثامن: إن المباشرة مباحة في صوم النفل، مكرودة في صوم الفرض،
وهذا رواية ابن وهب عن مالك^٣.

ولم أجد دليلاً لهذا القول، بل قد وُجد ما يُرده، وهو ما رواه ابن حبان، عن
أبي سلمة، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان رسول الله ﷺ يقبل بعض
نسائه وهو صائم. قال: قلت لعائشة: في الفريضة والتطوع؟ قالت عائشة: في كل
ذلك، في الفريضة والتطوع^٤.

التعليق والترجيح:

هكذا وقع الاختلاف عند الفقهاء في إعطاء الحكم الشرعي لقبلة الصائم
ومباشرته، وهذا ليس سببه وجود التناقض في أحكام الشارع نفسه، وإنما لتبادر

^١ انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٣، ص ٣٦؛ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منقى الأخبار
(ادارة الطبعات الميرية، د.ت.)، ج ٤، ص ٢٨٩؛ الزرقاني، شرح الموطأ، ج ٢، ص ٢٢٢.

^٢ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥١؛ المباركفوري، مرعاة المفاتيح، ج ٦، ص ٤٨٣ - ٤٨٤.

^٣ انظر: العدوبي، حاشية العدوبي، ج ١، ص ٥٧٧؛ المباركفوري، مرعاة المفاتيح، ج ٦، ص ٤٨٢.

^٤ ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصوم، باب قبلة الصائم، ذكر البيان بأن هذا الفعل مباح
للمرء في صوم الفرض والتطوع معاً، ٣٤٥/٣١٤. وقال الأرناؤوط: حديث صحيح.

أفهم الفقهاء هذه الأحاديث والآثار المروية في هذا الباب، ولاختلافهم في درجة بعض هذه الروايات من حيث الصحة وعدمهما، أو لتفاوتهم في جمع هذه الأحاديث والآثار، أو نحو ذلك من الأسباب^١.

هذا؛ ونرى أن الراجح من هذه الأقوال هو القول السادس، القائل بجواز المباشرة ملن على نفسه من أن يقع فيما يفسد صومه، وذلك لقوة أدلةها، وسلامتها من الاعتراضات الوجيهة. والله أعلم.

وبحذا ينتهي البحث الثاني، الذي كشف عن مذاهب الفقهاء في حكم قبلة الصائم ومباشرته. فتنقل الآن إلى البحث الثالث، للوقوف على مذاهبهم في الآثار المترتبة على قبلة الصائم ومباشرته.

المبحث الثالث: مذاهب الفقهاء في الآثار المترتبة على قبلة الصائم ومباشرته
المطلب الأول: أثر القبلة أو المباشرة على الصيام إذا لم يصاحبها مني ولا مذى للفقهاء في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن صومه صحيح، ولا يلزمه قضاء ولا كفارة. وبه قال الجمهور من الحنفية وللملائكة والشافعية والحنابلة^٢، بل قد حكى ابن قدامة عدم الخلاف في ذلك^٣.

^١ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج ٢، ص ٩٢ - ٩٣؛ محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٣/١٩٨٢م)، ج ١، ص ٣٠٩؛ ابن تيمية، رفع الملام، ص ١٠ - ١١؛ ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥٥.

^٢ انظر: عبد الغني الغنمي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمود أمين التواوي (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، ج ١، ص ٨٥؛ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ج ١، ص ٢٦٨؛ النووي، المجموع، ج ٦، ص ٣٢٢؛ ابن قدامة، الشرح الكبير، ج ٣، ص ٣٩.
^٣ انظر: ابن قدامة، الشرح الكبير، ج ٣، ص ٣٩.

ويستدلون على ذلك بأدلة، منها:

١. ما سبق من الأحاديث أن النبي ﷺ كان يقبل وياشر وهو صائم. ووجه الدلالة: أنه لو كانت القبلة وال المباشرة مما يفسد الصيام لما فعله النبي ﷺ.^١

وُردَّ بما سبق من أن ذلك كان من خصائص النبي ﷺ.
وأجيب بما سبق أيضاً: أننا لا نسلم أن ذلك كان من خصائصه ﷺ، لما ثبت من أنه عليه الصلاة والسلام أفتى غير واحد من الصحابة بجواز ذلك له.

٢. حديث عمر رضي الله عنه السابق، أنه قال: "هششتُ فقبلتُ وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً: قبلتُ وأنا صائم. قال: لو مضمضتَ من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا يأس به. قال: فمه"^٢.

ووجه الدلالة: إن في هذا الحديث إشارة إلى فقه بديع، وهو أن المضمضة لا تنقض الصوم وهو أول الشرب ومفتاحه، كما أن القبلة من دواعي الجماع ومفتاحه، والشرب يفسد الصوم كما يفسده الجماع، ومعلوم أن أوائل الشرب لا تفسد الصيام، فكذلك أوائل الجماع.^٣

ورد بما سبق من عدم صحة هذا الحديث.

وأجيب بما سبق أيضاً من أنه حديث صحيح، صصحه غير واحد من أئمة الحديث.

٣. إن الذي ينافي الصوم ويعمل على فساده هو قضاء الشهوة صورة أو معنى، ولم يوجد ذلك في القبلة وال المباشرة المجردين عن النبي والمذى، فإفشاء ذلك إلى إفساد الصوم - على كل حال - مشكوك فيه، ولا يثبت فساد العبادة بالشك^٤.

^١ انظر: العراقي، طرح التثريب، ج ٤، ص ١٢٨.

^٢ سبق تخرجه.

^٣ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥٢؛ الزرقاني، شرح الموطأ، ج ٢، ص ٢٢١.

^٤ انظر: ابن قدامة، الشرح الكبير، ج ٣، ص ٧٥.

القول الثاني: إن الصوم يفسد بالقبلة أو المباشرة، ولو لم يخرج مني ولا مذمي. وهذا هو المشهور عن ابن مسعود ^{رضي الله عنه}، ويروى أيضاً عن ابن المسيب، ويحيى بن سعيد، عبد الله بن شبرمة ^{رضي الله عنه}.^١
ومن أدلة هذا القول ما يأتي:

١. قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا كَسَبَ الَّذِينَ كُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبْيَسُ لَكُلُّ الْحَيْطَنُ الْأَيْمَنُ مِنَ الْجَنِّ نَمَّأْتُهُمْ إِلَى أَيْلَلٍ﴾ (بقرة آية : ١٨٧).
- ووجه الدلالة: إن الله تعالى أباح بهذه الآية المباشرة والأكل والشرب في الليل من رمضان دون خماره، فدللت على أن مزاولة أي واحد منها مفسدة للصوم.^٢
- وأجيب بما سبق أن النبي ﷺ هو المبين عن الله مراده، وقد ثبت أنه كان يباشر وهو صائم، مما يدل على أن المراد بال المباشرة في الآية هو الجماع.
٢. ما سبق من حديث أبي يزيد الضبي عن ميمونة، رضي الله عنها، أن النبي ﷺ سئل عن رجل قبل امرأته وما صائمان؟ فقال: قد أفطرا جميعاً.^٣
وأجيب عنه من وجوهه:
الأول: إن إسناده ضعيف؛ لأنه من روایة أبي يزيد الضبي وهو مجهول^٤.

^١ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٢٤؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤، ص ٢٨٩.

^٢ انظر: ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج ٣، ص ٢٤٣، رقم: ١٩٩٨.

^٣ سبق تخریجه.

^٤ قال الترمذى: "سألت محمدأً - يعني البخاري - عنه، فقال: هذا حديث منكر، لا أحدث به، وأبو يزيد لا أعرف اسمه، وهو رجل مجهول". أبو طالب القاضى، علل الترمذى الكبير، تحقيق: صبحى السامرائى، وآخرون (بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٩ھ)، ج ١، ص ١١٧؛ انظر: ابن حزم، المحلى، ج ٦، ص ٢٠٩.

الثاني: على فرض صحة هذا الحديث، فإنه يُؤوَّل بأن النبي ﷺ قد أجاب عن صائمين بأعيانهما، على قلة ضبطهما لأنفسهما، فقال ذلك فيهما، أي أنه إذا كانت القبلة منها، فقد كان معها غيرها، مما يضرهما^١.

الثالث: على فرض صحته أيضاً فإنه يُؤوَّل بأنه قد علم من طريق الوحي حصول الإنزال به، فانعدم ركن الصوم، ولا يتصور أداء العبادة بدون ركناها^٢.

الرابع: على فرض صحته كذلك فإنه يكون منسوحاً بحديث أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه قال: "رخص النبي ﷺ في القبلة للصائم"^٣.

٣. ما سبق في البحث الأول من أثر ابن مسعود رضي الله عنه، سئل عن الرجل يقبل وهو صائم قال: "يقضى يوماً مكانه"^٤.

ونوقيش بما قاله الطحاوي: "إن ما روي عن ابن مسعود قد روی عنه خلافه، روی إسرائيل عن طارق، عن حكيم بن جابر، عن ابن مسعود، أنه كان يباشر امرأته وهو صائم"^٥.

ثم روی الطحاوي بسنده سؤال ابن مسعود لعائشة عن مباشرة الصائم، وقال: "سؤال عبد الله عائشة رضي الله عنها عن هذا دليل على أنه لم يكن عنده في ذلك شيء عن رسول الله ﷺ، حتى أخبرته به عائشة رضي الله عنها. فدل ذلك على أن ما روی عنه مما قد وافق ذلك كان متأخراً عما روی عنه مما خالف ذلك"^٦.

^١ انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ١٤٨.

^٢ أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط في شرح الكافي، تحقيق: محمد حسن محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١/٢٠٠١)، ج ٣، ص ١١٧.

^٣ ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج ٢، ص ٢٢٨، رقم: ١٩٦٦؛ انظر: ابن حزم، المثلث، ج ٦، ص ٢٠٩.
سبق تحريره.

^٤ الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٩٠، رقم: ٣٣٦٧.

^٥ الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ج ٢، ص ٩٢.

القول الثالث: إنه إذا قبل الصائم أو باشر، ولم ينزل منه المني ولا المذى، ولكن انتشر ذكره، فإن صومه يفسد بذلك، ويلزمه القضاء. وهذا هو قول مالك في رواية ابن القاسم عنه^١.
ودليل هذا القول:

إنه إذا صاحب القبلة أو المباشرة انتشار الذكر فإن ذلك يدل على حصول لذة شديدة يتيقن معها انفصال الماء عن موضعه، وحينئذ لا يتيقن أداء عبادة الصوم وسلامتها مما يفسدها^٢.

وردّ بأن اللذة غير مراعاة؛ لأن الإنسان لا يكاد يُستبعد منها، وأيضاً لو أن اللذة بلغت مبلغاً يُخاف منه انفصال الماء لما سلم من المذى، فإذا عرا من المذى علمنا أنها لذة يسيرة لا ينفصل معها الماء من مستقره^٣.

التعليق والترجح:

هذا هو ما حصل بين الفقهاء من الخلاف في الأثر المترتب على القبلة وال المباشرة المجردتين عن المني والمذى، ويرجع سببه أيضاً إلى اختلاف أفهمهم في الأحاديث والآثار الواردة في هذا الباب، أو تفاوتهم في جمعها، أو تباين موافقهم في درجاتها، ونحو ذلك. وليس معناه أن أحكام الشرع ينقض بعضها بعضاً.
ونرى رجحان القول الأول الذي يرى أن المباشرة والقبلة المجردتان عن المني والمذى لا تنقضان الصوم، وذلك لقوة أدلة، ولعدم سلاممة أدلة المخالفين عن المعارضات الوجيهة. والله أعلم.

^١ انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٢٤؛ الخطاب، موهب الجليل، ج ٣، ص ٣٤٤؛ محمد بن أحمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩/١٤٠٩)، ج ٤، ص ٢٢.

^٢ انظر: الباجي، المتنقى، ج ٢، ص ١٧٠، رقم: ٥٧٥.

^٣ انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٧٠، رقم: ٥٧٥.

المطلب الثاني: أثر القبلة أو المباشرة على الصيام إذا حصل معها إنزال المني
اختلف العلماء في فساد صوم من خرج منه المني بسبب القبلة أو المباشرة،
على قولين:

القول الأول: إن صومه قد فسد بذلك.^١

وهذا مذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة^٢، بل قد حكى الماوردي،
والبغوي، وابن قدامة الإمام على ذلك^٣، وتعقيبه ابن حجر فقال: "وفيه نظر، فقد
حكى ابن حزم أنه لا يفطر ولو أنزل، وقوى ذلك وذهب إليه".^٤

^١ وبختلاف القائلون بفساد صومه في وجوب الكفارة عليه مع القضاء على قولين:
الأول: أنه لا يجب عليه إلا القضاء فقط؛ لأنه إفطار بغير جماع، والأصل عدم وجوب الكفارة على
فساد الصوم بأي مفترض دون الجماع، حيث لا يوجد نص ولا إجماع في ذلك، ولا يصح قياسه على
الجماع؛ لأنه أبلغ، بدليل أن الوطء في الفرج يوجب الكفارة ولو لم يحصل معه إنزال. وهذا منع
الحنفية، والشافعية، وال الصحيح عند الحنابلة. انظر: السرخسي، المبسوط، ج٤، ص٣٠؛ البارقي، العناية
شرح الهدایة، ج٢، ص٣٢٩؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج٣، ص٩٤٥؛ النووي، المجموع، ج٢،
ص٣٥٥؛ ابن قدامة، المغني، ج٣، ص١٣٥؛ المرداوى، الإنفاق، ج٣، ص٢٤.

الثاني: إنه يجب عليه مع القضاء الكفارة؛ لأنه فطر بإزال عن قبلة أو مباشرة، فوجب أن تتعلق به الكفارة
كالوطء في الفرج، بجماع قضاء الشهوة في الكل. وهذا مذهب المالكية، ورواية مروحة عند الحنابلة. انظر: ابن
عبد البر، التمهيد، ج٥، ص١١٥؛ العلوى، حاشية العدوى، ج٣، ص٤٣٠؛ ابن قدامة، الكافي، ج١،
ص٣٥٥؛ المرداوى، الإنفاق، ج٣، ص٢٤. والراجح: هو القول الأول. والله أعلم.

^٢ انظر: زين الدين بن إبراهيم بن نحيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار المعرفة،
د.ت)، ج٢، ص٢٩٣؛ محمد بن يوسف المواق، الناج والإكليل لمختصر خليل (بيروت: دار
الكتب العلمية، ١٤١٢هـ)، ج٢، ص٤١٦؛ النووي، المجموع، ج٦، ص٣٧٢؛ ابن قدامة،
الكافى، ج١، ص٣٥٤.

^٣ انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج٣، ص٩٤٥؛ الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة،
تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش (دمشق: المكتب الإسلامي، ط١،
١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج٦، ص٢٧٨؛ ابن قدامة، المغني، ج٣، ص٣٦.

ويستدلون على فساد صومه بما يأتي:

١. حديث عمر السابق: "هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً: قبلت وأنا صائم. قال: لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به. قال: فمه" ^٢.

ووجه الدلالة: إنه ^{يُكَفِّرُ} شبه القبلة بالمضمضة، والمضمضة مقدمة الشرب، فإذا لم يكن معها نزول ماء إلى الحلق والجوف لم يطل صومه فلم يفتر بها، أما إذا كان معها ذلك فإن صومه يفسد ويفطر بها، وكذلك القبلة وهي مقدمة الجماع والإزار، فإذا لم يكن معها إزار فلا يفتر، وإذا كان معها إزار المني أفتر بها ^٣.

وردَّ بها قاله ابن مفلح: "وفي نظر، لأن غايتها أنها قد تكون وسيلة وذرعة إلى الجماع، وفيه احتمال لا يفتر، وقاله داود وضعف الخبر السابق وقال هو ريح" ^٤.

٢. حديث عائشة رضي الله عنها السابق: أن النبي ^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} كان يقبل ويباشر وهو صائم، وكان أملأكم لإربه ^٥.

ووجه الدلالة: إن في هذا الحديث إشارة إلى أنَّ مَنْ لا يملك نفسه من إزار المني، فإنه يضره بفساد صومه ^٦.

^١ ابن حجر، *فتح الباري*، ج ٤، ص ١٧٩.

^٢ سبق تخرجه.

^٣ انظر: ابن قدامة، *الكافي*، ج ١، ص ٣٥٤؛ شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، *شرح الزركشي على مختصر الخرقى*، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/٢٠٠٢)، ج ٢، ص ٤٢١.

^٤ ابن مفلح، *الميدع*، ج ٢، ص ٤٢٧.

^٥ سبق تخرجه.

^٦ انظر: الزركشي، *شرح الزركشي*، ج ٢، ص ٤٢١.

ورُدَّ بأن المراد بملك الإرب في الحديث هو ملك النفس عن الوقع في الجماع، وليس إزال المني^١. ويؤيد هذا الفهم حديث عائشة الآخر في الصحيحين^٢: "كانت إحدانا إذا كانت حائضاً فأراد رسول الله ﷺ أن يياشرها؛ أمرها أن تترن في فور حيضتها، ثم يياشرها. ثم قالت: وأيكم يملك إربه كما كان النبي ﷺ يملك إربه"، يعني يملك نفسه من أن يقع في الجماع^٣.

وأجيب بأنه لو كان المقصود به الجماع لما أباح لنا ﷺ القبلة والماشرة في نحر رمضان، فلا يمكن أن يمنع الجماع في الصيام، ويبعث مقدماته في نفس الوقت، والإلْكَت الأمة، فارتفاع بذلك معنى الجماع وبقي المعنى الآخر وهو الإزال^٤.

٣. حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "يقول الله عزوجل: الصوم لي وأنا أجزي به، يدع شهوةه وأكله وشربه من أجلي^٥".

ووجه الدلالة: إن الصائم مُنْعِن من الشهوة، ومعلوم أن أقصى الشهوة يكون عند الإزال، فوجب أن يكون الإزال موجباً لفساد الصوم^٦.

^١ انظر: محمد بن محمد البابري، العناية شرح الهدایة (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج٢، ص٢٨٧؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج١، ص٢١٨، رقم: ٢١٩.

^٢ انظر: البخاري، الجامع الصحيح، باب مباشرة الحاضر، ج١، ص١٥٥، رقم: ٢٩٦؛ القشيري، الجامع الصحيح، كتاب الحاضر، باب مباشرة الحاضر فوق الإزار، ج١، ص١١٦، رقم: ٧٠٦.

^٣ انظر: ابن حزم، المحلبي، ج٢، ص٤٤٤.

^٤ انظر: أرشيف ملتقى أهل الحديث (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٨م)، ١٤٧٤٥٠/١٠٧.

^٥ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: "هُوَ الرَّبُّ الْعَظِيمُ" (الفتح: ١٥)، ج٦، ص٢٧٢٣، رقم: ٧٠٥٤؛ القشيري، الجامع الصحيح، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ج٢، ص١٥٨، رقم: ٢٧٦٣.

^٦ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص١٧٩.

ونوقيش بأن الشهوة أمرها واسع، فمنها القبلة، ومنها الضم، ومنها المباشرة،
وغير ذلك، وإنما ورد أمر الشارع بتخصيص الجماع بالمنع أثناء الصوم، دون غيره
من أنواع الشهوة^١.

وأجيب بأن معنى الجماع - وهو قضاء الشهوة - بال المباشرة وإنزال المني
موجود، لقول النبي ﷺ: "وفي بعض أحدكم صدقة" قالوا: يا رسول الله، أيأتي
أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: "رأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه
وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"، والذي يوضع إنما هو المني^٢.
القول الثاني: إن الصوم لا يفسد بالقبلة أو المباشرة، حتى لو صاحبها
خروج المني. وهذا مذهب داود الظاهري، وأبن حزم^٣. واختاره الصناعي^٤. وبه
يقول الشيخ الألباني من المعاصرين^٥.

ومما يستدل به أصحاب هذا القول ما يأتي:

١. ما رواه عبد الرزاق بسنده عن مسروق، أنه قال: سألت عائشة: ما يحل
للرجل من أمراته صائمًا؟ قالت: كل شيء إلا الجماع^٦.

^١ انظر: أرشيف ملتقى أهل الحديث، ١٣٧٨٠/١.

^٢ انظر: الكاساني، بداع الصنائع، ج ٢، ٢٤٤؛ الزركشي، شرح الزركشي، ج ١، ص ٤٢١؛ محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان (الرياض: دار الوطن، ١٤١٣ھ)، ج ١٩، ص ١٣٨.

^٣ انظر: ابن حزم، المحتلي، ج ٤، ص ٣٤٧، وأبن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٧٩.

^٤ انظر: الصناعي، سبل السلام، ج ٢، ص ١٥٨.

^٥ انظر: محمد ناصر الدين الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة (عمان: المكتبة الإسلامية، ط ٣، ١٤٠٩ھ)، ج ١، ص ٤١٨.

^٦ الصناعي، المصنف، كتاب الصيام، باب مباشرة الصائم، ج ٤، ص ١٩٠، رقم: ٧٤٣٩، قال
الحافظ ابن حجر: رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح. ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٤٩.

ووجه الدلاله: إن عائشة رضي الله عنها أفت ببابا حة فعل الصائم مع امرأته كل شيء إلا الجماع، والظاهر أنها أخذت ذلك عن رسول الله ﷺ، ومعلوم أن فعل الرجل مع المرأة كل شيء قد يصاحب ذلك إزال المني - ولو بدون الجماع - فلو كان ذلك مستثنًاً ليبيته^١.

وردّ بأن المراد بكل شيء في هذا الأثر هو الذي لا يصاحبه إزال المني، كما فهم ذلك جميع العلماء في جميع الأزمان والأعصار قبل أن يأتي الظاهري ففهموا منه خلاف ذلك^٢.

٢. إنه لم يأت بكرامة القبلة وال المباشرة في حق الصائم نص ولا إجماع، فكيف إبطال الصوم بما^٣.

ونوّقش بأن المباشرة التي قلنا بأها تفسد الصوم هي التي يصاحبها إزال المني، وليس كل مباشرة، وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في حديث عائشة رضي الله عنها، حيث قالت: "وكان أملوككم لإربه"^٤.

٣. إنه لم يأت ب fasad الصوم بالقبلة وال المباشرة نص لا من الكتاب، ولا من السنة، ولا حتى من أقوال الصحابة^٥.

ويمكن الإجابة بأنه قد حصل الإجماع على فساد الصوم بال المباشرة المصحوبة بخروج المني كما حكى ذلك غير واحد، والإجماع حجة قائمة بذاته^٦.

^١ انظر: ابن حزم، المحتلي، ج٢، ص٢١١.

^٢ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص١٥١؛ أرشيف ملتقى أهل الحديث ١٤٧٤٥٠ / ١٠٧١.

^٣ انظر: ابن حزم، المحتلي، ج٤، ص٣٤٧.

^٤ ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص١٥١.

^٥ انظر: عويضة، الجامع لأحكام الصيام، ج١، ص٢٦١.

^٦ قد سبق أن ذكر الباحث أن من حكى هذا الإجماع: الماوردي، والبغوي، وابن قدامة.

٤. إن خروج المني بلا مبادرة لا ينقض الصوم، وكذا المبادرة بلا إنزال المني، فإذا كان انفراد كل واحد منها لا ينقض الصوم، فكذلك إذا اجتمعا^١.

ونوتش بأن الذي ينقض الصوم هو قضاء الشهوة: "يدع طعامه وشرابه وشهوته من أحلي"، وإنزال المني أقصى ما يطلب بالجماع من الالتزام، فوجب بالإنزال مع المبادرة فساد الصوم^٢.

التعليق والترجيح:

سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة -أيضاً- يرجع إلى اختلاف أفهامهم للنصوص الواردة في قبلة الصائم ومبادرته، وكذلك اختلاف أفهامهم لدائرة قضاء الشهوة الناقضة للصوم، ونحو ذلك. وليس سببه وجود التناقض في أحكام الشارع نفسه. كلاماً!

ونرى رحجان القول الأول، القائل بأن المبادرة المصحوبة بخروج المني تفسد الصوم، لقمة أدلة. وبكفي أن هذا القول هو الذي عليه جماهير العلماء من الأئمة الأربع وغيرهم، حتى هناك من حکى فيه الإجماع -كما مر معنا- ولم يخالف في ذلك إلا الظاهرية، وعدد قليل جداً من العلماء المتأخرين والمعاصرين. والله تعالى أعلم.

مع التنبيه على أن القول المخالف أيضاً له اعتباره، فلا يشَّعنُ أو يُلَامُ من يأخذ به بناء على ما يظهر له من الدليل والنظر، ما لم يكن ذلك منه اتباعاً لهوى النفس، وتبعاً لمستنقع الرُّخص^٣.

^١ ابن حزم، المحلى، ج ٤، ص ٣٤٧.

^٢ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥١.

^٣ انظر: محمد صالح المنجد، فتاوى الإسلام سؤال وجواب، قام بجمعها أبو يوسف القحطاني (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٨م)، ٥٥٥٧/١.

وأيضاً ينبغي أن يُعلم أن الذي تُباح له المباشرة - حتى عند الذين يبحونها مع الإنزال - هو الذي يملك نفسه من الواقع في الجماع، أما الذي لا يملك نفسه من ذلك فلا يبيحها له أحد^١.

المطلب الثالث: أثر القبلة أو المباشرة على الصيام إذا حصل معها خروج المذى

اختلاف الفقهاء فيما إذا قبل الصائم أو باشر فأمذى على قولين:

القول الأول: إن صومه لا يفسد بذلك. وهذا مذهب الحنفية والشافعية، وقول مرجوح عند الحنابلة^٢، واختاره ابن المنذر، وشيخ الإسلام ابن تيمية، والمرداوي، وغيرهم من فقهاء الحنابلة^٣.

ومن أدلةهم على هذا القول:

١. عملاً بالأصل؛ لأن الأصل عدم إبطال الصيام إلا بدليل، وليس هناك دليل يفيد ببطلان الصوم بخروج المذى من القبلة أو المباشرة^٤.
٢. إن خروج المذى لا يوجب الغسل، فأشبه البول^٥.
٣. إن قياس المذى على النبي لا يصح؛ لظهور الفرق بينهما في كثير من الأحكام^٦.

^١ انظر: الألباني، تمام المنة، ج ١، ص ٤٢٠.

^٢ انظر: أبو بكر بن علي بن محمد العبادي، الجوهرة النيرة على مختصر القدوسي (باكستان: مكتبة حفانيّة، د.ت.)، ج ٢، ص ٢٧؛ النووي، المجموع، ج ٢، ص ٣٢٣؛ المرداوي، الإنصاف، ج ٣، ص ٢١٤.

^٣ انظر: المرداوي، الإنصاف، ج ٣، ص ٢١٤؛ النووي، المجموع، ج ٢، ص ٣٢٣.

^٤ انظر: ابن مفلح، الفروع، ج ٢، ص ٥٠.

^٥ انظر: النووي، المجموع، ج ٢، ص ٣٥٠؛ ابن قدامة، الشرح الكبير، ج ٣، ص ٣٩.

^٦ انظر: ابن مفلح، المبدع، ج ٢، ص ٢٤؛ ص ٥٠.

القول الثاني: إن صومه يفسد بذلك^١. وهذا مذهب المالكية، وال الصحيح من مذهب الحنابلة، ويه قال إسحاق^٢.

ويستدلون بما يأتي:

أ. قياس المذى على المني بأنه خارج تخلّته الشهوة خرج بالمبشرة فأفسد الصوم كخروج المني بما^٣.

ورد^٤ بأن قياس المذى على المني قياس مع الفارق، فلا تصح التسوية بينهما في الأحكام^٥.

ب. أن الصوم قد ثبت في ذمته، فإذا باشر وصاحب ذلك خروج المذى لم يتيقن أداء الصوم على وجهه، ولا براءة ذمته فلزمته القضاء^٦.

ورد^٧ بأنه متيقن من أداء الصوم، شاك في حدوث الفطر، واليقين لا يزول بالشك^٨.

بالشك^٩.

الترجيح:

بعد هذا العرض الموجز لقولي الفقهاء في هذه المسألة؛ فإن الذي يتراجع عندنا هو القول الأول، القائل بعدم فساد صوم من قبل أو باشر حتى أمنى،

^١ والقائلون بفساد صومه يوجبون عليه القضاء فقط، دون الكفاره. انظر: الباقي، المتنقى، ج ٢، ص ٤٨؛ ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٣٦٦؛ ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٥١.

^٢ انظر: ابن عبد البر، المهيد، ج ٥، ص ١١٥؛ الخطاب، مواهب العليل، ج ٣، ص ٣٤٣؛ ابن قدامة، الشرح الكبير، ج ٣، ص ٣٩؛ منصور بن يونس البهوي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق: سعيد محمد اللحام (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢ هـ) ج ١، ص ١٦١.

^٣ انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٣٦١؛ ابن مفلح، المبدع، ج ٣، ص ٢٤.

^٤ انظر: الباقي، المتنقى، ج ٢، ص ٤٨.

^٥ الباقي، المتنقى، ج ٢، ص ٤٨.

^٦ المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٨.

وذلك لقوة ما استدل به أصحابه، ولضعف استدلال أصحاب القول الثاني،
 وعدم سلامتها من الردود القوية الوجيهة. والله أعلم.
 وبهذا يأتي هذا الفصل إلى خاتمه. وفيما يأتي خلاصة نستعرض فيها ما
 يضمنه من النتائج. وبالله التوفيق.

الخلاصة

- يمكن استعراض ما تضمنه هذا الفصل من النتائج في الآتي:
١. إن هناك أحاديث وآثاراً متعددة في قبة الصائم ومبادرته، بعضها يدل بظاهره على المنع مطلقاً، وبعضها يدل على الإباحة مطلقاً، بينما يدل بعضها الآخر على الإباحة للشيخ والمنع على الشاب، مما أدى إلى اختلاف الفقهاء في حكم القبلة والمبادرة في حق الصائم.
 ٢. إن الفقهاء يختلفون في حكم قبة الصائم ومبادرته على ثانية أقوال، وإن الراجح منها هو القول بجواز ذلك لمن يملك نفسه من الوقع فيما يفسد صومه، ومنعه على من لا يملك نفسه.
 ٣. إن الفقهاء يختلفون في أثر القبلة والمبادرة على الصيام إذا لم يصاحب ذلك المني أو المذى على ثلاثة أقوال، وإن الراجح منها هو القول بعدم فساد الصوم بذلك مطلقاً.
 ٤. إن الفقهاء قد اختلفوا في أثر القبلة والمبادرة على الصيام إذا حصل معها إزال المني على قولين؛ ولعل أرجحهما هو القول بفساد الصوم بذلك.
 ٥. إن الفقهاء القائلين بفساد الصوم بالمبادرة حتى الإنزال يختلفون في وجوب الكفارة مع القضاء على قولين، وإن الراجح هو القول بوجوب القضاء دون الكفارة.

٦. إن الفقهاء يختلفون في أثر القُبْلَة أو المباشرة على الصيام إذا حصل معها خروج المذى على قولين، وإن الراجح منهما هو القول بعدم فساد الصوم بذلك.
٧. إن القائلين بفساد الصوم بخروج المذى بسبب القبلة أو المباشرة يوجبون فيه القضاء دون الكفارة.
٨. إن من أهم الأسباب التي أدت إلى اختلاف الفقهاء في هذه الأحكام هو اختلاف أفهمهم للأحاديث والآثار الواردة في هذا الباب، واختلافهم في توجيهها، مع اختلاف مواقفهم في درجاتِها من حيث الثبوت وعدمه، إضافةً إلى تفاوتهم في جمع تلك الأحاديث والآثار؛ أما الشارع نفسه فلا يوجد أي تناقض في أحكامه.
- هذا ما أردنا طرحة في هذا الفصل. فما كان منه من صواب فبِمَنْ من الله تعالى وفضله، ونستغفر الله من كل زلة وهفوة، إنه هو الغفور الرحيم.
- والحمد لله رب العالمين. وصَلَّى اللهُ وسَلَّمَ وبارَكَ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدَ، وعلَى آلِهِ وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، المصنف، تحقيق: محمد عوامة (المهد: الدار السلفية، د.ت.).

ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميمة، وياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

ابن تميمة، أحمد بن عبد الحليم، رفع الملام عن الأئمة الأعلام (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٣هـ).

ابن حبان، محمد البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).

ابن حزم، محمد بن علي، المحتلي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م).

ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م).

ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد، مسنن ابن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م).

- ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (الدمام: دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢٢ـھ).
 ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتضى (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٣ـھ/١٩٨٢م).
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (بيروت: مؤسسة القرطبة، د.ت.).
- ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، تنازع التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، وعبد العزيز بن ناصر الخباني (الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٤٢٨ـھ/٢٠٠٧م).
- ابن عثيمين، محمد بن صالح، الخلاف بين العلماء (الرياض: دار الوطن، ١٤٢٣ـھ).
- ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان (الرياض: دار الوطن، ١٤١٣ـھ).
- ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (القاهرة: مؤسسة القرطبة، ط٥، ١٤١٣ـھ).
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، الشرح الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي، وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٤ـھ/١٩٩٤م).
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه العناية، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٧ـھ/١٩٩٧م).
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٨ـھ/١٩٨٧م).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٥ـھ).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ت.).

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، المبدع في شرح المقنع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨ـ١٩٩٧م).

ابن مفلح، محمد بن مفرج، الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤ـ٢٠٠٣م).

ابن نجيم، إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار المعرفة، د.ت.).

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، ٢٦، ١٣٩٧هـ).

أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٧ـ١٩٩٧م).

أبو عبيد، القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٣٩٦ـ٢٠٠٨م).

أرشيف ملتقى أهل الحديث (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٨ـ٢٠٠٩م).

الأصبهي، مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن، تحقيق: تقى الدين الندوى (دمشق: دار القلم، ١٤١٣ـ١٩٩١م).

الأصبهي، مالك بن أنس، المدونة الكبرى، تحقيق: زكريا عميزات (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).

الألباني، محمد ناصر الدين، تمام المنة في التعليق على فقه السنة (عمان: المكتبة الإسلامية، ط٣، ١٤٠٩ـ١٣٩٦هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢ـ١٩٩٢هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٧ـ١٩٩٧م).

الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود (الكويت: مؤسسة غراس، ط١، ١٤٢٣ـ٢٠٠٢م).

البابري، أكمل الدين، محمد بن محمد، العناية شرح الهدایة (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

الباجي، سليمان بن خلف، المتنقى شرح الموطأ (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٩هـ/١٩٩٩م).

البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م).

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المختصر الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (البيامة: دار بن كثیر، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش (المدينة المنورة: دار طيبة، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربيع شرح زاد المستقنع في اختصار المقعن، تحقيق: سعيد محمد اللحام (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ).

البهوتي، منصور بن يونس، كشف النقانع عن متن الإقانع، تحقيق: هلال مصيلحي (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ).

البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (مكة المكرمة: مكتبة دار البارز، د. ت.).

الخطاب، شمس الدين محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر الخليل، تحقيق: ر Kirby عميرات (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م).

الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم عباني المدیني (بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).

الدسولي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد علیش (بيروت: دار الفكر، د. ت.).

الرجيباني، مصطفى سعيد، مطالب أولي النهى في شرح غاية المتنهي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦١م).

الرحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدله (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط٤، م٢٠٠٤).

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح موطأ الإمام مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، هـ١٤١١).

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، هـ١٤٢٣ / م٢٠٠٢).

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيان الحقائق شرح كنز الدقيق (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي هـ١٣١٣).

السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط في شرح الكافي، تحقيق: محمد حسن محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، هـ١٤٢١ / م٢٠٠١).

الشافعى، محمد بن إدريس، الأم (بيروت: دار المعرفة، هـ١٣٩٣).

الشافعى، محمد بن إدريس، مسند الشافعى (بيروت: دار الكتب العلمية، هـ١٤٠٠).

الشروانى، عبد الحميد، حواشى الشروانى على تحفة المحتاج بشرح المنهاج (بيروت: دار الفكر، د. ت.).

الشمرى، جاسم كاظم عبادى، حكم القبلة للصائم (موقع مكتبة المسجد النبوى الشريف، م٢٠١١).

الشوكانى، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (القاهرة: إدارة الطبعات المنيرية، د. ت.).

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، هـ١٤٠٣).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، هـ١٤١٥ / م١٩٩٥).

الطبرانى، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد الحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، هـ١٤١٥).

الطرarianي، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حدي بن عبد الجيد السلفي (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ٤٠٤ هـ ١٩٨٣ م).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجاشي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٩٩٣ هـ).

البعادي، أبو بكر بن علي بن محمد الحداد، الجوهرة النيرة على مختصر القدوسي (باكستان: مكتبة حفانية، د.ت.).

العدوi، علي بن أحمد، حاشية العدوi على شرح كفاية الطالب الرياني (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢ هـ).

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، طرح الترتب في شرح التقريب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.

العظيم آبادي، محمد شمس المق، عون المعبود شرح سن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٦، ١٤١٥ هـ).

عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩ هـ ١٤٠٩).

عويسة، محمود بن عبد اللطيف، الجامع لأحكام الصيام (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٨ م).

العنيي، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٣ م).

القاضي، أبو طالب، علل الترمذى الكبير، تحقيق: صبحي السامرائي، وآخرون (بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ٤٠٩ هـ).

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣ هـ ١٤٢٣).

التشيري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.).

- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بداع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد خير طعمة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م).
- الماوردي، علي بن الحسن، الحاوي الكبير (بيروت: دار الفكر، د. ت.).
- المباركفوري، عبد الله بن محمد عبد السلام، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصايح (بنارس الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية، ط٣، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م).
- المداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٩ هـ).
- المنجد، محمد صالح، فتاوى الإسلام سؤال وجواب، قام بجمعها: أبو يوسف القحطاني (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٨ م).
- المواق، محمد بن يوسف، الناج والإكليل لمختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢ هـ).
- الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٤٠٤ هـ - ١٤٢٧ هـ).
- الميداني، عبد الغني الغنيمي، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمود أمين التواوي (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.).
- النwoي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، تحقيق: عادل أحمد، وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م).
- النwoي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ٣٩٢ هـ).
- المهشمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الروائد ومنبع الفوائد (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢ هـ).

٥٥٥٥٥

هذا الكتاب

يتضمن ثلاثة أقسام من المسائل المختلفة. يتناول القسم الأول قضايا التعامل مع غير المسلمين في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، وكشف الشبهات حول تمييز المسلمين على أهل الذمة في المجتمع الإسلامي، وكذلك الرد على بعض الشبهات حول آيات وأحاديث في كيفية التعامل مع غير المسلمين؛ أما القسم الثاني فيتضمن مقارنة حال المرأة الجاوية بين العرف والشريعة الإسلامية، وكذلك توضيح بعض قضايا الدينية والاجتماعية لدى المرأة الجاوية، وإبراز تماذج العادات والتقاليد الجاوية مع تقسيمها من المنظور الإسلامي. أما القسم الثالث فيتناول مفهوم مقاصد الشريعة وحجيتها، وكيفية استنباطها، وكذلك تأثر الاختلاف في بعض الأحاديث والآثار على فقهاء الأمصار.

المحرر في سطور

الأستاذ الدكتور عارف علي عارف القره داعي يعمل حالياً أستاذاً بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

حصل على البكالوريوس في جامعة بغداد، كلية الشريعة. والماجستير في جامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون. والدكتوراه في جامعة بغداد، كلية الدراسات الإسلامية. وحصل على الأستاذية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.



شارك في أكثر من (٤٦) مؤتمراً عالمياً وإقليماً ومحلياً.

● ألف (١٠) كتب.

● حرر (٩) كتب.

● أشرف على (٨٧) رسالة ماجستير ودكتوراه وما بعد الدكتوراه.

● حكم (٧١) رسالة ماجستير ودكتوراه.

● حكم (٧٥) بحثاً في مجالات علمية محكمة.

ISBN 978-967-0618-35-7



9 789670 618357