



مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

«ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»
«متفقٌ عليه»

العدد مئة والثالث عشر

السنة الثلاثون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صدر العدد الأول
من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة
في شهر رمضان المبارك عام ألفٍ وأربعمائة
وتسعة للهجرة النبوية

موقع المجلة على الانترنت:

www.alfiqhia.com

البريد الالكتروني:

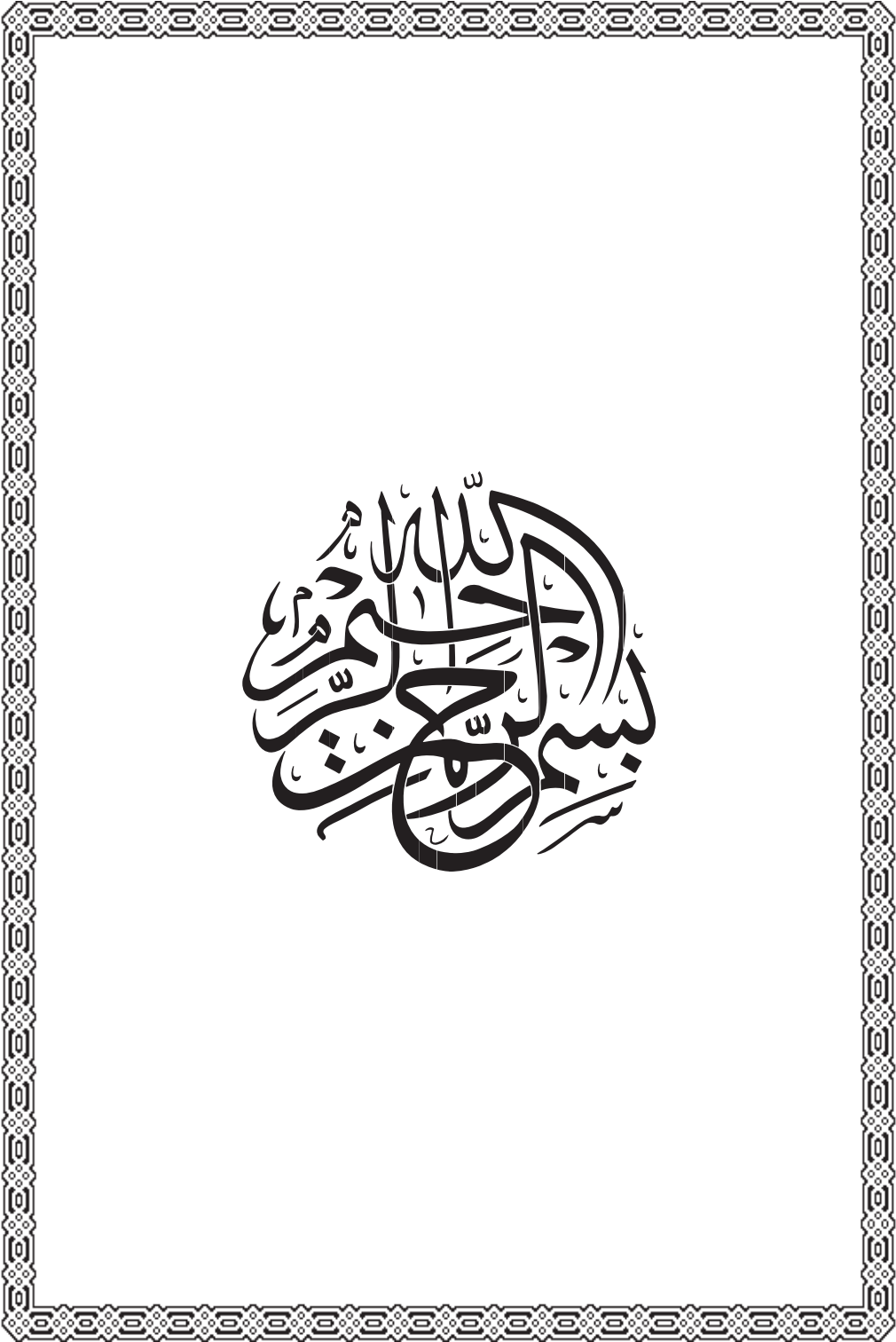
fiqhia@gmail.com

البريد الالكتروني

لصاحب المجلة ورئيس تحريرها:

anafisa1@gmail.com





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ①
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ②
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤ أَهْدِنَا
الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
وَلَا الضَّالِّينَ ⑦



مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية فصلية مُحكّمة متخصصة في الفقه الإسلامي
العدد مئة والثالث عشر
السنة الثلاثون

صاحبها ورئيس تحريرها الدكتور / عبد الرحمن بن حسن النفيسة

* العنوان:

المملكة العربية السعودية - الرياض
حي العقيق - شارع التحلية
* هاتف: ٤٨٥٣٧٠٢
* فاكس: ٤٨٥٣٦٩٤

* عنوان المراسلات:

ص. ب ١٩١٨ - الرياض ١١٤٤١

* أمين المجلة

الدكتور / شرف الدين بن
عبدالرحمن النفيسة

* وكيل التوزيع: الشركة الوطنية

الموحدة للتوزيع
الرياض: ٤٨٧١٤١٤
فاكس: ٤٨٧١٤٠٦

* طبعت في مطابع ع. النفيسة

* الاشتراكات: تخاطب بشأنها الإدارة

* قيمة الاشتراك السنوي، للدوائر الحكومية
والمؤسسات والشركات ٢٠٠ ريال
* الأفراد ١٠٠ ريال

* سعر النسخة:

السعودية: ١٥ ريالاً	السودان: ٢٠٠ جنيهاً
موريتانيا: ١٢٠٠ أوقية	الجزائر: ٢٨٤ دينار
سلطنة عمان: ٩٠٠ بيزه	اليمن: ٥٩٧ ريالاً
الكويت: دينار ونصف	مصر: ٢٢ جنيهاً
الإمارات: ١٥ درهماً	سوريا: ١٨٨ ليرة
البحرين: ٩٠٠ فلس	قطر: ١٥ ريالاً
ليبيا: ١٠٠٠ درهم	تونس: ٦ دنانير
المغرب: ٣٣ درهماً	الأردن: دينار

* الاشتراك السنوي:

أمريكا - كندا - أوروبا: ٣٠ دولاراً

* رقم الإيداع: ١٤/٠١٨٨.

ردم: ٠٧٩٢-١٣١٩: NSSI

الهيئة العلمية الاستشارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

- الأستاذ الدكتور / أحمد محمد نور سيف المهيري - المملكة العربية السعودية
- الأستاذ الدكتور / حمزة بن حسين الفعر الشريف - المملكة العربية السعودية
- الأستاذ الدكتور / سعود بن عبدالله الفنيسان - المملكة العربية السعودية
- الأستاذ الشيخ / عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيه - الجمهورية الموريتانية الإسلامية
- الأستاذ الدكتور / عبدالله مبروك النجار - جمهورية مصر العربية
- الأستاذ الدكتور / عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان - المملكة العربية السعودية
- الأستاذ الدكتور / العربي بن أحمد بلحاج - الجمهورية الجزائرية
- الأستاذ الدكتور / علاء الدين خروفه - الولايات المتحدة الأمريكية
- الأستاذ الدكتور / محمد بن يعقوب التركستاني - المملكة العربية السعودية
- الأستاذ الدكتور / نور الدين بن مختار الخادمي - الجمهورية التونسية
- الأستاذ الدكتور / يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين - المملكة العربية السعودية

هيئة التحرير

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

الأستاذ الدكتور / سعد بن تركي الخثلان - أستاذ الفقه في كلية الشريعة بجامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور / عبدالرحمن بن أحمد الجرعى - أستاذ الفقه في كلية الشريعة

والدراسات الإسلامية في جامعة الملك خالد

الأستاذ الدكتور / عبدالعزيز بن سعود الضويحي - رئيس قسم الدراسات الإسلامية

في جامعة الملك سعود

الدكتور / عبدالله بن أحمد سالم المحمادي - الأستاذ المشارك في المعهد العالي للقضاء

في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور / محمد جبر الألفى - الأستاذ في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور / هشام بن عبدالملك آل الشيخ - الأستاذ في المعهد العالي للقضاء في

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

قواعد النشر وشروطه

تود هيئة «مجلة البحوث الفقهية المعاصرة» أن تبدي للإخوة الباحثين أن قواعد النشر في المجلة تقضي بما يلي:

١. أن يكون البحث المراد نشره مبنياً على الفقه الإسلامي.
٢. أن ينصب البحث على القضايا، والمسائل، والمشكلات والنوازل المعاصرة، والبحث عن الحلول العلمية والعملية لها في الفقه الإسلامي، ومفاهيمه المعتمدة عند أهل السنة والجماعة.
٣. أن يتصف البحث بالموضوعية، والأصالة، والشمول، وسلامة اللغة، واتباع المنهج العلمي في البحث من حيث الاعتماد على المراجع الأصلية والإسناد والتوثيق وتخريج الأحاديث مع إيضاح درجتها.
٤. أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أي أداة نشر أخرى. ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وخلافها.
٥. بيان سور وأرقام الآيات الكريمة كما هي في البرنامج المعروف.
٦. بيان المراجع العلمية الأصلية في هوامش الصفحات مع ترجمة موجزة عن العَلَمِ أو الأعلام الذين وردت الإشارة إليهم في البحث.
٧. بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
٨. أن يُرفق بالبحث إفادة تتضمن عدم نشره من قبل.
٩. أن يختم البحث بخلاصة تبين النتيجة والرأي، أو الآراء التي تضمنها.
١٠. أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له .
١١. ألا تقل صفحات البحث عن خمسين صفحة من صفحات المجلة.
١٢. يكتب اسم الباحث ثلاثياً مع وظيفته العلمية إن وجدت.

١٣. يحق لهيئة التحرير مراجعة البحث مراجعة أولية وتقرير مدى أهليته للتحكيم.

١٤. يتم تحكيم البحوث بشكل سري من قبل فقهاء وعلماء متخصصين وأساتذة جامعات من ذوي الرتب العلمية العالية، وذلك وفقاً لقواعد التحكيم، وإجراءاته. ومن هذه القواعد ما يلي:

أ- يتم إرسال البحث بعد وروده مباشرة إلى التحكيم.

ب- يتم إبلاغ الباحث بنتيجة التحكيم خلال عشرة أيام على الأكثر.

ج- إذا كان البحث يحتاج إلى تعديل أرسل للباحث للقيام به فإذا تأخر عن إجراء التعديل المطلوب لمدة تزيد على ستين يوماً فيعد البحث مسحوباً.

د- عدم معرفة الباحثين لأسماء المحكّمين وعدم معرفة المحكّمين لأسماء الباحثين سواء وافقوا على نشر بحوثهم أو أبدوا بعض الملاحظات عليها أو رأوا عدم نشرها.

هـ- لا تتجاوز مدة التحكيم ثلاثين يوماً من تاريخ إرساله إلى المحكّمين.

١٥. يحق للباحث إعادة نشر بحثه في كتاب أو خلافه وذلك بعد نشره في المجلة على أن يشير إلى سبق نشره فيها.

١٦. لا يجوز للباحث أن يسحب بحثه بعد إرساله للمجلة مالم يكن هناك أسباب تقتنع بها المجلة.

١٧. يحق للمجلة إعادة نشر البحوث التي سبق نشرها.

١٨. يحق للباحث الحصول على أربع نسخ من بحثه.

١٩. البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها.

* ترتيب البحوث في المجلة يخضع للاعتبارات الفنية فقط.

* "الآراء المنشورة في المجلة تعبّ عن وجهة نظر أصحابها".

محتويات العدد

- ١١ * رسالة من قارئ.....
- ١٢ * الافتراض الفقهي عند الإمام أبي حنيفة دراسة فقهية مقارنة.....
الأستاذ الدكتور عبد الله مبروك النجار
- ١٠٧ * نزاهة الوظيفة العامة وأثرها في الوقاية من الفساد.....
د/ إبراهيم نجار علي عبد الحافظ
- ١٨١ * الأحكام المتعلقة بالزوجين في فقه الطهارة (الجزء الثاني).....
د. عزيزة بنت مطلق الشهري
- ٢٧٧ * موقف العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من
الأسرة والمرأة.....
أ.د. حسن عبد الغني أبوغدة
- ٣٢٧ * حكم السلم الحال دراسةً فقهيةً مقارنةً.....
صطفى حسين الدباغ
- ٤٠١ * رؤية المجددين والمصلحين المسلمين.....
علي عياش
- ٤٥٥ * معالم المنهج الأصولي عند فقهاء المالكية المغاربة.....
الدكتور عبد العزيز وصفي - سميرة سملال
- ٥١١ * إشكالية الفهم والتطبيق لأحاديث حمل السلاح لدى الجماعات الإرهابية.....
الدكتور محمد سيد أحمد شحاته
- * فتاوى الفقهاء:
- ٥٦٨ * المعاملة (المزارعة).....
الإجماع على أن لا حق للأُم في الولد إذا تزوجت، والاختلاف في ترتيب الأولي
- ٥٧٢ * في الحضانة.....
- ٥٧٤ * حكم اختلاف المتبايعين.....
- ٥٧٥ * ليس على مودع ضمان إذا لم يتعد.....
- * مسائل في الفقه: الدكتور / عبد الرحمن بن حسن النفيسة
- ٥٧٨ * المسلمون على شروطهم ما لم تكن هذه الشروط محرمة.....
- ٥٨٢ * التبایع في الأسواق بعد النداء للصلاة.....
- ٥٨٥ * حكم المادة الطبية التي تمنع وصول الماء إلى القدم في حال الوضوء للصلاة.....
- * حكم ما إذا كان هناك نظام يقضي باستمرار المستأجرين في إيجاراتهم، وطلب
أحدهم مبلغاً من المال، لإخلاء المأجور، مع أنه يملك سكناً.....
- ٥٨٨ * الإسلام يهدم ما كان قبله.....
- ٥٨٩ * وثائق في الفقه:
- ٥٩٤ * الإذن في العمليات الطبية المستعجلة.....
- ٥٩٦ * العنف في نطاق الأسرة.....
- ٦٠٠ * مرض السكري والصوم.....
- ٦٠٥ * البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي.....
- ٦٠٧ * الضوابط الشرعية للبحوث الطبية البيولوجية على الإنسان.....

رسالة من قارئ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه ورسوله الأمين محمد وعلى آله وصحابه، ومن اتبعهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد ظلت التربية ولا تزال بكل مسمياتها وصفاتها مجالاً لاهتمام الإنسان في ماضي الزمان وحاضره، بل هي في هذا الحاضر أشد وادعى للاهتمام بفعل ما جد فيه من وسائل التقنية وتأثيراتها، وما جد فيه أيضاً من الاتصال المباشر بين الإنسان، والمراد بالتربية هنا تنشئة الصبي في طفولته تنشئة صحيحة وهي في لغتنا حسن القيام عليه من وليه حتى يفارق الطفولة (١).

وقد اهتم ديننا الحنيف بالتربية بحسبها القاعدة التي ينبني عليها منهج الإنسان، فيتكون منها سلوكه في نفسه وفي علاقته مع غيره، فكلما سلمت هذه القاعدة استمرت سلامة هذا المنهج، والعكس بالعكس.

والأمر بالتربية جاء في آيات من كتاب الله، تخاطب الإنسان وتضع عليه المسؤولية فيما مناطه نفسه، ومن يكون تحت ولايته، منها: قول الله عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ (النساء: ١)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، وهذا النداء في صفته العامة والخاصة (الناس والمؤمنون) أمر رباني للإنسان، لكي يتقي الله، والتقوى هنا جماع الفضائل والأخلاق وهي في أساسها نظام عام، يحكم سلوك الإنسان، فيعلمه في طفولته الصدق، ويحرم عليه الكذب، ويعلمه الأخلاق ويحرم عليه العيب، ويعلمه المحبة، ويكره له العدوان، ويعلمه كيف يكون العدل، وكيف يكون الظلم، وكيف يكون العلم. وما يؤول الجهل بالإنسان وهكذا

حتى ينشأ على هذا النظام في طفولته، ثم يتدرج به في كبره، فيصبح جزءاً من كينونته .

وكما جاء الاهتمام بالتربية في كتاب الله، جاء في سنة نبيه ورسوله محمد ﷺ، منها: قوله عليه الصلاة والسلام: (كل مولود يولد على الفطرة... الحديث) (٢). فالمولود - أي مولود - قد فطره الله على التقوى بكل معانيها، فهو يولد وهو يؤمن بأن الله هو الذي خلقه وقدره وصوره وأنه المستحق وحده للعبادة، وهو بحكم فطرته التي فطره الله عليها، مؤمن بكل الفضائل والقيم الخلقية. ولكن هذه الفطرة تتأثر بالبيئة التي ينشأ ويعيش فيها، وهي هنا أبواه والجماعة التي تحيط به ، فلا ينحرف عن هذه الفطرة إلا بسبب هذه البيئة، فلن يكذب في كبره، وقد تعلم الصدق في صغره، ولن يعتدي في كبره، وهو قد تعلم المحبة في صغره، وهكذا في كل أمر مشابه. إنه ما من شك بأن ما يواجه اليوم عدة مجتمعات من انحراف في بعض أجيالها سواء في أفكارهم أو مختلف سلوكهم، يرجع إلى سوء تربيتهم في صغرهم، وفقد المسؤولية عنهم وهو ما أدركته مجتمعات أخرى، فحفظت أجيالها من هذا الانحراف، بل يمكن القول إن تقدم هذه المجتمعات في صناعتها وأحوالها يرجع في الأساس إلى حفظ أجيالها في صغرهم .

وينشأ ناشئ الفيتان منا
على ما كان عوده أبواه

١- لسان العرب لابن منظور مادة (ربي).

٢- أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصل عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام برقم (١٣٥٨).

الافتراض الفقهي عند الإمام أبي حنيفة دراسة فقهية مقارنة

الأستاذ الدكتور عبد الله مبروك النجار

أستاذ بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر

عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف

عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة

عضو اللجنة العليا للإصلاح التشريعي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله الرحمة المهداة والنعمة المسداة، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه، ومن سار على منوال شريعته، واتبع منهاج دينه إلى يوم الدين... وبعد فقد هياً الله - تعالى - للإمام أبي حنيفة من أسباب التفوق والنبوغ ما لم يتح لإمام سواه من غير الأنبياء، ومن يقرأ ملامح النجابة في شخصيته يكاد يدرك بسهولة أن لتلك النجابة أسباباً يمكن ردها إلى أمور أربعة:

أولها: قوة الإيمان بالله والثقة فيه والخشية منه، وجريان عمله وفقاً لهذا الإيمان القوى، وقد أكسبه هذا الإيمان قوة في شخصيته، جعلته أقوى من كافة المحن، وأشد من جميع الابتلاءات، كما زاده وجهة اجتماعية، أعلنت نسب الإيمان عنده عن نسب الدم والقرباة.

ثانيها: حدة الذكاء وقوة الإدراك وسرعة البديهة، ولهذا فإنه ما دخل في مناظرة مع خصم أو مجادلة مع ند إلا فاز عليه، وأرغمه على الإقرار بمكانته قبل أن يلتفت لما حاصره من أسبابها، وقبل أن يأخذ وقتاً يضيع فيما لا طائل من ورائها، أو الاستغراق في لجاج محاوراتها.

ثالثها: الخبرة الاجتماعية التي جعلت تنزيهه لأدلة الشرع على واقع الحياة موافقاً لمستجداتها وملائماً لفقهِ النوازل فيها، فأقام بتلك الخبرة العملية صلحاً بين أحكام الشرع وواقع، الناس وجعل الإيمان بأهمية تلك الأحكام سلوكاً اجتماعياً يرد في الحياة بتلقائية وسلاسة، حتى ترسخت، وأصبحت أمراً لا غني عنه، يفعلونه بحبة واقتناع، وليس بضغظ أو اصطناع، وليس لأنه أمراً مفروضاً بالقوة عليهم، بل لازماً بالاختيار وميل نفوسهم.

رابعها: استشراف المستقبل والتطلع له، وتهيئة الحكم بما يجعله صالحاً

لاستغراق الوقائع، التي سوف تستجد في حياة الناس بعد عشرات السنين، أو مئات السنين، بل أثبت الواقع المعاصر أن فقه أبي حنيفة قد وصل في صدق توقعه حدًا تجاوز حاضر الإمام التي قيلت فيها لواقع زمانه إلى ما جاء بعده حتى شمل واقع زماننا، الذي حفل بتلك الطفرات الهائلة من معطيات العلم، ومنجزات البحث المادي المعاصر، الذي جعل مخترعات العصر شيئاً لم يكن يخطر على بال أحد، وفي ذلك الاستشراف الذي امتد في المستقبل لقرابة اثني عشر قرناً بعد حياة أبي حنيفة ما يدل على أن هذا العالم الجليل والإمام الكبير كان يرى بنور الله - عز وجل - وأن ما حباه الله به من قوة الإدراك وحدة الذكاء، كان نوراً ملاً عصره حتى صغر عليه زمانه وضاق عليه وقته، فامتد لمئات السنين بعد حياته، وسوف يظل عطاء علمه فياضاً وقائماً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لأن ما كان لله دام واتصل، والمعهود عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - أنه لم يكن يبتغى بعلمه متاع الدنيا أو جاهها، فقد أغناه الله بقوة إيمانه، وكثرة علمه وعلو إمامته عنهما، فهو لم يكن بحاجة إلى المال بعد أن أغناه الله عنه بما رزقه من تجارة القز، كما أنه لم يكن بحاجة إلى سطوة السلطان بعد أن عزف عن تولى منصب القضاء، حين جاء المنصب يسعى إليه طالباً أن يكون على رأسه حتى يثبت أركانه، وأركان النظام الذي يحتويه، وليشمخ المنصب به، ولكن أبا حنيفة قد رفضه، ليس استكباراً عن أمر يمكن أن يقيم به عدل الله، ويحقق مصالح المسلمين العامة، ولكن لأنه وجد أن في اشتغاله بالعلم كفاية عن كل ما سواه، وأن تفرغه له يمثل طاعة لا تدانيها طاعة، وعبادة لا تدانيها عبادة، وشرفاً لا يطاوله شرف، ولا يعدله مال الدنيا كله وسلطانها بأكملها، ولهذا فإن عامل مروان بن محمد على العراق، يزيد بن عمر بن هبيرة، عندما طلبه للقضاء أو القيام على خزانته رفض بإباء حتى جالده على ذلك بما لا يفعل مع من هم أقل شأنًا من الإمام أبي حنيفة، وتوعده - تلويحاً - له بأعتى أنواع العذاب، بل - وكما قيل - إنه قد أوقع عليه شيئاً منها، فلم

تلن له قناة، ولم يخرج ذلك عن حالة الشغف بالعلم والمتعة في رحابه العامرة، وأعطى العلم حياته فأعطاه الله منه ما يكافئ تلك الحياة الغالية، ويفيض منها إلى تلامذته وطلاب علمه إلى ما شاء الله.

وفي إطار تلك الأمور الأربعة تكونت الشخصية العلمية للإمام أبي حنيفة النعمان، وظهرت آثارها واضحة في ملامح سيرته، فلم يقف كثيراً عند نسبه العائلي، ولم يشغله كثيراً، أنه الإمام أبو حنيفة بن ثابت بن زوطى الفارسي بن يحيى بن أسد، ولم يأبه كثيراً بأصول نسبه وما إذا كان فارسياً كما هو المشهور الذي يجمع عليه الثقات، أو أنه بابلي كما جاء في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي وغيره، أو أنه عربي كما ادعى بعض المتعصبين أو المحبين له من مريديه العرب، كما لم يشغله ما قيل إن جده زوطى قد وقع أسيراً عند الفتح العربي لتلك البلاد التي نسب لها، ومن أخصها (بابل)، وأنه استرق لبعض بني تميم بن ثعلبة ثم أعتق وكان ولاؤه لتلك القبيلة^(١)، بل جاء رده على ذلك قائلاً: «إن التقوى أعلى الأنساب، وأقوى الأسباب للثواب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾ (الحجرات: ١٣)»، وقال رسول الله ﷺ: «إِلَىٰ كُلِّ يَرْتَقَى»، وقد أدخل سلمان الفارسي - رضي الله عنه - في أهل البيت فقال: «سلمان منا أهل البيت»^(٢). ونفى الله صلة النسب بين نوح - عليه السلام - وولده، فقال له: ﴿قَالَ يَنْبُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود: ٤٦).

وقرب رسول الله ﷺ بلالاً الحبشى، وأبعد عمه أبا لهب القرشي^(٣)، ولقد كان أبو حنيفة يحس بذلك الشرف النفسي في وقت سادت فيه اللجاجة بالشرف النسبي،

١- مشار لذلك في: الإمام أبو حنيفة حياته وعصره، للإمام محمد أبو زهرة - ص ١٥ وما بعدها - طبعة دار الفكر سنة ١٩٩٧م.

٢- المعجم الكبير للطبراني - ج ٦ - ص ٢٦١ - طبعة العراق، كنز العمال للمتقي الهندي، رقم ٣٣٣٤٠ طبعة دار التراث الإسلامي، كشف الخفاء للعجلوني، ج ١ - ص ٥٥١ - مكتبة دار التراث، مجمع الزوائد للهيثمي - ج ٦ - ص ١٣٠ - طبعة القدس.

٣- مناقب أبي بكر للمكي - ص ٦ - طبعة استانبول.

ويروي في هذا المقام أن أحد بني تميم الذين ينتمي إليهم ولاؤه قال له: أنت مولاي، فقال له أبو حنيفة: أنا والله أشرف لك منك لي، فلم يكن ممن ذلت نفوسهم، ولم يكن نسبه الفارسي يغض من قدره أو ينتقص من شأنه، أو عائق دون الكمال والسير في طريقه، لأن نفسه لم تكن نفس عبد، بل كانت نفس حر أصيل، وبما كان ذلك من جريان القدر عليه، ليكون محسوباً على تلك الفتنة التي أنيط بها حمل الفقه في ذلك العصر الذي شهد مدة من حياته بمولده سنة ٨٠ هـ، ونهايتها بوفاته سنة ١٥٠ هـ وفقاً للرواية التاريخية الراجحة، وهي مئة المولى، وليأخذ عنها فقهه، ثم يعطيه عذباً فراتاً سائغاً شرابه لمن يلونه إلى يوم القيامة^(١).

ومن مظاهر الثقة العلمية للإمام أبي حنيفة في نفسه أنه لم يتواصل مع تلاميذه، وفقاً لما جرت به العادة في عصره، وفيما بعد عصره من جلوس التلاميذ أمام أستاذهم والأخذ عنه دون مشاركة معه، وربما عدم فهم أو استيعاب كامل لما يقوله في منهجه وموضوعه، وهو الأسلوب التقليدي القائم على التلقين والحفظ، وترديد ما يقال دون أن يتاح للمتلقى إعمال قدراته الذاتية، أو ملكاته العقلية حتى جمدت الآراء على ما يقوله الأساتذة دون أن يضاف إليه من عطاء الناقلين ما يضيف عليه الجديد، أو يكفل له الحد الأدنى من المعاشية مع الواقع، فانتهج أبو حنيفة مع طلابه ومريديه منهج التدريس الحوارى القائم على المشاركة، واستنهاض همة الطالب وإيقاظها ليأخذ عن أستاذه بفهم ومشاركة، وليس بإملاء ومسألة، وكون مذهبه الفقهي من خلال صفوة تلاميذه، الذين توسم فيهم نجابة الفهم ويقظة العقل ورقي الفقه، وما حبا الله كلاً منهم بالملكات، التي يتميز بها عن صاحبه، فجدد كل تلميذ في اليم الذي يجيد السباحة فيه، والميدان الذي يحسن

١- في هذا المعنى - الإمام محمد أبو زهرة - السابق - ص ١٦ وما بعدها.

القيام عليه، فتخصص أبو يوسف في القضاء علماً وعملاً، حتى أصبح لا يشق له غبار فيه، وغدا هو الموثل لكل قاصد له أو سائل في أموره، وتخصص محمد في ذوي الأرحام، فقد كان مرجعاً فيه، كما أتقن زفر بن هذيل أبواباً من الفقه أصبحت أثيرة لديه ومنقوشة في قلبه، وكان يطرح المسألة على طلابه في مجلسه ويستمع لكل منهم، لكنه لا يحجر على رأيهم، ولا يقف أمام اجتهادهم، إذا اتفق رأيه مع أحدهم ترجح العمل برأيه، وإذا اختلف معهم جميعاً يعمل برأيهم إذا ترجح العمل به^(١).

ويكون مذهبه بهذا المنهج الحوارى الجمعى القائم على استيعاب ما فى عقول الأساتذة والطلاب، وليس على أساس الحفظ والتلقين.

وربما كان ذلك التفرد سبباً لاحتلال الإمام أبى حنيفة لتلك المكانة الرائدة فى مجال الفقه والمنزلة السامقة، فيه حتى قال الإمام الشافعى: الناس عالة فى الفقه على أبى حنيفة، وقال النضر بن شمل: كان الناس نيماً عن الفقه، حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتقه وبينه، وقال عبد الله بن المبارك: ما رأيت فى الفقه مثل أبى حنيفة، وما رأيت أروع منه، وقال مكى بن إبراهيم: أبو حنيفة أعلم أهل زمانه، وقال يحيى بن سعيد القطان: ما سمعنا أحسن من رأي أبى حنيفة^(٢).

كما أظهرت عوامل تكوين الشخصية العلمية للإمام أبى حنيفة النعمان، ما فى تلك الشخصية من السخاء العلمى، والعطاء العقلى الذى لم تقو واقعات زمانه على استيعابه والهيمنة عليه، بل تجاوزها إلى المستقبل البعيد، وتصور بعقله الذكى من الفروع الفقهية المترتبة على مبادئ الاستنباط التى انتهى إليها، وصاغها على

١- وذلك على الأرجح إذا اتفقت آراؤهم جميعاً على رأي وكان يخالف ما يراه الإمام، راجع رسالة رسم المفتى لابن عابدين - مجموعة رسائل ابن عابدين - ص ٢٦ وما بعدها، ص ٤٠ - طبعة دار إحياء التراث العربى، بدون تاريخ.

٢- الفكر السامى - للحجوى - محمد بن الحسن الثعالبى الفاسى - ج ١ - ص ٣٤٥ وما بعدها - طبعة دار التراث بالقاهرة.

هيئة قواعد فقهية لمذهبه ما لم يقع بعد، ولم يكن يخاطر أحد من فقهاء عصره أنها يمكن أن تقع، ولكنها وقعت، فلقيت من قواعد مذهب الإمام ما يحتويها، ومن مبادئه ما يضمها بنحو ورفق، كما تضم الأم الرعوم وليدها، الذي غاب عنها ورده الله إليها بعد لأي جهيد وزمان بعيد، فصادف الفرع أصله، ولقي الحكم الفقهي الصحيح نسبه، وظهر على يده وحده كاملاً متكاملًا ما سمي بالفقه الافتراضي الذي نشير إليه في تلك الدراسة المختصرة التي نعالج مسائلها في مبحثين كالتالي:



المبحث الأول

حقيقة الافتراض الفقهي وخصائصه وأصوله الشرعية

المطلب الأول

حقيقة الفقه الافتراضي وخصائصه

الفرع الأول

حقيقة الفقه الافتراضي

الفقه الافتراضي: عبارة تتألف من كلمتين، أضيفت الثانية منهما إلى الأولى إضافة تخصيص وبيان، والافتراض من فرض وهو ما وجب شرعاً من الله على عباده، أو ما أوجبه العباد على أنفسهم بإرادتهم، ومنه الافتراض، وهو ما يتخذه الباحث مدخلاً يصل منه إلى حل مسألة^(١)، أو هو افتراض مقدمة مسلم بها، ولا يرد بشأنها نزاع لإدخال مسألة مختلف عليها تحت أصلها لتكون مساوية لها في هذا الحكم، من باب القياس الأولوي، أو القياس المساوي.

والفقه لغة: الفهم، **وفي الاصطلاح:** هو العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

والفقه - بهذا المعنى - مضاف إليه في العبارة المذكورة، وذلك لبيان معناه وتخصيص مجاله، وأنه ليس المجال العادي الذي يطلب فيه معرفة حكم الشرع في المسألة التي وقعت أو النازلة التي حصلت، ولكنه يختص بمآلات الواقع، وما يستجد على توالي الأيام من الوقائع التي لم تكن موجودة وقت ذكر هذا الحكم، ويكون معنى الفقه الافتراضي مختصاً بهذا النوع من الأحكام ومستقلاً به.

١- المعجم الوجيز - ص ٤٦٧ - طبعة وزارة التربية والتعليم.

تاريخ الافتراض الفقهي:

كان الفقه في الزمن النبوي هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل، أما من جاء بعد ذلك من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم، فكانوا يبنون حكم ما وقع بالفعل في زمانهم، ويحفظون الأحكام التي قال بها الفقهاء في الأزمنة التي سبقتهم، ومن ثم كانت سعة الفقه موصولة بالماضي، ومرتبطة بالحاضر ولا تتجاوزه إلى آفاق المستقبل.

فلما جاء أبو حنيفة حَصَّل ما قاله السابقون منذ العهد النبوي وحتى زمانه، لكنه زاد على ذلك ما سمي بفقه الافتراض، حيث تصور فيه أن فرعاً فقهيّاً قد يقع بعد مئات السنين، وأنه إذا وقع في هذا المستقبل البعيد فسوف يجد من المبادئ الفقهية والقواعد الكلية ما يستوعب وجوده، ويلم شعته، ليكون الحاضر - في أي وقت - موصولاً بالماضي، لا ينفصل عنه لحظة، ولا يفارقه برهة، وحتى يكون في ذلك برهان عملي على أن شريعة الله صالحة لكل زمان ومكان^(١).

لقد افترض الإمام أبو حنيفة مسائل سوف تقع في المستقبل، وقدر وقوعها بالفعل، وأجرى عليها الحكم الملائم لها من واقع ما استنبطه لنظائرها، إما بالقياس على ما وقع، وإما باندراجها في العموم مثلاً، وإما بأن الأدوات المحكومة بنصوص الشرع اليوم سوف تتغير هيئاتها مع بقاء أصولها، فركوب الدابة يمكن أن يتطور لركوب السيارة، وركوب الباخرة، ويمكن أن يتطور لركوب الطائرة، ومن ثم تتغير هيئة المحكوم عليه، ويبقى أصله قائماً في الحياة، وقد يتغير الكتاب من سعف النخل والجريد وعظام الحيوانات إلى الجلود، ثم أوراق الأشجار والنبات، ثم الورق العادي، الذي تطور هو الآخر، وأصبح ضوءاً يرى على الشاشات وأجهزة الحاسبات، فقد بقي الأصل وتغيرت الصورة، وما جرى على الأصل يجرى على

١- في هذا المعنى: الفكر السامي للحجوي - السابق - ص ٣٤٩.

صورته، أو ما يتطور إليه، ومثل هذا التصور البعيد لا يتوافر إلا لمن أعطاهم الله القدرة على استشراف المستقبل والنظر إلى المآلات والتحسب لها، وهو ما دعا الشارع عباده إلى الأخذ به في الجملة حين قال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُدُوءًا حِذْرُكُمْ﴾ (النساء: ٧١)، ومن ثم زاد الفقه نمواً وعظمة، وصار أعظم من ذي قبل بكثير، وقد قيل إن أبا حنيفة قد وضع ستين ألف مسألة، وقيل ثلاث مئة ألف مسألة، حتى صار إماماً لفقهاء في هذا الفن النادر من الفقه، فاتبعوه فيه وساروا على منواله، ففرضوا المسائل، وقدرها وقوعها، ثم بينوا أحكامها^(١).

وإذا كان الفقهاء في عصري الخلفاء الراشدين والأمويين قد ساروا مع الواقع في اجتهادهم، ولم يبحثوا عن غيره، ولم يتركوا لنا فقهاً مدوناً، كما لم توجد لهم تجمعات عند رأي معين، ولا التفاف حول صاحبه، فإن فقهاء هذه المرحلة خلفوا لنا ثروة فقهية تتمثل في مذاهب متعددة، التف حولها الأتباع يقلدون، ويعملون لها، فقهاً لم يقف عند أحكام ما وقع من أحداث، بل تخطاها إلى عالم الفرض والتقدير، أي فرض الحوادث وتقدير وقوعها، واستنباط أحكام ثلاثتها استعداداً للبلاء قبل وقوعه كما يقول أبو حنيفة: إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه^(٢).

وأول من عنى بهذا النوع من الفقه هو الإمام أبو حنيفة النعمان الذي برع في علم الكلام، وما يقوم عليه من جدل وتوجيه السؤال تلو السؤال قبل أن يكون فقهيّاً، فلما تفقه وصار إماماً والتف حوله التلاميذ يأخذون عنه الفقه، كون منهم ما يشبه مجلس الشورى، حيث يطرح عليهم المسائل ويناقشهم فيها، ثم تقلّب المسألة على جميع وجوهها، وتقدر لها الأحكام المناسبة^(٣).

١- الفكر السامي - السابق - ص ٣٤٩.

٢- د. محمد مصطفى شلبي - المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي - ص ١٣٤ - طبعة دار النهضة العربية ببيروت - سنة ١٩٨٥ م.

٣- المرجع نفسه - ص ١٣٥.

وكان طابع العراقيين عامة في السؤال: أن لا يكتفى الواحد منهم بسؤال، فإذا طرح سؤالاً وأجيب عنه، أردف ذلك بسؤال على وجه آخر في مسألته، فيقول: رأيت إن كان كذا، ثم رأيت، وأرأيت في سلسلة من الأسئلة المتشابكة في مسألة واحدة تغلب على وجوها، وقد تلت تلك السلسلة سلسلة أخرى، كما روي عن الإمام مالك أنه قال يوماً لتلميذه أسد بن الفرات لما أكثر من هذه الأسئلة: هذه سلسة بنت سلسة، إن أردت هذا فعليك بالعراق^(١).

ولما وجد أبو حنيفة اهتمام الناس في بلده بهذا النوع من الأسئلة، ووجد من نفسه قدرة على استخراج الكثير منها بالاشتراك مع تلاميذه، وفر على القادمين بعده من الفقهاء جهدهم، وقام بفرض المسائل وتقدير أحكامها، وتبعه في ذلك جموع الفقهاء في المذاهب الأخرى لكنهم لم يبلغوا في ذلك مكانته، وظلوا عالة على ما قدمه.

ويرى الإمام محمد أبو زهرة أن أبا حنيفة لم يحدث الفقه التقديري، ولكنه نماه ووسعه، وزاد فيه أكثر من التفریع والقياس، وقال: إن الفقه التقديري وجد قبل أبي حنيفة في وسط فقهاء الرأي، وإن كان إبراهيم النخعي قد تحاشاه، - أو على التحقيق - لم يسر فيه إلى مده، فكان لا يجيب حتى يسأل، فلا يفرع هو من تلقاء نفسه، وقد ذكر لنا الشعبي أنه كان يشكو من أن الفقهاء في دراساتهم يقولون: رأيت إن كان كذا كان كذا، وهذا هو التقدير والفرض، وكان يسميهم (الأرأيتين)، وقال الشاطبي: إن الشعبي أوصى بعض من تلقوا عنه إذا سئلوا في مسألة وأجابوا فيها أن لا يتبعوا قولهم (أرأيت) فإن الله تعالى قال في كتابه الكريم: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (الفرقان: ٤٣)(٢)، ويقول: والله لقد بغض

١- د. أحمد أمين - فجر الإسلام - ص ٢٩٧ - طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د. مصطفى شلبي السابق - ص ١٣٥.

٢- الإمام أبو زهرة - السابق - ص ٢٠٣.

هؤلاء القوم إليّ المسجد فهو أبغض إليّ من كناسه دارى، قيل: ومن هم يا أبا عمر: قال: (الأرأيتيون)، وقد مات الشعبي سنة ٥١٠٩ هـ قبل أن ينضج أبو حنيفة الذي توفي سنة ٥١٥٠ هـ، وفقه التقدير كان شائعاً في عهده، وفي هذا دليل على أن أبا حنيفة لم يحدثه، ولو مد الله في عمر الشعبي حتى سمع من أبي حنيفة أصول فقه الافتراض لما قال ذلك فيه.

وإذا كان الإمام أبو حنيفة لم يحدث الفقه التقديري كما رأى الإمام أبو زهرة إلا أنه هو الذي أحياه من موات، وبعثه من رقاد، وجعل له قيمة علمية ووزناً فقهياً وأصبح محل تقدير من الفقهاء، وغدا من العدل أن ينسب له، ويرتبط به، وأن يكون هو صاحب الأثر الأكبر فيه.

ومن المعلوم أن استخراج الحكم الفقهي بناء على الافتراض والتقدير كان معروفاً منذ عصر الصحابة، وقبل أن يجيئ الإمام أبو حنيفة، وبخاصة في بعض أحكام الميراث، وذلك كما في ميراث الحمل، أو الجنين، والمفقود، والأسير.

١- ميراث الحمل:

من المعلوم أن للحمل أو الجنين حقاً في الميراث، وإن هذا الحق مقرر له شرعاً، وإذا كانت حياة الجنين ليست متيقنة قبل انفصاله عن بطن أمه حياً، بل هي محتملة في تلك المدة، حيث يمكن أن يستمر حتى المولد، أو لا يستمر وينزل سقطاً لا حياة فيه، ولكن نظراً أنه موجود في بطن أمه، فإنه يعطى حكم الحياة المحققة باعتبار المآل، ويعد - بذلك - من حملة الورثة بشرط أن يتيقن وجوده عند وفاة المورث، وأن ينفصل عن أمه حياً خلال مئتين وسبعين يوماً، أي تسعة أشهر إذا كانت الزوجة قائمة، أو سنة شمسية من تاريخ وفاة الزوج، وقوام ميراث الجنين على الفرض والتقدير، حيث يفترض ذكر ويورث على ذلك، ويفترض في نفس الوقت أنه أنثى ويورث على ذلك، ثم يوقف له أوفر النصيبين على فرض أنه ذكر، أو أنثى، فإذا ورث أقل النصيبين على هذا الافتراض بعد مولده، فإن ما زاد مما وقف

له يرد على الورثة بنسبة أنصبتهم في الميراث، سواء أكانوا من أصحاب الفروض، أم من العصبات^(١).

٢- ميراث المفقود:

المفقود وهو الغائب الذي لا تعلم حياته من موته، ونظراً لأنه من شروط الميراث أن تكون حياة الوارث محققة وقت وفاة المورث، وحياة المفقود ليست محققة، ولهذا فإنه يفترض موته، ولا يرث من مورثه، وتقسم تركة مورثه على فرض أنه ميت، فإذا ظهر حياً بعد الحكم بموته، فإنه يسترد ما بقى موجوداً من نصيبه في الميراث بعد الورثة.

وفيما يتعلق بأمواله حال فقده، فإنها تظل على ملكه، لأنها لا تصبح شركة إلا بعد تحقق وفاته، ووفاته ليست محققة، ومن ثم تظل أمواله على ملكه حتى يحكم القاضي بموته، وحينئذ توزع على ورثته الموجودين وقت الحكم بوفاته، وتعتد زوجته عدة الوفاة من هذا التاريخ^(٢).

ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن القاضي إذا علم يقيناً أن المفقود قد مات قبل الحكم بموته، فإن اعتبار موته يكون من الوقت الذي ثبت أنه مات فيه، وليس بعد صدور الحكم بموته^(٣)، وكان هذا الرأي مطروحاً أمام مجلس النواب عند نظر قانون الميراث، ورأي المتمسكون به أن يكون لوجوده أثر في تخيير القاضي بأن يجعل تاريخ الوفاة منذ تحقق موته، أو من تاريخ النطق بالحكم، أي أن هذا الرأي قد تم الالتفات عنه، ولم يؤخذ به، لا في اللجنة، ولا في المجلس^(٤).

ومعلوم أن توزيع تركة المفقود مبني على افتراض موته.

١- حاشية الفتاوى على السراجية، ص ٣١٤ وما بعدها، طبعة الكردي، د. يوسف قاسم، الحقوق المتعلقة بالتركة في الفقه الإسلامي، ص ٢٨١ وما بعدها، دار النهضة العربية، ١٩٨٨ م.

٢- حاشية الصاوي على السراجية، ص ٣٢٦ وما بعدها، د. يوسف قاسم، السابق، ص ٢٩٥ وما بعدها.

٣- د. محمد أبو زهرة، أحكام التركات والمواريث، ص ٢٨١.

٤- د. علي سيد حسن، الأحكام الخاصة بالمفقود، ص ١٢٢، دار النهضة العربية، ١٩٨٤ م.

٣- ميراث الأسير:

والأسير مثله كمثل المفقود في الحكم، ومعلوم أن الأسر - بذاته - لا تؤثر على الأسير من حيث أحكام التوارث وغيرها، لأن المسلم يرث في أي مكان ترث، ويورث متى قامت أسباب الميراث، وانتفت موانعه، وتوافرت شروطه. أما إذا جهل جهالة ولم تعلم حياته من موته، فإنه يأخذ حكم المفقود، وتفترض حياته - بما يترتب عليها من كافة حقوقه والتزاماته - إلى أن يقضي بموته، فإذا قضى بموته فإنه يعتبر ميتاً من تاريخ النطق بالحكم، ومن ثم توزع تركته على ورثته الموجودين في هذا التاريخ^(١).

المطلب الثاني

الأصول الشرعية للافتراض الفقهي

لم يكن أبو حنيفة النعمان عندما بكر إلى الريادة في مجال الفقه الافتراضي بعيداً عن هدي الدين أو شارداً عن هديه المستقيم، بل جاء اجتهاده فيه نابعاً من فهمه الصحيح للأصول الشرعية، التي نطقت بها آيات الكتاب الكريم، وسنة النبي ﷺ ففيهما من هدي التشريع ما يدل على استقامة منهج الإمام أبي حنيفة على هذا المنوال المستقيم، ومن المعلوم أن في القرآن الكريم والسنة الشريفة ما يشير إلى هذا المنهج الفقهي، ويدل على أنه له أساساً في شرع الله، وذلك كما يلي:

أولاً: في القرآن الكريم:

تتضمن آيات قرآنية كثيرة الإشارة إلى أن المنهج الافتراضي في بيان الأحكام الشرعية التي لم تقع بالفعل، وإنما يمكن أن تقع بالتصور والافتراض، منهج قائم

١- حاشية الفتاوى على السراجية، ص ٣٣٥ وما بعدها، د. يوسف قاسم، السابق، ص ٣٠٢.

وثابت في القرآن الكريم على نحو يمكن الاقتداء به في العلوم المستقاة منه، ومنها علم الفقه بالأحكام الشرعية العملية، إذ إن ذلك الفقه مأخوذ ومستنبط من الأدلة التفصيلية في شرع الله، ومن هذه الآيات الكريمة:

١- قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَوْ لَيْلًا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾ وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾﴾ (القصص: ٧١-٧٣).

ووجه الدلالة في هذا القول الكريم على المطلوب:

أنه سبحانه، قد بين لعباده ما أنعم به عليهم حين مهد لهم أسباب المعيشة، ليقوموا بشكره، فلم يجعل عليهم الليل دائماً إلى نهاية الحياة، حتى يتمكنوا من السعي على معاشهم في مناكب الأرض مع ضوء كل نهار، ولم يجعل النهار دائماً إلى نهاية الحياة حتى لا يهلكون من كثرة الكد حين لا يجدون الليل الذي ينامون فيه، ويستعيدون نشاطهم، ومع ذلك فإنهم لم يشكروا فضله، ولم يعترفوا بإحسانه، فقال لهم سبحانه: إذا كنتم لا تعترفون بفضل ربكم عليكم، فافترضوا الليل وقد سار دائماً إلى يوم القيامة، فمن الذي يستطيع غير ربكم أن يأتيكم بضيء؟، وافترضوا النهار قد سار مستمراً إلى آخر الحياة، فمن الذي يستطيع أن يأتيكم بليل تجدون فيه الراحة، وتستعيدون فيه دورة النشاط؟، أفلا تعتبرون بذلك؟، وإذا أقررتم بأنه لا يستطيع أحد غير الله أن يأتيكم بليل تسكنون فيه أو نهار تسعون به، فلم لا تؤمنون به، وتشركون معه غيره ممن لا يستطيعون أن يصنعوا معكم صنيعه، وأنه يغدق عليكم كرمه^(١)، وأسلوب القرآن الكريم هنا افتراضي،

١- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - ج١٣ - ص ٣٠٨ - الطبعة المصورة عن طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٧ م.

لأن سرمدية الليل والنهار في القول الكريم غير واقعة بالفعل، وإنما المطلوب تصور افتراض وقوعها وما يترتب عليه حتى يتصوروا حجم الكارثة التي يمكن أن تحل بهم، ولا يقدر أحد غير الله أن يصرفها عنهم فيؤمنوا به ولا يشركوا معه في العبادة أحداً سواه.

٢- قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَتُنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأحقاف: ٤).

ووجه الدلالة في هذا القول الكريم على المطلوب:

أن الله - تعالى - قد طلب ممن يعبدون الأصنام من دونه أن يفترضوا أو يتصوروا ما خلق هؤلاء الأنداد في الأرض، وهل لهم أثر يدل على أن لهم قدرة على هذا الخلق، أو أن لهم شركاً مع الله في السماوات؟، وإذا افترضوا ذلك وبيّنوا لازمة، فليقيموا الدليل عليه بأي كتاب سابق أو مستند أو وثيقة تدل عليه، أو يقدموا دليلاً على ذلك مما يمكن أن يكونوا قد وقعوا عليه من العلم، وهم لن يقدروا على ذلك، ومقصود ذلك الافتراض أن يحتج عليهم بأن الجماد لا يصح أن يعبد من دون الله، لأنه لا يضر ولا ينفع، فلا

يستحق أن يعبد من دون الله الذي يضر وينفع وبيده مقاليد الأمور كلها^(١)، وهذا طريق الافتراض الذي جاء في القرآن الكريم، فيكون وروده على منوال ما جاء فيه من علوم الشريعة، ومنها الفقه يكون مشروعاً.

٣- ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ وَبَيَّتْنَا أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعِجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ ﴿٥١﴾ أَتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنْتُمْ بِهِ ءَ الْكُنَّ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ ءَسْتَعِجِلُونَ ﴿٥١﴾﴾ (يونس: ٥٠-٥١).

١- القرطبي - السابق - ج ١٦ - ص ١٨٠ وما بعدها.

ووجه الدلالة في هذا القول الكريم:

أن الله تعالى: قد وبَّخَ المجرمين الذين لم يؤمنوا به حين قالوا: متى هذا الوعد؟، وهو وقوع العذاب الذي توعدهم به ربهم، وطلب منهم أن يفترضوا وقوع العذاب بهم الآن، وإن كان ذلك حمق منهم، لأنهم يستعجلون أمراً وخيم العاقبة، فهل إذا حدث ما يفترضونه من وقوع العذاب بهم الآن فسوف يؤمنون به ويدعون لما يدعوههم إليه ربهم، إنهم لم يؤمنوا، وأحرى بهم إذا تدبروا عاقبة ما يفترضونه أو يتصورونه من وقوع العذاب بهم أن يؤمنوا بربهم قبل أن تحل بهم الكارثة ويحيط بهم هذا العذاب الأليم^(١).

٤- ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾ (المؤمنون: ٩١-٩٢).

ووجه الدلالة في هذا القول الكريم:

أن الله تعالى قد طلب من هؤلاء الذين ينسبون له الولد والشريك أن يفترضوا وقوع ما نسبوه له من ند، يشاركه إدارة الكون وتدبير شئونه، وما يؤدي إليه ذلك الاشتراك من المنافسة والمنازعة بينهما، ولانفرد كل إله منهما بما خلقه، ولم يقبل أن يضاف خلقه إلى غيره، ولمنعه من الاستيلاء على ما خلق، وحيث لم يروا ذلك، ولم يتحقق ما يلزم على افتراضهم، تكون وحدانية الله لا شك فيها، ويجب عليهم أن يؤمنوا بذلك^(١).

وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم أكثر من عشرين مرة، ليكون وسيلة من وسائل إلزام الخصم بما يريد أن يقرره بالحجة والإقناع، وليس بالضغط والإكراه، وهذا دليل على المشروعية.

١- القرطبي - السابق - ج ٢ - ص ٣٥ وما بعدها.

٢- اللباب في علوم الكتاب للإمام الدمشقي الحنبلي - ج ١٤ - ص ٢٥٠ - طبعة دار الكتاب العلمية.

ومنهج القرآن الكريم في الدلالة على المنهج الافتراضي، وما يناط به من الأحكام الشرعية المطلوبة واضح ومعلوم، في ذلك المقصد التشريعي الأسمى.

ثانياً: من السنة النبوية الشريفة:

وقد دلت السنة النبوية الشريفة على استقامة هذا الأسلوب في بيان الأحكام الشرعية، ووفق أدلة التشريع ومصادره، ومن ذلك:

١- ما روي أنه ﷺ عندما أمر بإنذار عشيرته الأقربين، صعد على الصفا، وجعل ينادي: على بطون قريش حتى اجتمعوا وجاء أبو لهب وقريش، فقال ﷺ: «أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً بسفح هذا الوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقياً؟ قالوا: نعم ما جربنا عليك كذباً قط، قال: إني نذير لكم بين يدي عذاب شديد»^(١).

ووجه الدلالة في هذا الحديث الشريف على المطلوب:

أن النبي ﷺ قد وجّه دعوته جهراً إلى القرشيين في مستهل رسالته بأسلوب الافتراض الذي يدفعهم إلى التسليم بنتيجة ما يخبرهم به، وهو تصديقه في الأمر الذي جاء به من ربه، فكما أنهم يصدقونه في حالة ما لو أخبرهم أن خيلاً تريد أن تغير عليهم خلف الوادي الذي يقفون عنده، أو أن السماء سوف تطبق عليهم، فمن الواجب عليهم أن يصدقوه فيما هو أدنى من ذلك الافتراض حصولاً، وذلك من باب أولى، وفي هذا دلالة على أن الافتراض أسلوب شرعي معتبر.

٢- ومن ذلك قوله ﷺ فيما رواه عنه عثمان - رضي الله عنه - : "أرأيتم لو كان بقاء أحدكم نهر يجري يغتسل فيه كل يوم خمس مرات، أيبقى ذلك من درنه شيء؟ قالوا: لا شيء، قال: فإن الصلاة تذهب الذنوب كما يذهب الماء

١- مسند الإمام أحمد بن حنبل - ١ - ص ٣٠٧ - المطبعة الميمنية ، والدر المنثور للسيوطي - ص ٩٦ - طبعة دار الفكر ببيروت، دلائل النبوة للبيهقي - ١ - ص ٤٣١ - دار الكتب العلمية.

الدرن»^(١)، وفي رواية: «فكذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا»^(٢) متفق عليه.

ووجه الدلالة في هذا الحديث الشريف على المطلوب:

أن النبي ﷺ قد بين حكم المطلوب، وهو المحافظة على الصلوات الخمس بأسلوب الافتراض، الذي يجلي الحكم فيه بطريق الأولى، وهذا دليل على أن الافتراض في بيان الأحكام الشرعية لما سيرد وقوعه من الأحداث التي يمكن أن تقع على نحو مثال سبق، أو فرع وقع أمر مشروع أو وارد.

٣- وبما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمني نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال عليه السلام: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكننت قاضيته؟»، قالت: نعم، فقال: «أقضوا الله الذي له، فإن الله أحق بالوفاء»^(٣).

ووجه الدلالة في هذا الحديث الشريف على المطلوب:

أنه ﷺ قد بين لامرأة جهنية حكم الوفاء بحقوق الله عن طريق افتراض أن تلك الحقوق للعباد حيث لا يماري أحد في أن حقوق العباد واجبة الأداء، دون تردد أو تساؤل، فكذلك حقوق الله من باب أولى، كما يفيد هذا الحديث، وفيه دلالة على أن الافتراض لبيان الأحكام الشرعية أمر وارد ومشروع في الإسلام.

١- سنن ابن ماجه - رقم ١٣٩٧ - مختصر البيهقي - طبعة دار العلوم الإنسانية بدمشق، والترغيب والترهيب للمنذري - ج١ - ص ١٣٧ - طبعة دار الحديث.

٢- الترغيب والترهيب - السابق - ورياض الصالحين للنووي - رقم ١٠٤٩ - طبعة المكتب الإسلامي.

٣- رواه البخاري والنسائي، راجع: نيل الأوطار للشوكاني - ج٤ - ص ٣٢ - طبعة الحلبي، وسبل السلام للصنعاني - ج٤ - ص ١٨٢ - طبعة جامعة محمد بن سعود بالسعودية، ومسند الإمام أحمد بن حنبل - السابق - ص ٢٤٠.

وبما روي عن أبي ذر الغفاري - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: "وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟، قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟، فكذاك إذا وضعها في الحلال كان له أجر" (١).

ووجه الدلالة في هذا الحديث الشريف على المطلوب:

أنه ﷺ قد بين حكم الوطاء الحلال للزوجة، وأن الواطئ يؤجر عليه من ربه، وذلك عن طريق افتراض عكس الحكم، الذي هو واضح لا يمارى فيه، وهو وضع النطفة في حرام، حيث لا يتردد أحد في القول بحكمه، فكما يثبت الوزر في الحرام يثبت الأجر في الحلال، ولأن فضل الله ورحمته سبق غضبه ونقمته، فلا يجوز أن يعاقب على الحرام، ولا يجازى بالثواب على الحلال، وهذا دليل على أن الافتراض أسلوب وارد في بيان الأحكام الشرعية.

والأحاديث الواردة على هذا النحو والدالة على هذه المعاني كثيرة، أكتفي منها بما سبق ذكره، فإن القليل منه يكفي في الدلالة على المطلوب.

المطلب الثالث

آراء الفقهاء في الافتراض الفقهي

مع رسوخ الأساس الذي انطلق منه اتجاه أبي حنيفة للفقهاء الافتراضي، إلا أن الاختلاف قد وقع بين الفقهاء في مدى جواز افتراض المسائل بقصد استنباط أحكامها، ويمكن القول أن لهم رأيين في تلك المسألة.

أولهما: للإمام أبي حنيفة ومالك والحسن البصري والأوزاعي وابن العربي

١- رياض الصالحين - السابق - رقم ١٢٢ ، ومسند الإمام أحمد بن حنبل - السابق - ج ٥ - ص ١٧٨.

وابن عبد البر، وأبو نصر القشيري، وأبو الفرج الجوزي، وابن القيم وغيرهم، وحاصل قولهم جواز ذلك^(١).

وثانيهما: ما رواه القرطبي في أحكام القرآن منسوباً لعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعمار بن ياسر والزهري، وهو مذهب مالك، أن ذلك لا يجوز، ونسبة القول بعدم الجواز لمالك - رضي الله عنه - ينافي ما ورد عنه من المسائل الكثيرة، التي هي في الموطأ والمدونة والموازية والعتبية، وغيرها، وهي تقع فيما يقرب من مئة مجلد، ويبعد كل البعد أن تكون المسائل كلها واقعة في زمنه^(٢) كما ذكر المعيطي المالكي الأندلسي في أفراد أقوال مالك، ولكل قول أدلته.

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول لما ذهبوا إليه على الجواز، إضافة لما سبق إيراده بأدلة أخرى من هذين المصدرين الشريفين.

أولاً: من القرآن الكريم:

بقوله تعالى: ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣) (الأنبياء: ٤٣).

ووجه الدلالة في هذا القول الكريم:

قال الإمام البغوي في شرح السنة: في الآية دلالة على أن سؤال ما يحتاج إليه من أمور الدين على وجه التعليم لما يحتاج إليه جائز، سواء وقع أو لم يقع، وعلى ذلك تنتزل أسئلة الصحابة عن الأنفال والكلالة والشهر الحرام والأهله وغيرها^(٣). وقد روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب النبي ﷺ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلهن في القرآن

١- مشار لذلك في الفكر السامي للحجوي - ج ١ - ص ٣٥٠ - وأحكام القرآن للقرطبي - ج ٦ ص ٣٣ وما بعدها.

٢- القرطبي - السابق - وقال الحجوي - السابق - كان مالك لا يجيب في مسألة حتى يسأل، فإن قيل نزلت أجاب عنها وإلا أمسك.

٣- الفكر السامي للحجوي - السابق.

الكريم، منها: يسألونك عن الشهر الحرام، ويسألونك عن المحيض، وما يشبهها، وما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم^(١).

ثانياً: من السنة الشريفة:

١- ما رواه البخاري عن المقداد بن الأسود قال: قلت يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ بشجرة فقال: أسلمت، أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها، فقال: « لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلة قبل أن يقول كلمته التي قال »^(٢).

ووجه الدلالة في هذا الحديث الشريف على المطلوب:

إنه ﷺ لم ينه السائل وهو صحابي جليل عن فرض مسألة لم تقع، بل أجابه وبين له الحكم، فدل ذلك على الجواز^(٣).

٢- وبما روي عن عمير العجلاني، أنه سأل النبي ﷺ عن اللعان وسط الناس، فقال: يا رسول الله أرأيت لو أن رجلاً وجد مع امرأته رجلاً أيقته فيقتلونه أم كيف يفعل؟ قال رسول الله ﷺ: « قد نزل فيك وفي صاحبك فاذهب فأت بها»، فتلاعنا، فلما فرغا قال عويمر: كذبت عليها إن أمسكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره النبي ﷺ قال ابن شهاب: فكانت سنة المتلاعنين^(٤).

ووجه الدلالة في هذا الحديث على المطلوب:

١- القرطبي - السابق - ص ٣٣٣.
 ٢- رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي - غزوة بدر، رقم ١٥٣٥، مختصر البغا، دار العلوم الإنسانية.
 ٣- الفكر السامي - للحجوي - السابق.
 ٤- رواه مسلم في صحيحه - مختصر البغا - ص ٢٥٤ - رقم ٨٦٥ - طبعة دار العلوم الإسلامية بدمشق.

ثم ابتلي به، ولم ينكر عليه النبي ﷺ السؤال عما لم يقع^(١).

أن عويمراً سأل النبي ﷺ عن اللعان قبل أن يوجد شرعاً، فنزل الوحي بجوابه،

وقد نوقش هذا الاستدلال بما يلي:

٣- أن الحديث نفسه تضمّن أنه كره المسألة، وهذا دليل على أن سؤال ما لم ينزل كان معلوم الكراهية عندهم، وقد جاء في رواية مسلم أنه طلب من عاصم بن عدي الأنصاري أن يسأل له النبي ﷺ وعاد عاصم لعدي قائلاً: لقد كره رسول الله ﷺ ذلك، وهذا دليل على الكراهة^(٢).

رد هذه المناقشة:

وقد ردت هذه المناقشة بما قيل بحق: إن نزول الإجابة عنه بوحى السماء قبل الوقوع قد محت تلك الكراهة، فلم يعد لها أثر، ومن ثم لا يحتج بها، ولا يكون ثمة كراهة^(٣).

وقد قال أبو نصر القشيري: لو لم يسأل العجلاني عن الزنا لما ثبت اللعان، فدل ذلك على أهمية السؤال.

أ- قال ابن العربي: النهي عن أسئلة النوازل حتى تقع، إنما كان فيما تتحقق المساءة في جوابه، ولا مساءة في نوازل الوقت فافترقا وكان جائزاً.

ومفهوم قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسُؤُكُمْ﴾ (المائدة: ١٠١)، يفيد ذلك، حيث يدل بمفهومه على أنه إذا لم تكن مساءة في إبداء السؤال عنها فلا نهى، قال ابن العربي: ومثال ما فيه مساءة قضية عبد الله بن حذافة، سأل النبي ﷺ من أبي؟ فقال: أبوك حذافة، قالت له أمه: لو كنت اقترفت كما كانت الجاهلية تقترف أكنت

١- الفكر السامي - السابق - ص ٣٥١.

٢- صحيح مسلم - السابق.

٣- الفكر السامي - السابق.

تفضحني؟، فعن مثل هذا ورد النهي^(١).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني لما ذهبوا إليه بالكتاب والسنة وآثار الصحابة، والمعقول.

أولاً: أما الكتاب:

فيقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّ لَكُمْ تَسْوُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١١١﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ﴿١١٢﴾﴾ (المائدة: ١٠١-١٠٢).

ووجه الدلالة في هذا القول الكريم على المطلوب:

أن الآية الأولى دلت على أن السؤال فيما لم يقع منهي عنه بصريح النص القرآني الذي يفيد التحريم، وأنه قد يكون مدخلاً للهاوية، كما حدث لأمم سابقة، سارت في هذا الصنيع، ومن ثم لا يجوز السؤال عما لم يقع، وقد روي ابن عوف عن نافع في تلك الآية أنها تفيد كراهية المسألة في هذا الوطن.

رد هذه المناقشة:

وقد ردت هذه المناقشة بأمرين:

أ- قال الحسن البصري: إنهم كانوا يسألون النبي ﷺ في أمور الجاهلية التي عفا عنها، ولا وجه للسؤال فيما عفي عنه، وتم التخفيف فيه^(٢).

ب- وقال ابن عباس فيما رواه مجاهد عنه: إنها نزلت في قوم سألوا رسول الله ﷺ عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وهو قول سعيد بن جبير،

١- الفكر السامي للحجوي - السابق، وصحيح مسلم - السابق - ص ٤٧٧، رقم ١٥٩٨.

٢- القرطبي - السابق - ص ٣٣١.

وأجابه ما يسألونه عنه بعد هذه الآية مباشرة في قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَجِيرَةٍ وَلَا سَابِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (المائدة: ١٠٣). ومن ثم فلا وجه للسؤال منهم، ويكون سؤال ما يراد العلم به جائزاً^(١).

ثانياً: من السنة النبوية:

أ- فيما روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه صلى الله عليه وسلم قال: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم"^(٢).

ووجه الدلالة في الحديث الشريف على المطلوب:

قال الحافظ العسقلاني: في الحديث زجر عن السؤال عما لم يقع، وهذا دليل على عدم جواز افتراض المسائل لبيان حكمها الفقهي^(٣).

مناقشة الاستدلال بهذا الحديث:

وقد رد الاستدلال بهذا الحديث على المطلوب من وجوه:

أولها: قال البغوي: المراد بالنهى هنا أسئلة التعنت^(٤).

ثانيها: وقال الأوزاعي: المراد بالنهى شواذ المسائل^(٥).

ثالثها: وقال ابن العربي: كان النهي في الزمن النبوي عن السؤال خشية أن ينزل ما يشق عليهم أما بعده فقد أمن ذلك، وما نقل عن السلف من الكراهية، فإنه مقتصر على غير العلماء، لأنهم مهدوا وفرعوا، فنفع الله من بعدهم بذلك، لا سيما مع زهاب العلم ودروس العلماء^(٦).

١- القرطبي - السابق.

٢- صحيح مسلم - السابق - ص ٤٧٧ - رقم ١٦٠١.

٣- الفكر السامي - السابق.

٤- المرجع نفسه.

٥- المرجع نفسه.

٦- المرجع نفسه - ص ٣٥١ وما بعدها.

رابعها: وقال ابن القيم: الكراهة مقيدة بما إذا كان رد المسائل إلى القياس، وليس إلى الأصول الشرعية، فإن الإكثار من ذلك يضر بتلك الأصول، ويجب قصر السؤال عما له أصل من كتاب أو سنة أو أثر عن الصحابة^(١)، فإن كان الرد على الأصول فلا مانع منه.

خامسها: قال الحافظ العسقلاني: مناط الكراهة للعالم إذا شغله عما هو أهم منه، ومن ثم يكون الافتراض جائز أصلاً.

ب- بما رواه عامر بن سعد عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ " إن أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين، فحرم عليهم من أجل مسألته"^(٢).

ووجه الدلالة في هذا الحديث على المطلوب:

أن في الحديث دلالة على أن السؤال عما لم يقع من الأمور يمثل جرماً، وحيث كان كذلك يكون مكروهاً أو منهيّاً عنه.

مناقشة الاستدلال بهذا الحديث:

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

أولهما: قال أبو الفرج الجوزي: هذا محمول على من سأل عن الشيء عنثاً وعبثاً، فعوقب بسوء قصده بتحريم ما سأل عنه، والتحريم غير وارد في موضوعنا^(٣).

ثانيهما: أن النهي مقتصر على ما لم يتعبد الله به عباده، فإن كان مما تعبد بهم به فلا حرج فيه^(٤).

ج- وبما روي أنه ﷺ قال: " إن الله فرض أشياء فلا تضيعوها، وحرّم أشياء

١- ابن القيم - إعلام الموقعين - ج٤ - ص ٢٢١ - طبعة دار الحديث.

٢- صحيح مسلم - السابق - ص ٤٧٧ - رقم ١٥٩٩.

٣- القرطبي - السابق - ص ٣٣٥.

٤- المرجع نفسه.

فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان، فلا تسألوا عنها»^(١).

ووجه الدلالة في هذا الحديث على المطلوب:

أن النهي فيه قد ورد في السؤال عن حكم ما لم ينزل، فإذا كان قد نزل بالفعل فلا حرج في السؤال عنه، ومن ثم يكون افتراضه والسؤال عنه منهي عنه بالحديث الشريف.

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الأول: أن النهي فيه مقتصر على حالات العنت والمسائل الشاذة، أو بما يشغل عما هو أنفع من العلم.

الثاني: أن ذلك كان في العهد النبوي مخافة أن ينزل ما يشق عليهم، وبعده تغير الأمر، ولم يعد ثمة حرج في ذلك^(٢).

(د) وبما رواه مسلم عن المغيرة بن شعبة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنعاً وهات، وكره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وكثرة السؤال وإضاعة المال"^(٣).

ووجه الدلالة في هذا الحديث على المطلوب:

قال كثير من العلماء: المراد بكثرة السؤال، التكثر من السؤال في المسائل الفقهية تنطعاً وتكلفاً فيما لم ينزل والأغلوطات وتشقيق المولدات، وقيل المراد به: السؤال عما لا يعني من أحوال الناس، بحيث يؤدي إلى الإضرار بهم، والاطلاع على عوراتهم وكشف مساوئهم^(٤).

١- حديث حسن رواه الدراقطني وغيره، راجع: رياض الصالحين للنووي - السابق - ص ٥٨١ - رقم ١٨٤١.

٢- الفكر السامي - السابق - ص ٣٥١ وما بعدها.

٣- صحيح مسلم - السابق - ص ٥٣٠ - رقم ١٧٥٧.

٤- القرطبي - السابق - ص ٣٣٢.

مناقشة الاستدلال بهذا الحديث:

ويمكن أن يناقش الاستدلال بهذا الحديث من جهة أنه غير وارد في موضوعنا، إذ المقصود منه السؤال فيما ينفع الناس، ودلالة الحديث مقتصرة على ما لا ينفع فافترقا.

ثالثاً: ومن آثار الصحابة:

وقد استدل المانعون على ما ذهبوا إليه من آثار الصحابة بما يلي:

(أ) بما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في مسألة ميراث الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم، وذلك بمشاركتهم في حصتهم كأصحاب فرض، وذلك لأنهم لو ورثوا بالتعصيب فلن يبقى لهم شيء، لأن العاصب لا يأخذ نصيباً من الميراث إذا استغرقت التركة بسهام أصحاب الفروض، وهذه المسألة هي المعروفة بالمسألة المشتركة أو المسألة

الحجرية التي بينت على الفرض والتقدير، وذلك حين قال الإخوة الأشقاء لعمر بن الخطاب، لنا أب ولهم أب، ولنا أم كما لهم أم، فإذا كنتم حرمتونا بأبينا، فورثونا بأمننا، كما ورثتم هؤلاء بأمهم، وقد تراكضنا في رحم واحد، فهب أن أبانا هذا كان حجراً في اليم ألسنا أبناء أم واحدة؟، فقال عمر: صدقتم، وقضى بإشراك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في الثلث بهذا الافتراض، وبه قال عثمان بن عفان - رضي الله عنه -، وقال به كثير من فقهاء التابعين، مثل شريح، وسعيد بن المسيب، وابن سيرين، والثوري... وغيرهم^(١).

(ب) وبما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه كان يلعن من سأل عما لم يكن، ذكره الدارمي في مسنده.

(ج) وبما رواه الزهري عن زيد بن ثابت أنه كان يقول إذا سئل عن أمر أكان

١- د. يوسف قاسم، السابق، ص ١٥٤، وما بعدها.

هذا؟، فإن قالوا: نعم قد كان، حدّث فيه بالذي يعلم، وإذا كان لم يقع، قال: فذروه حتى يكون.

(د) وروي - أيضاً - عن عمار بن ياسر أنه سئل عن مسألة، فقال: هل كان هذا بعد؟، قالوا: لا، قال: دعونا حتى تكون، فإذا كان تجشمتنا لكم^(١).

(هـ) كان الإمام مالك لا يجيب في مسألة حتى يسأل، فإن قيل: نزلت أجاب عنها، وإلا فلا، وأمسك، ويقول: بلغني أن المسألة إذا وقعت أعين عليها المتكلم، وإلا خذل المتكلم^(٢).

ووجه الدلالة في هذه الآثار على المطلوب:

أنها قد أفادت النهي عن افتراض ما لم يقع، ولو كان جائزاً لما قال هؤلاء الصحابة ما قالوه لأنهم أكثر الناس خيرية، وأكثرهم علماً بفقهِه الشريعة، وعليه يكون قولهم دليلاً على عدم الجواز.

مناقشة الاستدلال بهذه الآثار:

وقد نوقشت هذه الآثار بأنها واردة في غير موطن الجواز وهو العلم النافع، ومقتصرة على حالات الافتراضات المحظورة والمضيعة للوقت، أو الملهية عن العلم النافع، أو المؤدية إلى المضار، وموضوعنا في غير ذلك، فلا تدل على التحريم أو الكراهة فيه.

رابعاً: ومن المعقول:

قال الأبي في شرح مسلم إن افتراض المسائل للإجابة عنها يزيد الفقه صعوبة، لأن اتساع المذاهب في فرض التفرعات والافتراضات يثقل كاهل من يشتغل بالأهم في المذهب، والتوغل في ذلك يؤدي إلى فرض ما يستحيل وقوعه عادة، مثل وطء

١- أورد القرطبي هذه الآثار، راجع: أحكام القرآن للقرطبي - السابق - ص ٣٢٢ وما بعدها.

٢- الفكر السامي - السابق - ص ٣٥٠.

الخنثى نفسه فولد، هل يرث ولده بالأبوة أم بالأمومة أم بهما معاً وغير ذلك^(١).

مناقشة الاستدلال من المعقول:

ويمكن أن يرد على الاستدلال بالمعقول من وجهين:

أولهما: أن الافتراض المتكلف أو المشغل عن الأهم في المذهب غير وارد في موضوعنا، لأننا نتكلم عن الافتراض المفيد الذي يزيد المسألة وضوحاً ويزيد الأصول عمقاً وجلاءً.

ثانيهما: أن ما رآه أصحاب هذا الاستدلال مستحيل الوقوع عادة، أصبح في وقتنا ممكناً، حيث إن هذا الفرض - تحديداً - يسهل على الباحثين والمجتهدين إيجاد حكم لمن يمكن استنساخه من بني الإنسان، وإن كان ذلك محرماً شرعاً، فهو يزيد الحرمة إيضاحاً، ويضفي على الحكم جلاءً.

الرأي الراجح في الموضوع:

ومما سبق يبدو - واضحاً - أن الاتجاه القائل بالجواز هو الذي

تنطق أدلته بالرجحان، وذلك لما يلي:

أولاً: قوة تلك الأدلة، وورود البيان القرآني والنبوي بما يؤيدها.

ثانياً: سلامتها من المعارض القوي، وضعف ما أخذ عليها من المناقشات، في حين أن أدلة القول الذي ذهب إلى المنع أو الكراهة قد ورد عليها من المناقشات ما يوهنها،

ويصرف عن الركون إليها في المسألة المعروضة خاصة.

ثالثاً: أن افتراض المسائل للإجابة عليها وبيان حكمها فيه استشراف للمستقبل

ووصل حاضر التشريع بماضيه، وربط فروعه بأصوله، وفي هذا احترام للعقل وإثراء للفكر، وتقديم العون للأجيال الحاضرة من الفقهاء حتى تجد فيه ما

١- الفكر السامي - السابق.

يساعدها على تواصل الاجتهاد الفقهي، والعطاء العلمي، وهذا مما يستبعد ورود الحظر عليه أو الكراهة فيه من دين أول ما نزل فيه قول الله تعالى: ﴿أَقْرَأُ﴾.

الأثر المترتب على رجحان القول بالجواز:

ومما يترتب على رجحان القول بالجواز ظهور ما يدل على عمق فقه أبي حنيفة وقوة عقله، وحدة ذكائه واستواء فطرته، وصفاء نفسه، حيث سمت به كل هذه المعاني لاستشراف آفاق المستقبل البعيد، حتى صادف رأيه ما وقع فيها وكأنها كانت ماثلة بين يديه، وواقعة في حياة الناس، فرضي الله عنه وأرضاه وجزاه عن الفقه والعلم خير الجزاء.

الفرع الثاني

خصائص الفقه الافتراضي عند الإمام أبي حنيفة

وللفقه الافتراضي عند الإمام أبي حنيفة خصائص منها:

أولاً: أنه ليس بدعاً في الدين، وليس إحداثاً لأمر بعيداً عن حظيرة التشريع، ولكنه حكم فقهي، يستند إلى أدلة الشريعة التي التزم بها الإمام أبو حنيفة، وقال كما جاء في تاريخ بغداد ما نصه: "أخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة، أعمل بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب وعدد رجالاً من المجتهدين، فإني أجتهد كما اجتهدوا^(١)."

١- تاريخ بغداد - للخطيب البغدادي - ج٣ - ص ٣٦٨ - مطبعة السعادة سنة ١٩٣١ م، والفكر السامي السابق - ص ٣٥٤.

ثانياً: أن الافتراض الفقهي عند أبي حنيفة كان نوعاً من استشراف المستقبل، والاستعداد لمواجهة نوازله ومستجداته، ولهذا قال عنه: إننا نستعد للبلاء قبل وقوعه، فإذا وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه^(١).

ثالثاً: أن ما اتجه إليه من افتراض المسائل الفقهية يعد أمراً مشروعاً في الدين، وقد قامت الأدلة على جوازه من كتاب الله - تعالى - وسنة نبيه ﷺ ولهذا كان عملاً جائزاً ومشروعاً، ومن أنواع العلم المفيد للناس في دينهم ودنياهم.

رابعاً: أن فيه دليلاً على اتصال حاضر التشريع ومستقبله بأصوله وماضيه، وذلك من أعظم الأدلة على صلاحيته لكل زمان ومكان.

وعلى ضوء ذلك تتحدد خصائص الافتراض الفقهي عند الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه وأرضاه.

المبحث الثاني

تطبيقات الفقه الافتراضي عند الإمام أبي حنيفة

ظهرت آثار الفقه الافتراضي عند الإمام أبي حنيفة في كثير من الفروع الفقهية التي افترض وقوعها، وأبدى رأي الشارع فيها، وكان افتراضه لها في وقته ضرباً من الشفافية الفقهية، والعلمية والذهنية، التي يندر أن ترقى العقول إليها، ولكنه قال رأيه فيها واستبان بعدما يزيد على ألف سنة أنه كان يرى بنور الله، ويبدو من إيراد تلك التطبيقات أنها كانت تتوخى في مجملها أموراً لم يكن أحد يفكر فيها في وقت أبي حنيفة بالقدر الذي تستحقه، وهذه الأمور هي:

أولاً: المحافظة على وجود الإنسان واحترام كيانه الآدمي وكرامته، ذكراً كان أو

١- تاريخ بغداد - السابق - ج ١٢ - ص ٣٤٨ ، والفكر السامي - ص ٢٠٢.

أنثى.

ثانياً: احترام الإرادة الإنسانية التي اختص الله بها الإنسان، وهياؤه لحمل أمانة التكليف بسببها.

ثالثاً: تحقيق التكافل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء بأسلوب يوائم العصر ويواكب الواقع.

وحول هذه الأمور يجيء ما ورد من التطبيقات، وذلك في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

التطبيقات المتعلقة باحترام الكيان الآدمي ووجوده

يبدو ما قصد إليه الإمام أبو حنيفة في هذا المجال من خلال مسألتين، ربما يقرأ الناس رأيه فيهما، ولا يقفون على المغزى البعيد، لما كان يريده من بيان الرأي الفقهي فيهما، وهاتان المسألتان هما:

أولاً: إثبات النسب بمجرد إبرام عقد الزواج.

وثانياً: ولاية المرأة أمر نفسها في الزواج.

الفرع الأول

إثبات النسب بمجرد العقد

عند أبي حنيفة أن نسب الصغير يثبت بمجرد العقد ولو لم يعقبه دخول ظاهر، طالما جاء الولد في مدة الحمل المعتبرة شرعاً، وذلك لقيام العقد مقامه من جهة أنه مؤذن به، ولأن علوق الطفل في ظل العقد بالوطء الحقيقي أمر خفي يصعب رؤيته ظاهراً، فقام العقد مقام الدخول في ذلك، فلو تزوج مغربي بمشرقية أو مشرقي بمغربية، وجاء ولد لسته أشهر، فإنه يثبت نسبه للزوج بناء على العقد، وذلك لاحتمال أنه من أهل الخطوة أو مستخدم، ومراده بأهل الخطوة: الكرامة

التي تثبت للأولياء، وتجعلهم يطيرون في الهواء من أقاصي الدنيا إلى أقاصيها، ومن شرقها إلى مغربها في لحظة، والكرامة ثابتة للأولياء شرعاً كما قال ناظم الخريدة: وأتبين للأولياء الكرامة ... ومن نفاها فانبذن كلامه.

وأما المستخدم: فإنه هو الذي يستخدم الجن في نقل الأمور، ومنها النطفة، وفي هذا يقول ابن عابدين: ألا ترى لو أن مغربياً تزوج مشرقية، وبينهما أكثر من ستة أشهر فولدت ولداً لسته أشهر من تاريخ العقد ثبت نسبه منه، لحديث: "الولد للفراش"، مع أن تصور الاجتماع بينهما بعيد جداً، لكنه ممكن بطريق الكرامة أو الاستخدام للجن، فإنه قد وقع كما في فتح القدير وغيره^(١).

ذلك ما ذهب إليه أبو حنيفة، ولمصلحة الصغير، حتى لا يضيع إذا تعرض نسبه للنفي بسبب احتمالات عدم التلاقي، ولأن البعد في ذاته ليس قرينة قاطعة على انعدام التلاقي، ولأن ما يترتب على التلاقي، وهو التلقيح المكون للجنين والحمل غير مرئي من الناس، فلا يعول عنده.

وإذا كان هذا الرأي مقبولاً ومتصوراً في عصرنا الذي أمكن نقل النطف في ساعات عبر القارات، وقد تكون الزوجة بأوروبا والزوج في بلاد المشرق وتحمل منه بوسائل العلم المعاصر، فإنه لم يكن متصوراً في عصر أبي حنيفة، الذي كان انتقال المشرق في إلى المغرب، أو المغربي إلى الشرق بوسائل المواصلات المتاحة في عصره، وهي الإبل والخيول وفي تلك الطرقات الوعرة، لكن بعد نظر أبي حنيفة قد تجاوز كل تلك التصورات، وافترض أن الإنسان يمكن أن يرحل إلى أقاصي الدنيا، في ساعات، فأحكم رأيه في إثبات النسب بمجرد العقد، وكان ما رآه منذ عهده هو الملائم لعصرنا والمناسب له.

١- حاشية ابن عابدين على الدر المختار - ج ١ - ص ٣٣٢، طبعة الطلبي ورسائل ابن عابدين - ص ١٢٦ - طبعة دار إحياء التراث العربي، التبشير شرح التحرير - للإمام علاء الدين أبي الحسن المرادوي - ج ٧ - ص ٣٣٧٧، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين - مكتبة الرشد بالرياض سنة ٢٠٠٠ م.

حيث أقام العقد مقام الدخول حتى في الحالات التي يقطع فيها بعدم إمكانه، فقال بثبوت النسب من الزوج الذي يعقد على المرأة من غير أن يختلي بها أو يدخل عليها^(١)، وذلك لافتراض الدخول أو مظنته، وهي ترقى لإثبات النسب، حفظاً للولد ومنعاً من ضياعه، فقد بني رأيه على أساس أن النسب وإن كان سببه الحقيقي هو الدخول إلا أنه لا يمكن التعويل عليه لخفائه وعدم إمكان الاطلاع عليه، وواجب التعويل على السبب الظاهر الذي يؤدي إليه بحسب الغالب وهو العقد، وبذلك صار العقد وهو العلة في ثبوت النسب، وحيث توجد العلة، يوجد المعلول، ففي كل حالة يوجد فيها العقد الصحيح يثبت النسب بشروطه، دون نظر إلى اشتماله على الدخول أو عدم اشتماله، وذلك كما في إقامة السفر مقام المشقة في إباحة الفطر في رمضان، وجواز قصر الصلاة الرباعية، فإنه من المتفق عليه اعتباره دون نظر إلى اعتبار تحقق المشقة أو عدم تحققها، ولذلك جاز الفطر في رمضان لمن يميطن البعير، وجاز الفطر في سفر الملوك المترفين الذين يركبون أرفه وسائل المواصلات، ولا يجدون في السفر أدنى مشقة^(٢).

وفي تفسير آخر لرأي الإمام قال بعض تلامذته: إنه يشترط تصور حدوث الدخول عقلاً، وإن لم يكن ممكناً عادة، ولهذا فسروا ما نقل عنه من ثبوت النسب من رجل مقيم بأقصى المشرق تزوج من امرأة بأقصى المغرب بطريق الوكالة، أو الكتابة، فأنت الزوجة بولد لسته أشهر أو أكثر ولو ثبت عدم التلاقي بينهما بأن ذلك مبني على أساس احتمال كون الرجل من أصحاب الكرامات أو الاستخدامات التي يسخر بها الجن، فيمكنه أن يقطع المسافات البعيدة في زمن يسير، دون أن يطلع عليه أحد، وعلى هذا النحو فسروا الصور الغريبة الأخرى التي لا يمكن فيها - بحسب العادة - دخول الزوج بزوجته، وذلك بناء على تصور حدوث الدخول

١- الفتاوى الخانية - بهامش الفتاوى الهندية - ج ١ - ص ٣٧٣.

٢- المبسوط - للسرخسي - ج ١٧ - ص ١٥٦، وبدائع الصنائع - ج ٢ - ص ٣٣١ وما بعدها.

عقلاً، وطالما أن الزوج ممن يتصور حدوث الحمل منه، فدل ذلك على أن تصور حدوث الحمل شرط، ووجب اعتبار هذا الشرط في جميع الحالات. وقد استبان أن هذا الرأي متصور عقلاً، حيث لا يستبعد العقل حدوث حمل أي امرأة من أي رجل دون أن يتصل بها على الإطلاق، كما في التلقيح الصناعي، ومنه يستبين أن رأي الإمام كان - ولا يزال - هو الموافق للصواب^(١)، أن ما رآه أبو حنيفة منذ تلك القرون الطويلة، كان يتضمن إجابات صريحة لنوازل لم يكن بمقدور أحد أن يتصورها، فتصورها هذا الإمام العظيم، وأصبح ما ذكر من الفقه فيها منذ ذلك الزمن البعيد صالحاً لعلاج القضايا المستجدة في هذا الزمن الجديد.

الفرع الثاني

ولاية البكر البالغة العاقلة أمر زواجها

تقرر الشريعة الإسلامية للمرأة أهلية التصرف كاملة، وتثبت لها أهلية الوجوب، وأهلية الأداء في كافة التصرفات المالية وغير المالية، فثبت لها من الحقوق المالية ما ثبت للرجل، ويجب عليها مثل ما يجب عليه، ولها الحق في مباشرة الأسباب التي تنشئ التصرفات وتوجب حقوقاً لغيرها ما دامت بالغة عاقلة رشيدة، ولها ذمة صالحة لكل

الالتزامات، وإرادة مستقلة كالرجل تنشئ بها التصرفات التي يقرها الشارع. إلا أن جمهور الفقهاء - مع تلك الأهلية الكاملة للمرأة وقدرتها على إنشاء الالتزامات والتصرف في الأشياء - يقولون: إنها ليست لها الحرية المطلقة في الزواج، وأن عبارتها لا تصلح لإنشائه، وهي وإن كان لها اختيار الزوج فلا يفرض عليها، إلا أنها ليست لها أن تنفرد في ذلك الأمر، بل يشترك معها أولياؤها يتولاه

١- فتح القدير - ج ٣ - ص ٣٠٠ وما بعدها، وراجع: حقوق الأولاد والأقارب للدكتور محمد الحسيني حنفي ص ٣٥ وما بعدها - الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥م - دار الفكر العربي.

وبالنيابة عنها أقربهم.

وذهب أبو حنيفة إلى خلاف ما رآه جمهور الفقهاء، وقال: إن المرأة لها أن تبرم عقد زواجها بنفسها، وليس لأحد عليها من سبيل في ذلك إذا كان الزوج كفوًّا ومهرها لا غبن فيه عن مهر المثل، وإن كان من المستحسن أن يتولى عنها وليها العقد، فإن تولت هي الصيغة تكون قد فعلت غير المستحسن أو خلاف الأولى، ولكنها لا تكون متعدية ولا ظالمة ولا آثمة، وكلامها نافذ لأنه في حدود سلطانها^(١). ولم يكن أبو حنيفة فيما رآه بعيداً عن أصل الشرع، ولا مخالفاً لمقاصده في احترام الوجود الآدمي وكيانه وكرامته.

وقال أبو حنيفة سناً لرأيه: إن سلب المرأة البالغة العاقلة حقها في إبرام عقد زواجها يتنافى مع ما قرره الشريعة الإسلامية للبالغ العاقل من حق التصرف، وإذا كان للولاية عليها قبل البلوغ مسوغ، فإن هذا المسوغ بعد البلوغ يصبح خاوياً على غير أساس، حيث لا عجز منها بعده، وللمرأة ولاية كاملة على مالها، فكيف تسلب ولايتها على نفسها، وهي أخطر من المال، ثم ما الفرق بينه وبينها فيه، وربما كانت أرجح منه عقلاً، وأقوى منه نظراً، وأثبت منه شخصية. وإذا كان الزواج خطراً عليه فهو خطر عليها، وإذا كان فيه احتمال ضرر بالأولياء، فهذا الضرر ثابت للفتى بقدر يزيد عن الفتاة، لأنه قد يتزوج من خضراء الدمن، فتجر عليه العار، وتسقيه وأسرته كأس المرار، ومن ثم فلا فرق بينها وبين الفتى.

وقد أضاف الله النكاح في أكثر من آية: من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٣٠).
وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٢). فقد أضاف الله النكاح إليهما بدرجة متساوية،

١- أبو حنيفة للإمام محمد أبو زهرة - السابق - ص ٣٤٥.

فدل ذلك على أن لها ما للرجل فيه^(١).

وجاء في السنة الشريفة ما يؤيد رأي أبي حنيفة: ومن ذلك قوله ﷺ " الأيم أحق بنفسها من وليها"^(١)، والأيم هي التي لا زوج لها، وقوله ﷺ: " ليس للولي مع الثيب أمر"^(٢)، ولو كان للولي أمر معها لكان مما ينافي الحديث.

والآيات التي أضيف فيها النكاح إلى الأولياء تقتصر على إنشاء العقد لا إلى آثاره، فإنها ترجع إليها، وكذلك الأحاديث التي تفيد أن النكاح لا ينعقد إلا بولي، فإنها تقتصر على العبارة والصيغة لا على الأصل والحقيقة، وهي قد تفيد النفي إذا لم تكن ثمة ولاية للمرأة على نفسها، كما لو كانت صغيرة، أو غير مميزة، أو لا تغفل مصالحها في العقل، لكن في حالة البالغة العاقلة، هذا المعنى منتف وولايتها على نفسها موجودة، لأن الولاية تثبت للإنسان على نفسه ابتداءً، وقد تثبت للغير، وهي لا تثبت للغير إلا استثناءً، فإن من له ولاية على نفسه لا يصح أن تفرض ولايته على غيره، إلا إذا ارتضى الغير ذلك بوكالة أو اتفاق.

وما كان يقال: من أن الأولياء أقدر على معرفة كنه الرجال وطباع من يرتبطون بها من الأزواج، قد تغير مناطه، فقد أصبحت المرأة مع التعليم وخبرة الحياة ومخالطة الرجال في التعليم والعمل أخبر من الرجال بمعرفة أحوال الرجال ومدى صلاحيتهم للارتباط بها وتكوين أسرة، وإن ترددت يكون للأولياء أن يستدركوا عليها، لكن ذلك الاستدراك اللاحق لا يمنعها حقاً أصيلاً لها، ولا يحرمها من حقها السابق، ولأن الاعتبار في اختيار الزوج شخصي يرجع إليها، وبحسب ما يميل إليه قلبها ويهوى، وما يتعلق بأمور القلب لا يختص به أحد سوى صاحبه فكان إسناد

١- في هذا المعنى د. أبو زهرة - السابق - ص ٣٤٦ وما بعدها.

٢- رواه مسلم في صحيحه، راجع: صحيح مسلم، السابق - ص ٢٣٤ - رقم ٨٠٣.

٣- نيل الأوطار للشوكاني - ج ٦ - ص ١٣٧ - طبعة الحلبي.

الولاية لها فيه أصوب..

وإذا كان دور الأولياء مهماً من جهة تصويب إرادة المرأة وحمايتها من مآلات جموح هواها وحبها لمن يتقدم لخطبتها، مما قد يؤدي في النهاية إلى إهمال حقوقها، وترك التحوط في المحافظة عليها أو المطالبة بها، إلا أن هذا الدور يجب أن يظل كامناً في مجال آثار العقد، وما يترتب عليه من الحقوق المالية أو غير المالية، وما من شك أن هذه الآثار لا يصح، بل ولا يجوز أن نغمت المرأة حقها في استقلال قرارها على بدنها وعرضها أمراً لا منازع لها فيه.

نعم، قد يكون للأولياء حق في أن يبدو رأيهم فيمن سيكون صهراً لهم، لأن الزواج يفرض عليهم قرابة من الزوج وأهله، وهذه القرابة تقتضي أن يكون لهم رأي فيها، لأنها ستؤثر عليهم في حياتهم وسمعتهم، إذا كانوا على غير مستوى أخلاقي يمكن أن يغتروا به، ونحن نلاحظ في أيامنا أن من يتقدم لشغل الوظائف ذات الأهمية، يتم التحري عن ذوي قرابته نسباً ومصاهرة، فإذا كان أحد أصهاره مجرمًا، أو لا يتمتع بسمعة طيبة، فإنه - بلا شك - سوف يضار بذلك، وهذا الأمر وغيره من السمعة الاجتماعية والأدبية في المجتمع يقضي بأن لذوي قرابة الزوجة لا سيما الأولياء منهم حقاً في الاعتراض على من لا يرونه ملائماً لمركزهم الاجتماعي والأدبي في المجتمع، ومعلوم أن الزواج نسب ومصاهرة، والمصاهرة تعني القرابة التي تربط بين أسرتي الزوجين بعد إبرام العقد.

لم يتجاهل الإمام أبو حنيفة هذا الاعتبار الاجتماعي ذي الأهمية التي لا يسوغ إغفالها، ووازن بينه وبين حق المرأة على نفسها، فأعطاه أسبقية على حق الأولياء في السمعة، لأن ما يتعلق بحق النفس يقدم على ما يتعلق بحق الغير، وفي نفس الوقت لم يهمل حق الأولياء، فأعطاهم حق الاعتراض على قرار المرأة، ورخص لهم أن يطلبوا إزالة أسباب اعتراضهم بفسخ العقد، غير أن ممارسة حقهم في طلب فسخ العقد مرهون باللجوء إلى القضاء وللقاضي أن يوازن بين المصلحتين - مصلحة

الزوجة ومصالحة أوليائها - بحياد يحفظ المصلحة الأرجح وينتصر لها. ولم يكن أحد يتصور أن أبا حنيفة - وهو يقرر ما قاله - كان يستشرف أحوال المرأة وما ستصل إليه من علم وخبرة عملية في الحياة تساوي الرجل وقد تفوقه، فقد كانت المرأة في عهده رهينة البيت لا تفارقه لحظة، ولا تصل إليها عينا رجل خارجة، بل كان ذكر اسمها على مسامع الرجال أمراً ينافي الحياء والنخوة، فهل كان أبو حنيفة يعلم أن المرأة سوف تكون دكتورة أو وزيرة أو نائبة برلمان تبدي رأياً في الأمور العامة وتدبير شئون السياسة والإدارة بما قد لا يقدر عليه الرجل، لقد افترض أبو حنيفة ذلك منذ مئات السنين، وصدق افتراضه.

المطلب الثاني

تطبيقات الفقه الافتراضي في مجال احترام الإرادة الإنسانية

وهذه التطبيقات تتحلى بصورة واضحة فيما رواه أبو حنيفة في الحجر على السفية والمدين وغيرهما، واستشرف المستقبل البعيد في مجال التكاثر البشري، ونخصص لبيان كل من هاتين المسألتين فرعاً.

الفرع الأول

منع الحجر على السفية والمدين وذوي الغفلة

مذهب أبي حنيفة أنه لا يجوز الحجر على السفية الذي بلغ خمسا وعشرين سنة بحال من الأحوال، حيث يسلم إليه ماله، وإن لم يؤنس منه الرشد، فإن منع ماله عنه لا يكون إلا على سبيل التأديب، ولا يمكن أن يرد التأديب على رجل بلغ خمسا وعشرين سنة يمكن أن يكون فيها حداً، وسند ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَبْتَلُوا أَلْيَمَىٰ

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ﴿النساء:٦﴾، فقد جعل الله حد الولاية على السفهاء منوطاً بما دون الكبر، فإذا كبروا فلا سلطان للأولياء عليهم، وحد الكبر عند أبي حنيفة هو هذا السن.

وقد أوجب الله الوفاء بالعقود والعهود في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة:١)

وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الأشراء:٣٤)، وهذه الآيات عامة وقاطعة في دلالتها على المطلوب، فلا يخصصها إلا نص يعادلها في مستوى دلالتها، وهو لم يوجد، فبقي حال من بلغ خمسا وعشرين سنة تحت دلالتها، وقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ (النساء:٥)، لا يدل على منع أموال السفهاء عنهم بإضافتها إلى الأولياء، لأن المقصود بالنهي عن الأبناء هنا هم المخاطبون، وهم الأولياء، فتظل أموالهم لهم، وأموال السفهاء تسلم إليهم، وهذا ما تفيدته دلالة الآية، وليس فيها ما يدل على جواز الحجر عليه.

وحديث الحجر على معاذ لا يدل على جواز الحجر على ما سواه، وإن الحجر عليه برضاه حيث لا يظن بمثله، وهو الصحابي الجليل أن يمتنع عن إيفاء حقوق غرمائه، وأن يحمل الرسول ﷺ على أن يحجر عليه كرهاً، وإنما كان الحجر عليه بإذنه لينال بركة الرسول ﷺ في بيع ماله، فيصير دينه مقضياً^(١).

واتجاه أبي حنيفة لهذا الذي رآه لم يكن له من غاية سوى احترام إرادة الإنسان، وتقدير آدميته والمحافظة على كرامته، ولهذا قال: إن الحر متى بلغ عاقلاً كملت له أهليته، ووصل إلى حد الاقتدار على التصرف بصورة مستقلة دون حاجة إلى

١- د. أحمد الخطيب - الحجر على المدین لحق الغرماء - ص ٨٨ - مطبعة دار التألیف سنة ١٩٦٤م.

معوثة أحد، فأبي قيد يرد على تصرفه بعد ذلك يكون اعتداء على إنسانيته، وإهداراً لأدميته وإحاقاً له بالبهايم، ولهذا فإنه لا يمنع أحد من التصرف في ماله - مطلق التصرف - إذا بلغ خمسا وعشرين سنة دون مقتضى للحجر عليه بسبب سفه أو دين أو غفلة أو فسق، ولا فرق عنده بين ذكر وأنثى، وإن كان مبدراً ومصرفاً متلفاً ماله فيما لا غرض له فيه ولا مصلحة، بل حتى ولو أنفقه في وجوه الشر^(١).

إن الحجر عليه فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين في تأخير حقوقهم، لأن إهدار الأقوال ضرر كبير لا يعدله تأخر الحقوق، وأنه يمكن الجمع بين حقه في حرية القول وتنفيذ التصرف القولي، وحقهم في الاستيعاب وذلك بحبسه، فإن الحبس وإن كان فيه ضرر به، إلا أن ضرره أقل من ضرر إهدار القول، وفيه الكفاية لحقوق الدائنين^(٢).

ومن ثم يرفع أبو حنيفة الحرص على إرادة الأدمي وكرامته وحقه كإنسان إلى منع الحجر حتى لا تهدر إرادته وتهدم أدميته ويلحق بالبهايم، فهل كان أبو حنيفة وقت أن قرر هذا القول مخالفاً فيه جمهور أهل العلم يستشرف عصرنا الذي أصبح مولعاً بحقوق الإنسان وينادي بمراعاتها والمحافظة عليها كثيراً، لقد سبق أبو حنيفة كل هؤلاء، واستشرف المستقبل البعيد في النظر إلى إرادة الإنسان وأدميته، فسبحان من أنار عقله بهذا الضوء الثاقب.

الفرع الثاني

استشراف المستقبل البعيد للتكاثر البشري

من المسائل التي أسفر عنها فقه الافتراض: تكاثر الخنثى بوطء نفسه، حيث

١- قاضى زاده - نتائج الأفكار على هامش فتح القدير للكمال ابن الهمام - ج ٧ - ص ٣٢٤ - طبعة الحلبي.

٢- أبو حنيفة للإمام أبو زهرة - السابق - ص ٣٥٦.

وردت المسألة ضمن افتراض يقول: لو أن الخنثى وطئ نفسه فولد له ولد، هل يرث ولده بالأبوة، أم بالأمومة، أم بهما معاً، وإذا كان الصواب في نظرنا أنه يرث بالجهتين ويأخذ متوسط نصيبه في كل منهما لأنه وإن كان مولوداً لشخص واحد، إلا أن اعتبار الذكورة والأنوثة فيه موجود، فيرث بكل منهما كاملاً.

وإذا كانت تلك المسألة فرض تصور جعل السنوسي وغيره من العلماء يعتذرون عن بيان حكمها، بحجة أنه ليس من شأن الفقه تقدير خوارق العادات، وأن الإنسان لو اشتغل بما هو ضروري، لأمراض قلبه وأدويتها، وإتقان عقائده، والتفقه على معنى القرآن والحديث لكان أذكى لعلمه أوضاً لقلبه، لكن هذا لا يمنع من الافتراض ولا يجوز أن يقف حائلاً دونه.

ولو أن هؤلاء الذين رأوا هذا الافتراض نوعاً من خوارق العادات قد عاشوا زماننا ورأوا ما تفتقت عنه قرائح الباحثين في مجال التكاثر بالاستنساخ، وأن الشخص يمكن أن يخرج منه مثله دون اتباع التكاثر العادي بين الذكر والأنثى لعلموا أن ذلك الذي كان ضرباً من ضروب المستحيلات، أصبح واقعاً يحتاج إلى بيان حكمه، ولا شك أن الذين يبحثون عن هذا الحكم لا بد أن يعودوا إلى هذا الافتراض، ويستأنسوا بما قيل في حكمه حتى يسهل عليهم إظهار حكم قرينه الذي كشف عنه البحث المعاصر، ففي الافتراض إظهار لذلك وتيسير له.

وفكرة أحادية الإنجاب وإن كانت غير مستبعدة، حيث وقعت في التاريخ الإنساني لأمنا حواء التي خلقها الله من أربنا آدم، كما وقعت للمسيح عيسى بن مريم عليه السلام، حيث خلقه الله - تعالى - من أم بدون أب، وهذا يدل على أنها ممكنة عقلاً وواقعة حساً، وحكى عنها القرآن الكريم وهو كلام رب العالمين، فدل ذلك على صدق ما جرى منها ووقوع ما أخبر عنه فيها، كما يدل ذلك على أن نسبة المولود لمن ولد منه ليس بشرط فيها أن يكون ثمة عقد زواج، أو فراش يثبت به النسب، بل يثبت النسب بسبب واقعة الولادة ذاتها، طالما أنها لم يشبها

ما يبطل صحة النسب بسببها، وذلك كالزاني الذي تقر بنسبة مولود له، إذ من شروط الإقرار بالنسب أن لا يقترن بما يفيد أن المولود حاصل للمقر من الزنا، فهنا لا يثبت نسبه منه، بناء على أن الخطأ لا يوصل إلى الصواب، وأن النعم لا تنال بالمعاصي، ومعلوم أن الولد يمثل نعمة كبرى، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبِطْلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ (النحل: ٧٢). وهذا القول الكريم يفيد أن الأولاد نعمة كبرى، والنعمة الكبرى لا تنال بالمعصية، ومن باب أولى المعصية الكبرى وهي الزنا.

كما أن نفي النسب عن الزاني لا يمنع من نسبه لأمه باعتبار واقعة ولادته منها، لأن الأم التي تلد المولود، قال تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ (المجادلة: ٢). وإذا كانت نسبة الولد لأمه باعتبار واقعة الولادة ثابتة بهذا النص الكريم دون اعتبار إلى عقد الزواج، فإنه يكون متصوراً من الخنثى بدون عقد زواج ويكون نسبة الولد إليها محققة لأنه ولد منها ولادة حسية يراها الناس، بالنظر المجرد، كما يرون الولادة من الأم في الحالة العادية.

وتلقيح الخنثى من مائه بدون عقد، لا يمثل مسوغاً أو سبباً شرعياً لنفي النسب عنه، حيث لا يعد ذلك زنا، لأن الزنا لا يقوم إلا على وقاع من أجنبي على أنثى بدون عقد أو شبهته، ولا يوجد في تلك الحالة أجنبي، فلا يصدق عليها وصف الزنا، ومن ثم لا تقوم فيها ما ينفي النسب.

وما قرره أبو حنيفة في هذا الافتراض الذي لم يكن متصوراً وقت أن قاله، أصبح واقعاً تجرى حوله بحوث التكاثر وتعمل فيه وحدات الإخصاب الطبي المعاصر، وذلك حين يتعذر الإنجاب بالطرق العادية التي يتم فيها الحمل بالجماع بين الزوج والزوجة، فيؤخذ منه الماء وتلقح به بويضة الزوجة دون جماع فيحدث الحمل بذلك، وربما تم التلقيح من الطرفين بأخذ حيوان منوي من الزوج، وببيضه

أو أكثر من الزوجة، ويتم التلقيح بينهما في أنبوب حتى يصلح للنقل إلى رحمها، وذلك وفقاً لما تجرى به بحوث الطب المعاصر في هذا التخصص الطبي الدقيق. وقد كان ما تنبأ به الإمام أبو حنيفة وبصورة افتراضية في وقته ومنذ ما يزيد على ألف سنة موضوعاً في دراسة المستجدات الفقهية التي نظرتها الجامعات الفقهية في أيامنا هذه، ومنها تحديداً مجمع الفقه الإسلامي الدولي في مؤتمره الثالث، الذي انعقد بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ - ١٣ صفر ١٤٠٧ هـ، الموافق ١١ - ١٦ أكتوبر سنة ١٩٨٦ م، الذي قرر بعد استعراض البحوث المقدمة في موضوع التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب) والاستماع لشرح الخبراء والأطباء، وبعد التداول والتدارس انتهى إلى أنه إذا كانت النطفة من زوج والبيضة من زوجته، ووضعت في رحم الزوجة، فإنه لا مانع منها شرعاً. وفي نظرنا أن هذه بداية الغيث في ذلك الموضوع، لكن ما نود أن نشير إليه في هذه الدراسة ذلك الاستشراف الفقهي لأحد الأئمة الكبار، فافتراض وقائع جنائية وأثبت لها أحكامها الفقهية بما يدل على سبق التشريع الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان.

المطلب الثالث

تطبيقات الفقه الافتراضي في مجال التكافل الإنساني

من المجالات المهمة في تطبيق الفقه الافتراضي عند الإمام أبي حنيفة: مجال التكافل الإنساني، وهذا المجال يتمثل في العلاقة بين الأغنياء والفقراء، وتحديداً في باب الزكاة، حيث انتهى أبو حنيفة في هذا الباب إلى حملة من الآراء الفقهية التي تنبأت على استئناف المستقبل وربط الأحكام التي تنتهي إليها المبادئ العامة للتشريع الإسلامي، فجاءت الفروع الفقهية التي تنبأت على الافتراض في فقه يتفق مع مبادئ التشريع الإسلامي ومنسجمة مع تقاليد، ويبدو ذلك واضحاً في المسائل

الآتية:

أولاً: جواز دفع القيمة في زكاة الفطر.

ثانياً: جواز دفع الزكاة لغير المسلمين إذا كانوا فقراء.

ثالثاً: جواز نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر.

رابعاً: جواز دفع الزكاة لآل بيت النبي ﷺ .

وهذه المسائل في مجملها تهدف إلى تأكيد مبدأ التكافل الإنساني، وترسيخ مبدأ المواطنة في الاستحقاقات المالية، والوحدة الإنسانية التي لا تنظر إلى بلد بعينه في إطار توزيع المغانم المالية، وتحقيق المصلحة الراجحة فيما يتعلق بدفع الزكاة إلى آل بيت النبي ﷺ بعد أن انتهى المورد الذي كان يكفل لهم ما يكفيهم للحياة الكريمة، ويمكن إبراز هذه المعاني في أربعة فروع كما يلي:



الفرع الأول

دفع القيمة في زكاة الفطر

من المعلوم أن رسول الله ﷺ قد فرض زكاة الفطر في رمضان في أصناف محددة من المطعومات المتداولة في عهده، وذلك كالبر والشعير والتمر والزبيب، والإقط، أي: اللبن المجفف وهو غير منزوع الدسم، وذلك كما روي عن أبي سعيد قال: كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من زبيب، أو صاعاً من إقط، فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ما عشت^(١)، وروي عن عبد الله بن ثعلبة: خطب ﷺ قبل يوم الفطر بيوم أو يومين، فقال: "أدوا صاعاً من برٍ أو قمح أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حر أو عبد صغيراً أو كبيراً"^(١).

وروي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - : "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين، فمن أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعدها فهي صدقة من الصدقات"^(٢).

وجاء في الحديث: "أغنوهم عن السؤال في هذا اليوم"، أي أغنوا الفقراء عن أن يطوفوا في يوم العيد لسؤال الناس.

أساس رأي الإمام أبي حنيفة:

وقد نظر الإمام أبو حنيفة إلى المقصد من مشروعية زكاة الفطر الوارد في حديث النبي ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم»، حيث بين هذا الحديث أن المقصد من مشروعية صدقة الفطر تتمثل في إغناء الفقراء عن الطواف في يوم العيد لسؤال

١- نيل الأوطار للشوكاني، ج ٤، ص ١٧١ وما بعدها، طبعة الحلبي.

٢- المرجع نفسه، ص ١٨١، ونصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، ج ٢، ص ٤٠٦.

٣- نصب الراية، المكان نفسه.

الناس، عن الطواف في يوم العيد لسؤال الناس، وتتسول الصدقة التي يشاركون بها القادرين فرحتهم في يوم العيد، وحتى لا تكون الفرحة به قصراً على البعض دون غيرهم من الفقراء والمساكين الذين يستحقون صدقة الفطر.

وإذا كان إغناؤهم عن السؤال في هذا اليوم يتحقق بقبض الأصناف التي حددها النبي ﷺ، فإنه كما يتحقق بأعيان تلك الأشياء المنصوص عليها - يتحقق بوجه تم بدفع قيمة هذه الأصناف بالنقود التي يجري التعامل بها في بلد المزكي، بل إن القيمة أقوى من دفع حاجة الفقراء، ومن ثم تكون موافقة للعلم الموجبة لدفع الزكاة وهي إغناء الفقراء عن الطواف في هذا اليوم^(١).

وجمهور فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة لم يرتضوا إخراج القيمة في زكاة الفطر، فمن أخرج القيمة ولم يخرج أعيان الأموال المنصوص عليها في السنة النبوية^(٢)، ووجهتهم في ذلك أن هذه الأمور مما يغلب منه الأقوات، أو أنها غالباً القوت طوال العام.

وقالوا دليلاً لرايهم: إن حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - يقول: "فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير"^(٣).

وكلمة (فرض) تدل على وجوب إخراج تلك الأعيان، فإذا لم يخرج هذه الأعيان واكتفي بإخراج قيمتها، فإنه يكون قد خالف المفروض.

تقدير رأي الإمام أبي حنيفة:

وما من شك في أن رأي الإمام أبي حنيفة قد بني على نظر فقهي بعيد المدى،

١- فتح القدير، ج ٢، ص ٣٦ وما بعدها، وبدائع الصنائع للكاساني، ج ٢، ص ٧٢.

٢- بداية المجتهد، ج ٢، ص ١١٢، مغني المحتاج، ج ١، ص ٤٠٥ وما بعدها، والمغني لابن قدامة، ج ٢، ص ٦٠ وما بعدها، مطبعة الرياض.

٣- نيل الأوطار، السابق، ص ١٧١.

حيث افترض في عهده ومنذ أكثر من ألف سنة أن ثبات الأعيان المستحقة في زكاة الفطر أمر بعيد التوقع، وذلك للتغير الذي يطراً على المجتمعات الإنسانية، ويحولها من مجتمعات زراعية بالمفهوم التقليدي المعروف إلى مجتمعات حضرية تعيش في المدن، وعندما يتغير المجتمع من السمات الريفية أو البدوية، التي تمثل الزراعة والرعي فيها أساس التمول إلى المجتمعات المدنية، التي يسود فيها التبادل بالنقود، يكون التمسك بأعيان الأموال التي وردت في أحاديث النبي ﷺ أمراً شاقاً على الناس، ويتنافى مع مقصد التشريع الإسلامي في اليسر ورفع الحرج، حيث سيلزم سكان تلك المجتمعات أن يقوموا بشراء تلك الأعيان وتوزيعها على الفقراء في يوم العيد، ومن شأن ذلك أن يزيد الطلب عليها، فيرفع سعرها ويشق ذلك على الأغنياء والفقراء بدرجة سواء، لأن رفع السلع الضرورية التي يطعمها الناس لا تقتصر على فئة دون فئة، ولكنه يشمل الجميع، حيث يكتوي الكافة بنيران الغلاء، كما أن التمسك بإفراج تلك الأعيان سوف يوقع الفقراء في الحرج، لأن الأعيان التي يجب إخراجها لن يتسنى استهلاكها دون أن تتناولها يد الصناع في مراحل مختلفة، فالبر - مثلاً - وكذلك الشعير، سوف يحتاجان إلى طحن، ثم إلى عجن، ثم إلى خبز حتى يمكن استهلاكها، ومن شأن ذلك أن تزيد التكلفة على الفقير ويشق عليه، كما أن التمر والزبيب لا يؤكلان في أغلب الأحيان إلا إذا تم تحويلهما بالصنعة إلى مطعومات أو حلوى حتى يمكن تناولهما طعاماً للتفكه، وليس لاستمرار الأ طعام بهما في كل وجبة، لأنهما مما يتفكه بتناوله، وليس مما يدفع الجوع والمشقة، وما من شك في أن القيمة المالية للمقدار الواجب في الزكاة يحقق القدر المحدد فيها من غير زيادة الكلفة اللازمة، لتحويل الحبوب وغيرها إلى مطعومات في تناولها الفقراء في وجبات طعامهم، كما يحقق لهم معنى الملك في الزكاة، التي هي تملك المال للفقير، بما يعني تمكينه من التصرف فيه تصرف المالك في ملكه، وعلى النحو الذي يريد الوصول إليه بما يفيد من المال، والقيمة في الزكاة تحقق هذا المعنى، لأن

المال هو أداة الاقتدار التي يقوى بها الفقير على سد خلته يوم العيد، وفقاً لما يقدره هو في ضوء حاجاته المعيشية، وليس وفقاً لما يفرضه عليه من يدفعون الزكاة. وزكاة الفطر مما تشغل به الذمة، فإذا تعذر أداء عين ما وجب فيها، فإنه يصار إلى القيمة، وهذا الأصل يعد من قواعد الفقه الإسلامي المعتبرة عن جميع الفقهاء الذين رأوا خلاف ما رآه الإمام أبو حنيفة في جواز إخراج القيمة في الزكاة. إن الذمة إذا شغلت بأداء واجب، فإنها لا تبرأ إلا إذا تم القيام به عيناً أو بقيمة، أي مما تقوم مقام العين من النقود المعادلة لها^(١).

كما أنه من المقرر شرعاً أن الأصل إذا بطل يصار إلى البدل، ومعنى بطلان الأصل أي ضرورته متعزراً على الملزم بالأداء، فإنه تصار إلى بذله^(٢)، وقد أشار ابن القيم إلى هذا المعنى، فقال: قاعدة الشريعة أن الفروع والأبدال لا يصار إليها إلا عند تعذر الأصول، كالتراب في الطهارة^(٣)، أقول: والقيمة في الزكاة، وقد ذكر السيوطي في الأشباه والنظائر: القيمة فيما يتعذر أدائه عبثاً إنما تكون بالنقد، ولا يكفي فيها، تقويم واحد، وإنما تجب القيمة عند تعذر الأصل^(٤).

ومن العجيب أن تكون هذه القواعد الفقهية مقررة لدى أصحاب المذاهب التي خالفت رأي الإمام أبي حنيفة، ثم يقولون ما نجرى به، والأعجب منه أن تجد من يتمسك بعدم جواز إخراج القيمة ويتعصب له، بل وتدبير المعارك الفقهية من أجل الانتصار له، وهو مخالف لأصول الشريعة التي تدعو إلى اليسر، ورفع الحرج والمشقة عن الناس، ومخالف للقواعد الفقهية التي يتخرج عليها معظم المسائل الفقهية.

١- القواعد الفقهية، د. علي النووي، ص ١٦٣، طبعة دار القلم.

٢- المرجع نفسه، ص ٣٤٩.

٣- إعلام الموقعين، ج ٣، ص ٣٣٩، والقواعد الفقهية، السابق، ص ٣٤٩.

٤- الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٥٧٨ وما بعدها، المكتبة التوفيقية.

ورأي الإمام أبي حنيفة يوافق تلك المبادئ، ولا يخرج على هذه القواعد، وتحقق التكافل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء، وكأنه قد صبغ لتوه من أجل مواجهة ما نحن بحاجة إليه في الاجتهاد المعاصر.

الفرع الثاني

دفع الزكاة للفقراء غير المسلمين

قال الإمام أبو حنيفة إن الزكاة يجوز أن تدفع إلى الفقير من غير المسلمين، لأنها شرعت مواساة للفقير بإطلاق، وبصرف النظر عن عقيدته، لأن الفقير هو علة الدفع فيها كما، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ (التوبة: ٦٠)، فقد أضيفت الصدقات في هذا القول الكريم إلى الفقراء استحقاقاً، ومثلهم المساكين ومن جرى ذكرهم في الآية الكريمة من المصارف الثمانية.

ومن المعلوم في قواعد الفقه الإسلامي: أن الحكم إذا أضيف إلى أمر مشتق، فإن ذلك يدل على عليّة ما منه الاشتقاق، أي أنه ما منه الاشتقاق يكون هو علة الدفع، وما منه الاشتقاق هنا، هو الفقر، فدل ذلك على أن علة الاستحقاق، وهو عام يصدق على كل فقير سواء أكان ذلك الفقير مسلماً أم غير مسلم.

ذلك أن القرآن الكريم إذا ذكر وصفاً، ورتب عليه حكماً، فإن ذلك يفيد - بدهاءه - أن هذا الحكم يدور مع هذا الوصف أينما وجد، وأمثلة ذلك كثيرة، منها قول الله تعالى: ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢).

وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٣٨). وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: ١٠١)، (١).

١- تعليل الأحكام الشرعية، د. محمد مصطفى شلبي، ص ١٤، منطقة الأزهر سنة ١٩٤٨، وشرح التلويح على التوضيح للإمام سعد الدين التفتازاني، ج ٢، ص ١٧٠، المكتبة التوفيقية، وكشف الأسرار - شرح أصول البزدوي - للإمام عبد العزيز البخاري - ج ٣ - ص ٣٩١ - دار الكتاب الإسلامي - بدون تاريخ.

ومن ذلك - أيضاً - قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ (التوبة: ٦٠).
فهذه الأوصاف كلها: ومنها الفقر والمسكنة في استحقاق الزكاة تعتبر علة الوجوب وهي عامة لا تفرق بين فقير وآخر بسبب الدين.

ومما يدل لأبي حنيفة قول الله تعالى: ﴿إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٧١)، فإن هذا القول الكريم لم يفرق في إخراج الصدقات بين فقير وفقير، فيشمل المسلم وغير المسلم، ولأن صرف الزكاة إلى فقرائهم يعد من أبواب البر بهم، وهذا البر مأمور به في قول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨)، وهذا من البر بهم، والقسط بينهم وبين فقراء المسلمين، كما أن الإسلام لا يفرق في المحافظة على النفس الآدمية بين مسلم وغير مسلم، لأن نفس غير المسلم مصنونة ومعصومة في شرع الله، وهي صنعة الله - تعالى - ومحتوى سره ونفخته، فيجب المحافظة عليها كما يجب المحافظة على نفس المسلم، ولأن غير المسلم إذا كان قد امتنع عن الإيمان بالله اختيارياً، فإن بدنه يسبح بحمد من خلقه إجباراً، ولهذا جاء في الأثر: الناس عباد الله إجباراً، أي أن ما فيهم من الأجهزة والقوانين تعد آيات كونية ناطقة بقدره الله ومسبحة بحمده، وهذه المعاني تستوجب المحافظة على نفسه كما تجب المحافظة على نفس المسلم، ومن ثم لا يجوز التفرقة بينهم في إخراج الصدقات، ومنها صدقة الفطر.

كما استدل الإمام أبو حنيفة بما روي ابن أبي شيبة أن رسول الله ﷺ قال: "تصدقوا على أهل الأديان كلها" (١).

فقد دل هذا الحديث على أن إخراج الصدقة المأمور به في هذا الحديث يشمل

١- ابن حجر، الهداية في تخريج أحاديث الدراية، ج ١، ص ٢٦٦.

جميع أهل الأديان من غير تفرقة.

والذين خالفوا رأي الإمام أبي حنيفة في تلك المسألة استدلوا بما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بعث معاذاً إلى اليمن وقال له: ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أجابوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم، وترد على فقرائهم»^(١).

وقالوا: إن النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد أمر معاذاً أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم ويردها على فقرائهم، والأخذ لا يكون إلا ممن تجب عليه الزكاة وهو المسلم، فيكون الرد على وقفه، ومن ثم لا يجوز إخراجها لغير المسلم، وقالوا: إن عموم الإخراج لكل فقير - مسلم أو غير مسلم - بخصوص هذا الحديث، وأن حديث تصدقوا على أهل الأديان كلها غير ثابت، كما قال السرخسي رحمه الله^(٢).

وإذا لم يكن ذلك الاستدلال كافياً، فإن تعميم الإخراج لكل فقير مخصوص لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ﴾ (المتحنة:٩).

وما من شك في أن هذا التعليل عليل، لأن غير المسلمين في الدولة الإسلامية مواطنون مسلمون، يعيشون مع المسلمين في محبة ووثام، ويتحملون معهم مَرَّ الحياة، وحلاوتها، ومن ثم لا تكون هذه الآية الكريمة مختصة بهم، كما أن للقتال أحكاماً أخرى إذا حصلت يكون من المتصور تطبيق ما قالوه أخذاً للحذر ومنعاً لتقوية من يحاربون بلاد المسلمين بأموال زكواتهم، لكن المسألة محل الدراسة ليست في وقت الحرب، ولكنها في وقت السلم، فلا يكون لما استدلوا به معنى.

١- رواه البخاري، كتاب الزكاة، راجع: البخاري مع فتح الباري، ج٣، ص٢٠٧، المطبعة السلطانية.

٢- مشار إليه في: تبیین الحقائق للزليعي، ج١، ص٣٠٠.

والقياس الواضح يدل على رجحان قول الإمام أبي حنيفة، لأن البر والإحسان والعفو التسامح لا يقتصر على المسلمين وحدهم، بل يشمل كافة بني الإنسان، وبدليل أن الله قد أوجب بر الولد لوالديه وإن كانا غير مسلمين، فوجب هذا البر ليس للدين، بل للتواصل الإنساني الذي لا يعرف تمييزاً بسبب الدين.

ولأن تعليل الإخراج للفقير والمسكين للحاجة، فالعلة المقصودة عند الذين لا يرون رأي أبي حنيفة هي الحاجة عند الفقر، وهذا المعنى موجود في دفع القيمة، بل أكثر وأكمل لأن الدراهم والدنانير والجنهات والريالات خلقت لتحصيل جميع الأشباه التي تمس بها الحاجة إلى دفع عين الواجب لرفع الحاجة الواحدة، وربما لا يحتاج الفقير إلى ذات العين ويحتاج إلى غيرها، والقيمة هي التي تحقق ذلك^(١).

وأنتصور أن هذا التوجيه من الإمام أبي حنيفة النعمان قد بُني على افتراض مستقبلي، تصور فيه شكل المجتمعات الإنسانية، وماذا سيكون عليه المستقبل البعيد بالنسبة لهم، والحاضر بالنسبة لنا، وأنه سوف يضم في ظلال (المواطنة)، التي نصت عليها دساتير أفراد المجتمع الدولي، معتقدات شتى، ومللاً مختلفة، وإن ذلك الاختلاف لا يجوز أن يكون مانعاً من تطبيق ما يدعو إليه الإسلام من بر وتسامح لا يقتصر على المسلمين وحدهم، بل يشمل الأمة بأكملها، وبما يحتويه من أصحاب الديانات المختلفة والملل الشتى، وأن الدين لله والوطن يجب أن يتسع للجميع، فيقتسم جميع أبنائه أفراحه، ويتشاطرون أحزانه، وهو مما يحسب لهذا الإمام العظيم.

الفرع الثالث

نقل الزكاة إلى من هم أكثر حاجة

المشهور مما فهمه جمهور الفقهاء من حديث معاذ بن جبل، حين بعثه النبي

١- شرح التلويح على التوضيح، للإمام سعد الدين التنفازاني، السابق، ص ١٦٨.

ﷺ إلى أهل اليمن، وقال له: فإن هم أجابوك لذلك، أي لما دعوتهم له من الشهادة والصلوات الخمس، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»، إن هذا الحديث يدل على اختصاص صرف الزكاة للفقراء الموجودين مع الذين يدفعونها، حيث يعيشون معاً في مكان واحد، قد يمثل وحدة سكنية داخل دولة كالمدينة والمحافظة، أو يمثل الدولة ذاتها، حيث يجوز دفع الزكاة إلى فقراء أي محافظة داخل الدولة، ولا يجوز وفقاً لهذا الفهم أن يتم نقل الزكاة من بلد لآخر خارج هذا النطاق المحدد.

وسند هذا الرأي أن مناط الواجب يتعلق بأشخاص الملزمين بالزكاة، حيث أضيف أخذ الزكاة في الحديث إلى الأغنياء، وأضيف استحقاقها إلى الفقراء، ومن ثم كان الاعتبار شخصياً، يتعلق بأشخاص الملزمين بالزكاة والمستحقين لها، وهذا النظر يؤدي بالفعل إلى تبرير عدم جواز نقل الزكاة من بلد إلى آخر.

بيد أن أبا حنيفة قد خالف هذا النظر، ليس تجاهلاً لذلك الاعتبار الشخصي، بل مراعاة لاعتبار آخر هو أولى وأرجح؛ وهو مكان وجود المال.

وقد لخص الإمام ابن عابدين هذا الأصل في حاشيته على الدر المختار، وذلك حين قال: والمعتبر في الزكاة فقراء مكان المال، أي ليس بلد المزكي حتى لو كان المزكي في بلد وماله في بلد آخر، فإن الواجب في الزكاة يوزع في مكان المال وليس مكان المزكي، وظاهر هذا القول أنه لو وزع الزكاة في غير مكان ماله فإنه يكره^(١).

وجمهور فقهاء المذاهب الأخرى لم يرتضوا هذا الرأي، وقالوا: إنه لا يجوز نقل الزكاة من بلد المزكي إلى بلد غيره، إعمالاً لحديث معاذ بن جبل عن الزكاة، وأنها تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم، بل قال الشافعية: إن النقل ممنوع مطلقاً بصرف النظر عن قرب المكان المنقول إليه الزكاة أو بعده.

١- حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ج٦، ص١٢٦، طبعة دار الثقافة والتراث بدمشق، تحقيق وإشراف: حسام الدين فرفور.

يقول الإمام النووي: والصحيح أنه لا فرق بين النقل إلى مسافة القصر أو ما دونها^(١)، وإلى هذا المعنى - من عدم جواز النقل - ذهب الشافعية والمالكية، لكنهم قيدوا عدم الجواز بما يزيد عن مسافة القصر، وهو ما ذهب إليه الحنابلة^(٢). ومن المعلوم أن حديث معاذ بن جبل لم يسلم من الاعتراض الذي يجعل دلالته على المطلوب لدى الجمهور غير مسلم بها، وقد يكون من أدق ما نوقش به هذا الاستدلال ما قاله ابن دقيق العبد من أن الشرع لا يخاطب أعيان المكلفين، بل يخاطب مطلق المكلف، ويكون المراد في حديث النبي ﷺ فتد على فقرائهم: ليس فقراء محددين، هم أهل اليمن، بل المراد مطلق الفقراء، لأن أعيان المخاطبين في أحكام الشرع الكلية غير معتبرة، فلا تعتبر في الزكاة. فلا يختص بهم خطاب الحكم، وإنما يختص بهم خطاب المواجهة^(٣).

وللإمام أبي حنيفة أدلة أخرى ترجح ما ذهب إليه^(٤)، ومنها حديث قبيصة الهلالي حينما سأل النبي ﷺ عن الصدقة، فقال له: أقم حتى تأتينا الصدقة فأنمر لك بها»، وحديث ابن اللثبية حين استعمله النبي ﷺ على صدقة بني سليم، فلما جاء إلى النبي ﷺ قال: هذا أهدي لكم، وهذه هدية أهديت لي، حيث دل هذا الحديث على جواز النقل، فقد نقل ابن اللثبية الصدقة من بني سليم إلى المدينة، وفي حضور النبي ﷺ دون أن ينكر عليه ذلك، فدل هذا على جواز نقلها، كما جاء في الآثار المقبولة ما يدل على ذلك^(٥).

١- المجموع شرح المذهب للشيرازي، ج ٢، ص ٢٣٨، ومغني المحتاج للشربيني الخطيب، ج ٢، ص ١١٨، طبعة الحلبي.

٢- المغني لابن قدامة، ج ٢، ص ٦٧١ وما بعدها، ومغني المحتاج، ج ٢، ص ١١٨، والشرح الصغير، ج ١، ص ٦٦٧.

٣- الأم للإمام الشافعي، ج ٢، ص ٦١، طبعة دار الشعب.

٤- يراجع في ذلك: د. عطية لاشين، الأناة في مصارف الزكاة، ص ٣٢٠ وما بعدها، طبعة ١٩٩٦.

٥- المرجع نفسه، المكان نفس.

وإذا كانت الأدلة الشرعية تتضمن ما يقوى رأي أبي حنيفة، إلا أن الغاية الأهم من ذلك الرأي أنه قد استشرف المستقبل البعيد عن زمان أبي حنيفة بأكثر من ألف سنة، وافترض أن الأحكام الفقهية لا تتقيد بالمكان الخاص لمن يجب عليه التكليف، بل تشمل المحتاجين في كل مكان، يمكن أن تصل إليه سماحة الإسلام ونجدة المسلمين، وإن ذلك الاتساع المكاني، سوف يشهد نمواً اقتصادياً وصناعياً تستثمر فيه أموال عابرة للحدود، ولا يجوز أن ينقل عائد ذلك النمو أمام أعين من شاركوا في استثماره، دون أن ينالهم منه نصيب، إن من يصنع الخير لا بد أن يكون له نصيب فيه، وسماحة الإسلام وفضله يجب أن يمتد، ويمتد ليعبر الحدود، ويشمل المحتاجين بفضل الله وإحسانه.

الفرع الرابع

صرف الزكاة لبني هاشم

من المسائل التي استقر عليها الرأي منذ عهد النبي ﷺ أن آل بيته، عليه السلام، وهم بنو هاشم، وآل العباس، وآل علي، وآل جعفر، وآل عقيل بن أبي طالب، وآل الحارث بن عبد المطلب، أنهم لا يستحقون الزكاة ولا يأخذون منها، وإنهم كانوا في هذا المنع متساوين مع النبي ﷺ لأنهم ذوا قرابته، ولو أخذوا من الزكاة نصيباً لتطرق الاتهام إلى النبي ﷺ ممن لا يعرفون قدره ولا يقدرون منازل الأنبياء، وأنهم منزهون عن سؤال قومهم أجراً على قيامهم بالدعوة إلى الله وتحملهم عناء المواجهة من خصوم الأديان فيها، وقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على أن الأنبياء لا يتعاطون عن الدعوة أجراً، ولم يكن سيدنا رسول الله ﷺ بدعاً من رسل الله وأنبيائه في هذا الأمر الذي يتعلق بسمعة الدعوة ونزاهة الداعية، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ١٠٩-١٢٧-١٦٤-١٨٠).

وقال الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ٩٠)، فالأنبياء لا يسألون أقوامهم أجراً، بل يأخذون أجرهم من الله - تعالى - الذي خلقهم واصطفاهم على العالمين، وبعثهم إلى أقوامهم بآيات أحكم الحاكمين. وما من شك في أن أقارب الأنبياء محسوبون عليهم، ولو نالهم من الدعوة نصيب مالي لامتد الشك فيهم إلى من هم فوق الشبهة والهوى، وهم أنبياء الله ورسله، ولذلك حرم على النبي ﷺ ما لا يحرم على غيره، وهو انتقال المال إلى خلفه بالميراث، فقال ﷺ: "نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة"، كما حرم على آل بيته أن يأكلوا من أموال الصدقات، فقال ﷺ: "إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنما لا تحل لمحمد ولا لآل محمد" (١).

وقد كان هذا الحكم سائغاً في وقت كان لآل بيت النبي ﷺ بديل ينالهم منه حظ مثلما ينال غيرهم من المحتاجين الذين حددهم الله - تعالى - في مصارف الفيء والغنائم، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١). وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الحشر: ٧).

حيث جعل الله - تعالى - لذوي قربي النبي ﷺ من هذين المصرفين نصيباً من الدخل، الذي يحفظ كرامتهم، وييسر أسباب معيشتهم، ولهذا لم يكن للقول بأخذهم من الزكاة محل أو نصيب، حيث لم يكونوا بحاجة إلى ذلك. بيد أن الظروف قد تغيرت، ولم يعد لمصرفي الفيء والغنائم وجود، حيث

١- نيل الأوطار للشوكاني، ج ٤، ص ١٧١.

استقرت العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم، وأصبح النمو الاقتصادي عملاً يقوم به أهل البلاد في أوطانهم، ولم يعد لأخذ أموال الآخرين عبر القتال وجود، وذلك بسبب العلاقات الدولية الجديدة، التي استلهمت روح الإسلام في نشر ثقافة السلام ونبذ عوامل الصدام والتقاتل، وحل المشكلات بالتفاهم الدولي وليس من خلال المواجهات الحربية التي يغلب الشر فيها على الخير المرجو منها، ولهذا لا يجوز اللجوء إليها إلا عند الضرورة القصوى التي تفرض على أهل البلد أن يردوا عن أنفسهم ما يقع عليهم من اعتداء غيرهم، وذلك إعمالاً لمبدأ الدفاع الشرعي عن النفس والأهل، مما يمثل مقاصد الإسلام.

وما من شك في أن تغير العلاقات الدولية أصبح واقعاً لا يمكن تجاهله في النظر الفقهي المرتبط به، ومنه تغير الظروف المعيشية للبعض مما يعرضهم للخطر، ويؤدى بهم إلى إهدار الكرامة والهلاك والوقوع في براثن الفقر والحاجة والمسغبة، فضلاً عن أن يكون هؤلاء هم آل بيت أشرف خلق الله سيدنا محمد - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم - ولهذا بادر أبو حنيفة إلى القول بجواز إعطاء بني هاشم من الزكاة، ومثلهم آل بيت النبي ﷺ فإن ذلك الإعطاء - مع ما فيه من وصف النبي ﷺ للصدقة وأنها أوساخ الناس فلا تليق بهم، إلا أن هذا الوصف وإن كان يمثل مفسدة لكنها محتملة إذا ما قورنت بمفسدة هلاكهم لعدم وجود مصدر للإنفاق عليهم، وهنا يترجح العمل بالمصلحة الأكبر وهي المحافظة عليهم، وذلك سداً لحاجاتهم ومنعاً لضياعهم^(١)، وقد سار على ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة فقهاء المالكية والشافعية^(٢).

وما انتهى إليه الإمام أبو حنيفة في تلك المسألة ذات الأهمية، قد بني على افتراض لم يكن أحد يفكر فيه وقت أن قال ما قاله فيه، وهو أن ظروف الدخل الاقتصادي

١- بدائع الصنائع للكاساني، ج٢، ص٤٩.

٢- المجموع للنووي، ج٦، ص٦٤١، الشرح الصغير، ج١، ص٦٥٩، كشف القناع، ج٢، ص٣٢٩.

لن تثبت على حال واحدة، وأنه إذا كانت الحروب والمواجهات وما يترتب عليها من علاقات تؤدي إلى اكتساب الموارد بما كان العمل يجري به، إلا أن مآلها إلى التغيير، وإذا ما طرأ عليها التغيير وضياع الدخل الناتج عنها يبقى في الدخل الثابت في كافة الأحوال وهو الزكاة، التي تمثل ركناً مستمراً من أركان الإسلام، عوضاً عن ذلك الدخل الذي انقطع، وذلك من فتح الله وإلهامه لهذا الإمام العظيم.

المطلب الرابع

تطبيقات الفقه الافتراضي في مجال الوسطية

والتيسير على الناس

الفرع الأول

الإلزام بمبدأ الوسطية والتيسير والتخفيف

يبدو أن أبا حنيفة كان يستشرف زماننا الذي نعيش فيه، والذي يبتعد عن النطاق الزمني الذي كان يعيش فيه بما يزيد على ألف سنة، وأدرك بحسن بصيرته أن الزمن كلما ابتعد عن معين الوحي الصافي، ونبعه القائم على الوسطية والاعتدال سوف يظهر من بين المنسوبين للإسلام أناس يعتقدون أن حسن التدبير لله لا يقوم إلا على الغلو والتشدد، وأن ضمان الجنة لن يكون بالتسديد والتيسير، بل يكون بالتشديد والتعسير، وأن التعامل مع الدين لا يقوم على التوازن بين خيري الدنيا والآخرة، وإنما يكون بغلبة الآخرة على الدنيا، مع إن الفوز بالآخرة لا يمكن أن يتم إلا على أساس العمل للدنيا والآخرة معاً، وبدرجة متوازنة، وإلا لو كانت الآخرة هي الغاية وحدها، لكان عدم وجود الإنسان أولى من وجوده، فإن عدم وجوده بالدنيا سوف يريجه من عناء الآخرة، المقصد من خلق الإنسان والكون والسموات والأرض لا معنى له، وذلك يفوت مقصود الله من خلق الكون والإنسان

والخروج على مبدأ الوسطية، والاعتدال لا يكون بالغلو في العبادات فقط، بل يكون بترك الترخيص لذوي الحاجات والأعدار والظروف التي تقتضي التيسير، فإن الله - سبحانه وتعالى - قد أتاح لهم الرخص وشرعها لهم، لتكون تلك الرخص ترجمة لما يريده - سبحانه وتعالى - من عباده، ولتبرز سمة من سمات شرعه الحنيف وهي اليسر ورفع الحرج، فمن الناس من يظن أن الالتزام بتلك الرخص يمثل نوعاً من الرأفة التعبدية، لا يتناسب مع ما في طبعهم من التشدد والغلو، ويعتقدون أن الأجر في الأمور مرهون بما يلقاه المتعبد من نصب وشدة.

حتى إن أحد المسلمين نذر أن يحج إلى بيت الله ماشياً، مع كبر سنه وضعف صحته عن تحمل عناء السفر ومشقة الفريضة، فلما رآه النبي ﷺ سأل عنه وعن سبب معاناته، فقبل له: إنه قد نذر أن يحج ماشياً، فقال النبي ﷺ: "إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني"^(١)، فقد دل هذا الحديث على أن التشدد على النفس والمبالغة في إرهاقها بالعبادة ليس من دين الله، وأن الله في غني عنه.

كما جاء في السنة ما يفيد أن التشدد ليس من سنته ﷺ، فقد كان ﷺ إذا خير بين أمرين اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، وكان ﷺ يأمر المسلمين بأن ييسروا ولا يعسروا، وأن يبشروا ولا ينفروا، كما وردت أحاديثه ﷺ الصحيحة بذلك، ومنها خبر أولئك النفر الذين قدموا إلى بيت النبي ﷺ يسألون عن عبادته، ولما أخبروا عنها، كأنهم تقالوها، أي عدوها قليلة، ولم يسكتوا عن ذلك، بل أوجدوا المبرر لتفكيرهم الخاطيء، وتصورهم المشوة للتعبد، فقال أحدهم: وأين نحن من رسول الله ﷺ فإن الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، أما أنا فإنني أصوم ولا أفطر، وقال الثاني: وأنا أقوم الليل ولا أفتر، وقال الثالث: وأنا لا

١- صحيح البخاري، ج٣، ص١٩، رقم ١٨٦٥، باب من نذر المشي إلى الكعبة، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.

أتزوج النساء، يريد تبتلاً ورهبانية، يتفرغ بها للعبادة الخالصة، وينصرف عن حظوظ الدنيا، فلما سمع النبي ﷺ ما قالوه بادر إلى تصحيح ما هم فيه من خطأ وبعد عن الصواب، وذلك إنطلاقاً من رسالته في التبليغ وإبانة ما أرسل به، فقال لهم، والله إنني لأتقاكم لله، وأشدكم خشية له، ولكنني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(١)، ومن الواضح أن هذا الحديث الشريف يفيد ويوضح أن التشدد ليس من دين الله، ولا من سنة النبي ﷺ وأن من يظن أن ذلك هو طريق التدين الصحيح، فإن ظنه خاطئ، لأنه بذلك يبتعد عن سنة النبي ﷺ وعن طريق التعبد الصحيح، بل هو طريق الهلاك، فقد روي أن ابن مسعود - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: "هلك المتنطعون"^(٢)، قالها: ثلاثاً، والمتنطعون هم: المتشددون في غير موطن التشدد.

وترتيباً على تلك الأصول الراسخة انتهى الإمام أبو حنيفة إلى أن العمل بالرخصة عند قيام موجبها الذي يقتضي الترخيص يكون خيراً من العمل بالعزيمة.

حقيقة الرخصة والعزيمة:

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن العزيمة والرخصة من أقسام الحكم الشرعي، وأكثرهم على أنهما من أنواع الحكم التكليفي، ولهذا ورد تعريف كل منهما كما يلي:

أولاً: تعريف الرخصة لغة واصطلاحاً:

الرخصة لغة: التيسير والتسهيل في الأمر، أو تغييره من الأمر الأصلي إلى يسر

١- متفق عليه، راجع: النووي، رياض الصالحين، ص ٩٤، رقم ١٤٧، طبعة المكتب الإسلامي.

٢- رواه مسلم، راجع: النووي، السابق، ص ٩٥، رقم ١٤٨.

وتخفيف، ومنه رخص السعر، أي جعله في متناول من لا يملك الثمن الغالي^(١).
وفي اصطلاح الأصوليين: اسم لما أباحه الشارع ثناء على عذر من أعذار
 العباد^(٢)، أو هي ما استبيح مع قيام المحرم^(٣).

ثانياً: تعريف العزيمة لغة واصطلاحاً:

العزيمة لغة: طلب الأمر مع التشديد فيه، وهو من العزم بمعنى القوة^(٤).

وفي اصطلاح الأصوليين: هي اسم لما طلبه الشارع وأباحه على وجه العموم،
 غير مبني على أعذار العباد، أو هي اسم لما هو أصل من الأحكام غير متعلق
 بالعوارض، أي ما يعرض للإنسان من الأعذار كالإكراه والمرض والسفر^(٥).

ولما كانت الرخصة والعزيمة من قبيل الحكم الشرعي التكليفي عند جمهور
 الفقهاء والأصوليين، فإن كلاً منهما يكون مطلوباً عند توافر سببه أو شرطه،
 وإذا كانت العزيمة هي الأصل يكون العمل بها هو المطلوب عيناً بشرط انتفاء
 العذر من جانب المكلف وقدرته على أداء الفعل المطلوب أصالة من غير تبديل،
 فإذا انتفت القدرة يصار إلى الرخصة تخفيفاً على العباد، وتيسيراً لهم في أمور
 دينهم وعباداتهم. بيد أن الفقهاء قد اختلفوا حول مدى أرجحية العمل بالرخصة
 عند توافر سبب الترخيص وبخاصة إذا لم يلحق بالمكلف ضرر أو عنت من التزام
 العزيمة، فذهب كثير من الفقهاء إلى أن العمل بالعزيمة أولى^(٦).

واستدلوا لما ذهبوا إليه بما جاء في رخصة الفطر في الصيام بالمرض أو السفر
 من قول الله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٤)، حيث جاء هذا القول

١- المعجم الوجيز، ص ٢٥٩.

٢- د. رمضان هيثمي، الحكم الشرعي ومتعلقات عند الأصوليين، ص ١٠٨.

٣- د. رمضان هيثمي، السابق، ص ١١٥.

٤- المعجم الوجيز، ص ٤١٧.

٥- د. رمضان هيثمي، السابق، ص ١٠٨.

٦- سعد الدين التفتازاني، ج ٢، ص ٢٥٨، المطبعة التوفيقية.

الكريم في ختام الآية الكريمة، التي تحدثت عن الترخيص بالفطر للمسافر والمريض، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾ (البقرة: ١٨٣-١٨٤).

ووجه استدلالهم لما ذهبوا إليه من قول الله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أن هذا القول الكريم قد بين بوضوح أن الصوم مع وجود أسباب الترخيص يكون خير، أي أولى وأرجح، وقد جاء ذلك البيان بعد إنتهاء حديث القرآن الكريم عن الترخيص في الفطر، فدل ذلك على أن العمل به أولى من العمل بما يعترضه من أسباب الترخيص، وقالوا: إن العمل بالعزيمة موافق للأصول التشريعية الواردة بتقريره والإلزام به.

أبو حنيفة يرى أولوية العمل بالرخصة:

ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن العمل بالرخصة عن توافر أسبابها أولى من العمل بالعزيمة، وذلك لموافقته أصول التشريع المبني على اليسر ورفع الحرج عن العباد، وما يقتضيه ذلك التيسير من بعد عن التشدد والغلو، وتمسك بالتزام الرخص في مظانها وعند توافر أسبابها.

كما استدل الإمام أبو حنيفة لما ذهب إليه بأدلة كثيرة من سنة النبي ﷺ، ومن تلك الأحاديث ما رواه الإمام أحمد في مسنده، أن النبي ﷺ قال: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته"^(١)، وفي رواية لابن حبان: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه"^(٢).

١- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ١٠، ص ٢٠٧، رقم ٥٨٦٦، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م.

٢- صحيح ابن حبان، ج ٢، ص ٩٩، رقم ٣٥٤، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م.

ووجه الدلالة في هذا الحديث على ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة: أنه قد أخبر بأن الله - تعالى - يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته، وإتيان المعاصي حرام يكرهه الله - تعالى - ، فيكون التزام الرخص واجب، لأنه هو الذي يقابل الحرام، كما سوى بين الإتيان بالرخصة مع الإتيان بالعزيمة، فدل على أنهما سواء في الحكم عند قيام سبب كل منهما، وبما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه سئل عن القصر في الصلاة بعد زوال الخوف، فقال: سألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: " صدقة تصدق الله بها عليكم ألا فأقبلوا صدقته" (٣).

فقد جاء طلب قبول الصدقة بالترخيص في قصر الصلاة بالأمر الدال على الوجوب، فمن يترك الترخيص يأثم، لأنه قد رد على الله صدقته، ورفض إحسانه وفضله، والملك من الناس إذا أهدي أحد رعاياه هدية فردها عليه يكون ذلك ذنباً بحق الملك لأنه يتضمن إهانة له، فما بالناس بملك الملوك وأحكام الحاكمين - سبحانه وتعالى - . كما رد على ما استدل به الذين ذهبوا إلى خلاف رأيه بقول الله تعالى: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ (البقرة: ١٨٤)، بأن ذلك وارد في الصوم مع توافر الاستطاعة وإنتفاء أسباب الترخيص، وإلا فإن الخاص إذا طرأ على العام فإنه يقدم، ومعلوم أن العزيمة هي الأصل، والرخصة عارض على هذا الأصل بدليل، فهي بمثابة استثناء عن الأصل، والاستثناء أقوى من الأصل، لأن العدول منه إلى غيره لا يكون إلا بدليل أقوى، فتكون الأحجية له.

وما رواه الإمام أبو حنيفة يمثل استشرافاً للمستقبل البعيد الذي صور له حقيقة واقعنا المعاصر، وما كثر فيه من الأمراض والأسفار والمشاق والضغوط، التي تستوجب التيسير والترخيص، والتي إذا لم يوجد الترخيص فيها فإن الناس

٢- صحيح الإمام مسلم، ج١، ص٤٧٨، رقم ٦٨٦، دار إحياء التراث العربي.

سوف ينفرون من الدين ويعجزون عن امتثال أحكامه.
 فهل كان الإمام أبو حنيفة يتصور وقت أن قرر رأيه في أرجحية العمل بالرخصة
 هذا الواقع الذي نعيشه؟ أو كان يتصور أن زماننا سوف يظهر فيه هذا العدد من
 الانطاع أو المنتطعين الذين لا يرون في الدين سوى التشدد، ولا يعرفون منه إلا
 العسر والتعنت؟،
 إن كل ذلك وارد ومتصور، وهو على هذا الإمام العظيم ليس بمستبعد وسبحان
 الفتاح العليم.

الفرع الثاني

المبيت بمنى في الحج ليس واجباً

يرى أبو حنيفة أن المبيت بمنى قبل الوقوف بعرفة ليلة الثامن من ذي الحجة،
 وليلة الحادى عشر والثاني عشر إنما هو سنة أو مستحب لا يؤثر في صحة الحج،
 ولا يجب به دم أو إثم، فإن أقام الحاج بمنى لأجل الرمي يكون قد فعل الأفضل،
 وإن تركه فلا شيء عليه^(١).

وفعل الأفضل لا يرقى لمعارضة الترك لدفع مشقة، أو البعد عن تهلكة كما
 نراه في أيامنا هذه من الزحام الذي لو تكالب الناس فيه على فعل واجب ليس فيه
 اختلاف نظر فقهي، لأزهقت أرواح، وضاعت نفوس.

وجمهور الفقهاء لا يرون هذا الرأي، ويقولون أن المبيت بمنى واجب، وتركه
 يوجب دماً كما ذهب الحنابلة^(٢)، وذلك لمخالفته فعل النبي ﷺ حيث أفاض يوم

١- فتح القدير، ج٢، ص١٨٣، واللباب في شرح الكتاب، ج١، ص١٧٩، ونيل الأوطار للشوكاني، ج٥،
 ص٩٥ وما بعدها، طبعة ١٩٩٣م، بدائع الصنائع، ج٢، ص١٢٥ وما بعدها.
 ٢- المغني لابن قدامة، ج٣، ص٤٣٤ وما بعدها.

النحر، ثم رجع منى فصلى الظهر، قالت السيدة عائشة - رضي الله عنها -
 "أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى فمكث
 بها ليلي التشریق" (١)، وأما وجوب الدم فلقول ابن عباس: من ترك من نسكه شيئاً
 أو نسيه فليهرق دماً (٢).

وعند المالكية والشافعية في أشهر أقوالهم: هو واجب لا يسقط إلا عن ذوي
 الأعذار، وهم الذين يقومون على خدمة الحجاج كالسقاة وأعضاء البعثات الطبية
 وأمثالهم، وكذلك المرضى والمسنون (٣)، وفيما عدا ذلك يبقى على الوجوب الذي
 يتعين فعله، ولا يجوز تركه، بل يآثم من يتركه كشأن أي واجب.

وكما يبدو فإن ما إنتهي إليه الفقهاء من أن ترك المبيت لا يعدو أن يكون
 استثناء، وبناء على عذر مبرره، رآه أبو حنيفة هو الأصل، وأنه لا فرق عنده في
 الحكم بأنه سنة أو مستحب لا يجب بتركه شيء بين أصحاب الأعذار وغيرهم فهو
 سنة في حق الجميع.

ولم يكن هذا الاتجاه عند أبي حنيفة بعيداً عن أصول التشريع المحكومة بمبدأ
 اليسر والبعد عن النطاعة، بل جاء موافقاً له وواحد من تطبيقاته، وربما كان
 تصور أهمية هذا الاتجاه في عهد أبي حنيفة يبدو غريباً وبعيداً عن الواقع، إلا أن
 الإمام لم تلبث أن ثبتت فيما بعد - في أيامنا هذه تحديداً - أنه ينسجم مع ذلك
 الواقع، بل وكأنه مفصّل عليه، ومن يقف على حجم التزاحم في أماكن المشاعر، وفي
 منى يدرك هذا المعنى بسهولة، فقد تيسرت وسائل المواصلات والانتقال، وأصبح
 الوصول إلى الأماكن المقدسة أيسر من الذهاب إلى مدينة داخل البلد الذي يفد منه
 الحاج، ومع حب المكان وميل الهوى له يكثر الحجيج وتزدحم المشاعر بأعداد من

١- الشوكاني، السابق، ج٥، ص٦٨.

٢- المرجع نفسه.

٣- مغني المحتاج، ج١، ص٥٠٢ وما بعدها، والقوانين الفقهية، لابن جزي، ص١٣٤، والشرح الكبير،

ج٢، ص٤٦.

القاصدين لا حد له، ولو لم يتوزع هؤلاء المتزاحمون على أماكن تتجاوز الحدود المكانية لمشعر منى لحدث من الكوارث ما يحدث به الركبان كل عام. ولم يكن رأي الذين خالفوا الإمام أبي حنيفة بعيداً عن معين التيسير وإدراك مقاصد الشريعة المبنية عليه، فقد افترضوا أن مبيت الحجاج بمنى سوف يسهل عليهم رمي الجمار، وأن مبيتهم خارج منى في ظل تعذر المواصلات أو عدم توافرها وقت أن قالوا ما قالوه في حكم المبيت بمنى، وقد يفسر هذا الأمر اليوم واتصلت المباني ببعضها، وأصبحت منى وما يجاورها من الأماكن مثل العزيزية وغيرها من توابعها أو ملحقاتها،

والتابع له حكم المتبوع كما في القواعد الفقهية الصحيحة. بيد أنه مع موافقة هذا الرأي للأصول الشرعية وهو اليسر والتسهيل، إلا أنه له من سنة النبي ﷺ ما يؤيده، ومن ذلك ما روي عن عكرمة - رضي الله عنه - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال، قال ﷺ: «إذا رميت الجمار بت حيث شئت»^(١)، وعن عطاء قال: «لا بأس أن يبیت الرجل بمكة ليالى منى إذا كانت ضيعته»، أي إذا كان ذلك من عادته^(٢).

وقد دلت هذه الأحاديث النبوية على أن المبيت خارج منى يجوز إذا كان من قبيل العادة، فإذا صادف ذلك عذراً يبيح ذلك، فإنه يكون جائزاً من باب أولى، وذلك قياساً على أحوال الرعاة والسقاة والمرضى والمسنين بالذين رخص لهم النبي ﷺ في تركه أيام الرمي، لإنشغال الرعاة بالرعي خارج منى، ومباشرة السقاة لعملهم بمكة، وقد روي أن العباس استأذن النبي ﷺ في أن يبیت بمكة ليالى منى من أجل قيامه بالسقاية فأذن له^(٣)،

١ - مسند عبد الله بن عمر، رقم ٤٤٦٢.

٢ - صحيح البخاري مع عمدة القاري، ج٦، ص ٢٧٥، طبعة دار إحياء التراث العربي.

٣ - المرجع نفسه.

وقد قال الشوكاني: إنه يجوز ترك المبيت بمنى لكل من له عذر يشابه الأعدار التي رخص لأهلها رسول الله ﷺ وهو قول جمهور أهل العلم^(١).
 ذلك ما استند إليه الإمام أبو حنيفة من أصول الدين وأدلة الشريعة، وكم كان فهمه صائباً وصافياً ومستشرفاً لمستقبل الأمة الإسلامية، حين تمسك بما قاله وانتصر له، وكأنه كان يرى زماننا بنفسه ويفسر أدلة التشريع وفقاً لواقعه، ولهذا فإن ذلك يعد من افتراضاته الفقهية التي لا يجوز التغافل عنها.

الفرع الثالث

الحرية الاقتصادية المعتدلة

رأى الإمام أبو حنيفة أن حق العبد يقدم على حق الرب إذا تنازعا في الوفاء ولم يوجد لدى العبد من الأموال ما يفي بهما معاً، فإذا ضاق المال عن سداهما يقدم حق العبد على حق الرب^(٢)، ومن المعلوم أن حق العبد يشير إلى الحق الخاص، وأما حق الرب فإنه يشير إلى الحق العام، وبناء على هذا الرأي الفقهي - ووفقاً للصياغة المعاصرة للحقوق - يقدم الحق الخاص على الحق العام.

قال الإمام أبو حنيفة: إن مما يدل على تقديم الحق الخاص على الحق العام قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، ووجه الدلالة في هذا القول الكريم على ما ذهب إليه، أنه قد دل على أن العبد فقير والله غني حميد، وإذا تعارض حق الفقير مع حق الغني، يقدم حق الفقير، لأنه محتاج والله غير محتاج، وحق المحتاج إذا تراخى عن الأولوية فإنه سوف يضيع،

١- نيل الأوطار للشوكاني، ج٥، ص ٩٥ وما بعدها.

٢- حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ج٦، ص ٧٥٧، طبعة دار إحياء التراث العربي.

والله لا يرضي لعبده أن يضيع انتصاراً لحقه.

وقد رد الإمام أبو حنيفة على ما ذهب إليه الجمهور بخلاف ما قاله وهو تقديم حق الله على حق العبد، بدليل قول النبي ﷺ «اقضوا دين الله، فالله أولى بالوفاء»^(١)، بأن ذلك وارد في مجال العبادات، وهو من حقوق الله الخالصة التي تؤدي له امتثالاً لأمره وتصديقاً لما وقر في القلب من الإيمان به.

وهذه الحقوق، إنما هي حقوق مطلقة لا يجب على الله في مقابلها شيء، بل إنها لا تصلح بذاتها لدخول الجنة، وفي هذا يقول النبي ﷺ: "لن يدخل أحدكم عمله الجنة، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته"^(٢). فقد دل هذا الحديث الشريف على أن دخول الجنة بفضل الله، حيث لم تنفع طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين، بل إن مردود ما ثبت له من تلك الحقوق الخالصة إنما يعود على العباد وليس عليه - سبحانه - فالصلاة تنهاهم عن الفحشاء والمنكر، وهذا النهي مرد المصلحة فيه للعباد، والزكاة تعلمهم البذل والعطاء، وتطهر نفوسهم من الشح والبلاء، والصوم يعلم الصائمين تقوى الله فيسلم الناس من شرور أنفسهم، والحج يعلمهم التعاون والمساواة والتجمع، على كلمة سواء عندما تقتضي مصالح المسلمين العامة ذلك التجمع الذي لن يكون موجهاً ضد غيرهم، بل ليكون وسيلة للتواصل الإنساني على هدي قول الله تعالى:

١- أخرجه البخاري في صحيحه، ج-٣، ص ٤٥، وفي رواية: اقضوا دين الله فهو أحق بالوفاء»، ج-٨، ص ٢٥٥، مطبعة عالم الكتب، بيروت، وراجع: المحلى لابن حزم، ج-٨، ص ١٧٥، شرح الجلال المحلي على المنهاج، ج-٢، ص ٤١، وجواهر الإكليل للآل، ج-٢، ص ٣٢٧ مع مراعاة أن الحنابلة يقولون بأن حق الله وحق العبد في مرتبة واحدة، راجع: الشرح الكبير مع المغني، ج-٢، ص ٤٦٧ وما بعدها.

٢- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج-١٢، ص ٤٤٩، رقم ٧٤٧٨، طبعة مؤسسة الرسالة سنة ٢٠٠٠م، وفي رواية الإمام البخاري عن أبي هريرة: «لن ينجي أحد منكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بالرحمة»، صحيح البخاري، ج-٨، ص ٦٨، رقم ٦٤٦٣، مطبعة طوق النجاة، سنة ١٤٢٢هـ.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، بل إن الأمور التعبدية الخالصة إنما شرعت لتعلم المسلمين معنى الإنقياد لله تعالى، والتسليم لأمره، والامتثال لأحكامه، حتى ولو لم يدرك العقل لما طلبه علة، فإن ذلك الامتثال - في حد ذاته - يعلم العباد معنى الإنقياد لله في كل ما طلبه ومنه ما يقيم حقوقهم ويدفع الظلم عنهم.

وهذه الملامح من حقوق الله الخالصة، إنما تبرز أهمية حقوق العباد، وضرورتها لوجودهم وحياتهم، فإن تلك الحياة هي محل الامتثال لما شرعه، والتكليف بما طلبه، ولو ضاعت تلك الحياة وخرب ذلك الوجود لفاتت الحكمة من التكليف، وفسد المقصد من خلق الإنسان وإرسال الرسل بالديانات، وهذا يبرز بوضوح - أهمية تلك الحقوق للدين والدنيا معاً، وذلك مما يقتضى تقديمها على حقوق الله الخاصة.

ملامح الافتراض الفقهي في أولوية حقوق العباد:

ومن الواضح أن تقديم حقوق العباد في الاستبقاء على حقوق الله يعتبر نظراً فقهياً متقدماً، لأنه يتجاوز آفاق الزمان، ويستشرف واقع المستقبل البعيد، حيث نعيش في أيامنا هذه، ونشهد ذلك الصراع المتوثب على وجه الدوام بين الحق العام والحق الخاص، ومن الناس في كوكبنا الأرضي من يجد بغيته وقيم نظرياته على أحد هذين النوعين من الحقوق، وهما مما لا ثالث لهما، وقد كشفت التجارب البشرية في تبني أحد هذين الجانبين، أن المصالح المرجوة من الحقوق الفردية أكبر حظاً وأرجح مصلحة للدين والدنيا، وللبلاد والعباد من الحقوق العامة، ولعل مناط هذه الأرجحية يتمثل في أمرين:

أولهما: أن المال العام محل طمع من المنتفعين به، وأقل حظاً من المحافظة عليه، وكثيراً ما يقال عن ذلك المال ما يدل على أن الطمع فيه والتناول عليه أمراً

يعد من لوازمه، وقد يجد الأفراد في وصفه بالعموم مبرراً للتداول عليه، لأن كل واحد يعتبر أنه له حظاً فيه، وذلك من منطلق أنه مملوك لكل أفراد المجتمع على وجه العموم والشيوع، فمن يأخذ منه اختلاساً أو انتهاباً أو غلواً إنما يأخذ من مال له نصيب فيه، وإذا لم يترك بلا حساب على هذا الجرم، فإنه - على الأقل - يعد شبهة تدرأ عنه شدة العقاب أو ترجئه عنه، ولهذا كان حظه في إتيان ثماره أقل من المال الخاص، الذي يحظى بحراسة صاحبه والحرص عليه، والتوثق في بذله، والتحوط في تنميته واستثماره.

ثانيهما: أن المال الخاص مهما نما وزاد وكثر، فإن مردوده لن يقف عند حدود من يملكه وحده، بل سيؤدي ذلك إلى تجاوز غيره ممن أثبت الشارع لهم حقاً فيه، وهم المحرومون والسائلون، بل والمجتمع كله من خلال مشروعات الخير التي تقام على أرضه، والوقف الذي ينشأ في ربوعه، والهيئات التي ترصد لرعاية ذوي الحاجات من بني الإنسان وكافة المخلوقات، ومن ثم يجتمع في هذا المال حسن الحرص عليه والرعاية له، مع تجاوز النفع به من صاحبه إلى من يستفيدون به من غير ملاكه.

وإذا كانت الملكية في المال تناط بشخص مالكةا، فإن مالك المال الخاص شخص طبيعي قرر الشارع الحكيم له ذمة، وأناط به أهلية أثبتها له بحكم العقل الذي ركب فيه، والذي بمقتضاه يحسن التصرف، وتقوم به المؤاخذة عند الإعوجاج فيه أو إساءة اكتسابه أو إنفاقه.

أما المال العام إنما ينسب لشخص افتراضي هو الدولة والمجتمع والمؤسسات والهيئات التي تقوم به، وهذه الشخصية الافتراضية التي تملك المال العام، وتقوم على إنمائه واستثماره، إنما هو مجرد افتراض، أو مجاز، ومعلوم أنه إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز تقدم الحقيقة.

كما أن تدبير أمور الشخص الافتراضي الذي يقوم على المال العام، إنما يقوم

به أشخاص طبيعون يوظفون في المناصب العامة من أجل تدبير مواردها المالية وتوجيهها إلى مصارف إنفاقها، وهؤلاء الذين يوظفون لذلك من الأشخاص الطبيعيين إنما يقومون بتلك المهمة على سبيل النيابة عن المرفق الذي يعملون فيه، وليس على سبيل الأصالة التي يديرون بها سياسة أموالهم الخاصة. ومن المعلوم شرعاً أن ما يقوم به الإنسان على سبيل الأصالة، أقوى وأولى مما يقوم به على سبيل النيابة، ولهذا الاعتبار التي لم تظهر إلا في ظل التوجيهات الفقهية المعاصرة، جاء استشراف رأي الإمام أبي حنيفة في هذا الأمر الذي لم يكن يخطر على بال فقيهه سواه في الوقت الذي قاله وهو ما يزيد على ألف سنة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم.

الفرع الرابع

تعطيل حرمة الربا في المواجهات الحربية

من المعلوم - عادة وعملاً - أن حدوث المنازعات بين الدول يؤثر على التطبيق المعتاد للمعاملات التي يتبادل الناس فيها الحقوق، حيث يصعب الوصول لمطلوبات الناس بسهولة، وقد تؤخذ الأموال قهراً من جانب الذين يقومون بذلك، وهو في مآمن من أن يد المؤاخذة والعقاب لن تتناول إليهم، حيث يكون انشغال الناس بحسم نتائج المواجهات بين الدول شاغلاً عن تتبع المخالفين داخلها، كما أن حرص كل طرف على تقوية جانبه بأدوات الاقتدار التي تساعد على قهر خصمه يفوق استيلاء الطرف الآخر على هذه الأدوات، حتى لا ترتد بالضرر على أصحابها، وتكون وبالاً عليهم، ومما يوضح ذلك - مثلاً - استيلاء العدو على مال الدولة أو أسلحتها، فإن تلك الأدوات سوف تنقلب على أهلها، وتتحول إلى أسلحة تنال منهم، في حين أنها لو ظلت في أيديهم ستكون قوة ترتقى بهم.

ومن هذا المنطلق العلمي الذي يستهدف وضع النعم في إطارها التي يجب

أن تستخدم فيه وعدم التفريط فيها لمن يستخدمها في الطعن على المسلمين أو يستغلها في حربهم والانتصار عليهم.

انتهى الإمام أبو حنيفة إلى رأي يعد تأصيلاً لهذه الفكرة وترسيخاً لها في المجال الاقتصادي، وهو يشكل أهم ملامح المواجهات الدولية، وذلك من خلال ما انتهى إليه في موضوع التعامل بالربا مع غير المسلمين في دار الحرب.

انتفاء حرمة الربا في دار الحرب:

ليس من المهم الآن أن نقف عند مصطلح دار الحرب، لأنه قد انتهى زمانه وولى أوانه، وأصبح المسلمون في كافة بلاد العالم يعيشون واقعاً دولياً جديداً تنظمه المواثيق الدولية وتحكمه مبادئ الاتفاقيات والعهود التي تبرم بين الدول الإسلامية وغيرها، وبمقتضاها تتحدد حقوق كل دولة والتزاماتها تجاه الأخرى، وهذا الواقع الدولي الجديد لا تأباه الأحكام الشرعية في ظل مبادئها العامة التي توجب الوفاء بالعهود والعقود، وتحرم الغدر والخلف فيها، فإن ذلك من المعلوم بالضرورة في دين الله، وهو مما نطق به القرآن الكريم، وأيدته سنة النبي ﷺ وذلك في الآيات والأحاديث التي تحث على الوفاء بالعقود والعهود وتحرم النكث والخلف فيها.

ومن ثم يجب التعامل مع مصطلح دار الحرب في ضوء معناه الدولي الجديد الذي ينظم العلاقات بين الدول، وليس في إطار بنائه اللفظي الذي لا يخلو من إيحاء تأباه أحكام الشريعة وتنفر منه مبادئها، لأن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام دين حرب وعنف، بل كان دين عدل ورحمة، ولا يسوغ اللجوء إلى الحرب فيه إلا دفاعاً عن النفس أو ردّاً لاعتداء يقع بالفعل على المسلمين داخل دولهم، وآيات القرآن واضحة في تأكيد هذا المعنى، حيث يقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠).

يقول تعالى: ﴿فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ (البقرة: ١٩١).

يقول تعالى: ﴿وَجَزَّوُا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا﴾ (الشورى: ٤٠). والآيات بل الأدلة من الكتاب والسنة في هذا المعنى كثيرة.

ومضمون رأي الإمام أبي حنيفة أن أحكام الربا لا تسري في التعامل الذي يحدث في البلد الذي يحاربنا، أو الدولة التي تعتدي علينا، حيث يعترى تلك الأحكام ما يعطل تطبيقها، لأن ظروف المواجهات الحربية لا تضمن تطبيق الأحكام في مجال المحظورات والعقوبات وفقاً لشروطها وصحيح أحكامها، ولهذا عطّل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حدّ السرقة في وقت المجاعة، وقد روي الجوزاني وغيره: أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: لا قطع في عام المجاعة^(١)، وذلك ما ذهب إليه الحنفية والإمام مالك والشافعية والحنابلة^(٢).

وقد استدل أبو حنيفة لما ذهب إليه في مسألة: نفي إثم التعامل بالربا في دار الحرب بحديث رواه مكحول مرسلًا عن النبي ﷺ يقول فيه: "لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب".

قال السرخسي: وهذا الحديث وإن كان مرسلًا إلا أن راويه مكحول ثقة فقيه، والمرسل من قبله مقبول^(٣).

ووجه الدلالة في هذا الأثر على مطلوب أبي حنيفة: أنه قد أفاد جواز أخذ الربا من الحربي في دار الحرب، والربا حرام بالإجماع.

ويدل لأبي حنيفة - أيضاً - ما رواه جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال في خطبة عرفه في حجة الوداع: "وربا الجاهلية موضوع، وأول

١- يراجع في تلك الرواية: المغني لابن قدامة، ج ٩، ص ١١٤، ومصنف عبد الرزاق، ج ١٠، ص ٢٤٢.

٢- فتح القدير، ج ٤، ص ٢٢٨، ومغني المحتاج، ج ٤، ص ١٦٢، والمغني، السابق، وراجع: د. رويحي راجح الرحيلي - فقه عمر بن الخطاب موازناً بفقهاء أشهر المجتهدين، ج ١، ص ٢٩٠ وما بعدها، طبعة جامعة أم القرى.

٣- المبسوط للسرخسي، ج ١٤، ص ٥٦.

ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب».

حيث دل هذا الحديث على أن العباس بن عبد المطلب كان يتعامل بالربا في مكة وقت أن كانت دار حرب، حتى وضعه النبي ﷺ في حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة^(١)، وهذا يدل على أنه لا حرج في التعامل بالربا في دار الحرب. وما من شك في أن هذا الرأي يمثل صدمة لجمهور أهل العلم في المذاهب الفقهية، حيث لم يتحملوا سماعه، وبادروا إلى معارضته، ليس في المذاهب الفقهية الأخرى، بل عارضه أبو يوسف تلميذ الإمام نفسه، وانتهوا إلى أن ما يحظر في دار الإسلام يحرم في دار الحرب، كالزنا وشرب الخمر وسائر المعاصي، ومنها: التعامل بالربا^(٢).

وقد اعتصم الذين عارضوا رأي الإمام أبي حنيفة بأدلة تحريم التعامل بالربا، وقالوا: إنها تشمل تعامل المسلم سواء مع مسلم أو مع غيره، وذلك بناء على شخصية التكليف، وأنه موجه إلى الشخص باعتبار أن طائرته معلق بعنقه، كما قال الله تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَتَهُ طَيْرُهُ فِي عُقْبِهِ﴾ (الإسراء: ١٣).

ولم يتركوا ما استدل به، فراحوا ينقضون أساسه ويهدمون بنيانه، وقالوا: إن حديث مكحول لم ينسب إلى النبي ﷺ، يقول العيني في البناية: هذا حديث غريب ليس له أصل مسند^(٣). ويقول ابن قدامة: وخبرهم مرسل لا نعرف صحته، ودلالته على ما ذهبوا إليه محتملة، تتضمن النهي وليس الخبر، وعلى هذا التحريم يكون معنى (لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب) النهي عن التعامل بالربا،

١- صحيح مسلم، ج ٢، ص ٨٨٩، وسنن البيهقي، ج ٩، ص ١٠٦، طبعة حيدر أباد بالهند، سنة ١٣٥٢هـ.
٢- المبسوط، ج ١٤، ص ٥٦، والمدونة الكبرى للإمام مالك، ج ٤، ص ٢٧١، والمجموع للنووي، ج ٩، ص ٤٦، شرح منتهي الإيرادات، ج ٢، ص ٢٠٦، والمحلي لابن حزم، ج ٨، ص ٥١٥.
٣- البناية على الهداية للعيني، ج ١، ص ٥٧١.

أي لا تتعاملوا بالربا مع الحربي في دار الحرب، وذلك نظير قول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٧). أي لا ترفثوا، ولا تفسقوا، ولا تجادلوا، والنهي في هذا ظاهر، وحيث كانت دلالة الحديث محتملة، فإنها لا ترقى لرد ما ورد بتحريمه القرآن الكريم، وتظاهرت به السنة وانعقد به الإجماع، بهذا الخبر المجهول الذي لم يرد في صحيح ولا مسند ولا كتاب موثوق به^(١).

تقييم رأي الإمام أبي حنيفة:

أكاد أتصور وأنا أطلع وجوه الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وجماهير الفقهاء التي عارضت رأيه في مسألة جواز التعامل بالربا بين المسلم والحربي في دار الحرب، أن الخلاف واقع بين طرفين متباعدين بينهما بون شاسع من حيث التعامل مع أدلة المسألة وزمانها، وإذا كان احتمال تلك الأدلة يتوزع على كل فريق بما يجعل لرأيه حظاً من الصحة، حيث لا ينكر المختلف فيه، وإنما ينكر المتفق عليه، لكن يبقى تفرد الإمام أبي حنيفة في النطاق الزمني لتلك الأدلة.

فقد فسر جمهور الفقهاء تلك الأدلة تفسيراً زمنياً مقيداً بما هو حاصل في وقتهم، دون تطلع إلى المستقبل، وافترض أن هذه الأحكام لن يقتصر تطبيقها على الواقع الزمني الذي يعيشونه، بل سيتعدى ذلك الواقع الذي يتحكم فيه المسلمون وتعلو كلمتهم، وسيكون تعففهم عن أموال أعدائهم كرمًا تسمو إليه أخلاقهم، لأن من يملك القدرة يعف عن أن يضنَّ بها على غيره، وسيعطى أكثر مما يأخذ، وهذا المبدأ يترجم حالة عادية لا يسوغ فيها أن تعتبر الأحكام التي تدعو إلى إحياء ذلك السمو، حتى يكون ذلك العطاء الذي لا يصادف أهله، ولا يقع موقعه لوناً من التأليف، ومدخلاً لإمالة القلوب إلى أخلاق المسلمين، فينضموا إليهم.

١- المغني لابن قدامة، ج ٤، ص ٤٦، والمجموع للنووي، ج ٩، ص ٣٩٢.

وثبات الحال على هذا النحو من المحال، وذلك ما أدركه الإمام أبو حنيفة، وهو يستشرف المستقبل، ويفترض ما سيكون عليه حال المسلمين، وكان مدخله لذلك أمرين:

أولهما: أن التعامل في المجال الدولي يقتضي المثلية في الأسس التي يقوم عليها هذا التعامل، ولا يجوز - بدهاة - أن يكون مسلك الطرف الآخر عدوانياً لا يرجى منه خير، ثم أسلم له عنقي ليصفعني عليه، بل الأمر في ذلك يقتضي المثلية، وقد قررها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ففي حالة التعدي يكون التعامل بالمثل والميزان وليس بالفضل والإحسان، ومن لا يؤمن بالحق وينصرف على خلافه يكون من الظلم لنا وله أن نعامله بغير ما يعاملنا به، وإذا كان هو غير آبه بأن يعاملنا بغير الربا، الذي نتعامل به، يكون من غير المنطق أن نعامله به.

ثانيهما: أنه في إطار مثلية التعامل المالي وقت المواجهات الحربية، تقتضي مبادئ تلك المواجهات أن كل ما يحرم في وقت سريان التشريعات العادية يستباح في وقت الحرب، فكل طرف يستحل مال الآخر ويعتبره من غنائم المواجهات القتالية، وذلك لغفلة القوة التي تحمي الأموال بانشغال الناس في رد الاعتداء، وإذا كانت أموالهم مباحة لنا من غير تعامل أصلاً يكون أخذ تلك الأموال بالتراضي، حتى ولو كان ربوياً سائغاً من باب أولى.

أن لكل طرف في حال المواجهات أن يغتنم من مال الطرف الآخر ومصادر قوته - ومنها الأموال - ما يحقق به الانتصار عليه، وإذا كان ذلك مقررراً عند من يعادي ويقا، فهل يحظر على الطرف الآخر أن يتعامل معه بهذا المنطق؟ ذلك ما يسوغ عقلاً ولا يستقيم منطقاً.

صحة افتراض الإمام أبي حنيفة:

لقد افترض الإمام أبو حنيفة أن مستقبل التعامل الدولي لن يظل خاضعاً لسلطان

الأخلاق، ولن يبقى وديعاً مع الأحكام الدينية التي ترسخ لهذا السلطان، وأن مستقبل المسلمين لن يبقى كما كان في عهد الأئمة الذين عاصروه وشاهدوه، قائماً على العطاء المنهمر من قوة الاقتصاد وشدة الثراء، بل سيضعف مالياً واقتصادياً، وسوف يستحل أعداؤهم ما بيدهم من الأموال ليحرموهم منها ويفقروهم، ثم يفعلوا بهم ما يشاءون، ومن يتكالب العالم عليه يكون من حقه أن يحتفظ بما تحت يده من فئات المال الذي يضمن له الحد الأدنى من الكرامة في ظل ذلك التوثب الدولي المخيف لاختطاف ما بيده، ويجوز له أن يحتال لمنع ذلك الاختطاف حتى يبقى، إن ذلك يمثل حالة من الاضطرار التي لا تمنع الشريعة فيها أكل ما حرمه الله على الإنسان، والمضطر يركب الصعاب، وذلك ما لا تأباه الأحكام الشرعية في تطبيقها الصحيح، إن سريان أحكام الربا لا تكون إلا في حالة السعة والاختيار، شأنها في ذلك شأن بقية الأحكام، وأوقات الحروب لا سعة فيها ولا اختيار، وذلك ما انتهى إليه الإمام أبو حنيفة وهو يفترض في عصره ذلك الواقع المر الذي يعيشه، فرضي الله عنه وأرضاه.

الفرع الخامس

الحوار في التعليم وليس الحفظ والتلقين

يعكس منهج الإمام أبي حنيفة في التعليم مدى عمق نظريته في فهم قضاياها، وإدراك غايته، ولم تكن تلك الغايات متوقفة عند الإمام على حدود التلقين والحفظ، بل كانت تتعدى هذا الإطار التقليدي، ليخرج متعلماً فقيهاً قادراً على التفكير والابتكار والمناظرة، ولن يقدر المتعلم على ذلك إلا إذا تم تكوين عقلية العلمية على أساس الحوار والمناقشة والتفكير والابتكار، وليس على أساس الحفظ والتلقين الذي يحنط عقله عند النصوص دون فهم لمراميها وأبعادها، أو إدراك لمعانيها ودلالاتها.

ومن اللافت للنظر في منهج التعليم عند الإمام أبي حنيفة أنه كان فتحاً إلهياً مفصلاً على هذا الإمام الجليل، لم يأخذه عن أساتذته، أو يكتسبه مما كان سائداً قبل نشأته أو في عهده، بل كان توفيقاً إلهياً خالصاً من الله، الذي يمن بالفتح على بعض عباده بفضل الخالص وتوفيقه المطلق، ولو كانت الأمور تسير في التعليم وفق النسق التقليدي المعهود لكان أبو حنيفة صورة مكررة لأقرانه من العلماء والفقهاء، الذين وقفوا عند حدود النصوص وما تحويه من دلالات وتفسيرات، لا تتعدى نطاق زمانها، ولا تنظر لمآلات أمورها في المستقبل البعيد أو حتى المستقبل القريب.

لقد تربى الإمام أبو حنيفة على ذات المنهج التقليدي في التعليم، الذي يقوم على الحفظ والتلقين، حيث كان قريباً من أعلام الفقهاء ابتداءً من الصحابة الكرام، ثم التابعين وتابعي التابعين، وكان قرب هذه الأجيال من معين الوحي، ومعاصرتهم لما ينزل منه كتاباً وسنة محدداً لمهمتهم العلمية التي لا يمكن أن تقوم إلا على حفظ الأصول بنصوصها، ومنع تسرب كلام البشر إليها، وإن كان ثمة اجتهاد أو شرح، فإنه لا يبتعد كثيراً عن حدود هذه المهمة، ولا يتوسع في الشرح والتأويل حتى لا يضيع بناء النص في ألوان تلك الشروح العميقة، والآراء المتعددة.

ولم يكن تغير المصالح وتبادل المواقع التي يناط بها الأحكام الفقهية واسع الخطى، بل كان بطيئاً ومحدوداً، فظل الوقوف عند بناء النصوص، والاجتهاد فيها بحذر هو السمة الغالبة للحركة الفقهية في هذه الفترة التأسيسية من تاريخ التشريع الخاتم.

وفي هذا الوقت لا يمكن إغفال ما قام به أجلاء الصحابة كعلي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - من اجتهاد أتاح لكثير من النصوص الفقهية أن تجد طريقها للتطبيق العلمي على أرض الواقع، كما وضعا تأصيلاً لمبادئ الاجتهاد، وتفسير الأحكام بتغير زمانها، وعللها، حتى أحدثت اجتهاداً مهماً

في كثير من مجالات الحقوق على المستوى العام، وعلى المستوى الخاص، فتحاً لا يمكن إنكاره، وفهماً لا يقبل إهماله، بيد أنه كان مرهوناً بواقع الزمان، ومحدوداً بتفسير ما هو واقع في البلدان.

وكان ما يؤثر عن الصحابة أو التابعين في مجال ذلك الاجتهاد المحدود بزمانه وأحداثه ليس مصدراً لاجتهاد جديد، بل صار دليلاً لواقع مستجد، فإذا ما حدث نظير لما سبق الاجتهاد، فيه فإن طريق بيان الحكم في هذا الفرع المستجد هو القياس على ما أثر عن السابقين من اجتهاد فصار الاجتهاد السابق دليلاً ينقل حكمه إلى الاجتهاد اللاحق، وذلك مما لا يعدو أن يكون شكلاً من أشكال التلقين، الذي يعتمد على حفظ ما قيل، وليس على ابتكار ما يقال من مستجدات الوقائع والأحوال، وفي هذا يقول الحجوي: إن أبا حنيفة هو الذي أحدث الفقه التقديري، فقد كان الفقه في الزمن النبوي هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل، أما من بعده من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم، فكانوا يبنون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم، ويحفظون أحكام ما كان قد نزل في الزمن قبلهم، فنما الفقه وزادت فروعاً نوعاً.

أما أبو حنيفة فهو الذي تجرد لفرض المسائل وتقدير وقوعها وفرض أحكامها، إما بالقياس على ما وقع، وإما باندراجها في العموم، فزاد الفقه نمواً وعظمة^(١). وجاء في تاريخ بغداد: أن قتادة عندما نزل الكوفة، وقام إليه أبو حنيفة، قال له يا أبا الخطاب: ما تقول في رجل غاب عن أهله أعواماً، فظنت امرأته أنه قد مات، فتزوجت غيره، ثم رجع زوجها الأول، فما حكم صداقها؟، وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذب، ولئن قال برأي نفسه ليخطئن، فقال قتادة: ويحك: أوقعت هذه المسألة؟، قال: لا، قال: فلم تسألني عما

١- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي، ج ٢، ص ١٠٧.

لم يقع؟، قال أبو حنيفة: إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه^(١).

ملامح منهج الإمام أبي حنيفة في التعليم:

لم يعتمد الإمام أبو حنيفة على الإلقاء المحدد بوقت تبدأ المحاضرة فيه وتنتهي، وتكون مهمة المتلقي فيه أن يسمع ويحفظ، وتقاس درجته بمدى إجادته للحفظ وقدرته على ترديد ما يقال من الرأس، وليس من الكراس، وكان ذلك هو مقياس العالم الحافظ المتين في علمه، لأنه يشبه منجماً للنفائس يلجأ الناس إليه كلما احتاجوا، فيجدوا ما يبتغونه حاضراً في خزانته فيفرحون ويسرون، لأنهم لم يكلفوا في الاستماع له عناء، ولم يجدوا في البحث عنه مشقة.

لم يكن أبو حنيفة على هذا المنوال المضطرب من التلقين والحفظ، وحشو أدمغة الطلاب بما يصب فيها من المعلومات لتكون مخزناً لها، وليس مصنعةً لابتكار ما ينفع فيها، فكان يجلس مع تلامذته كواحد منهم، يطرح المسألة عليهم ويطلب من كل واحد منهم أن يذكر حلاً لها، أو بيان مدى فهمه فيها، وقد تكوّن مذهبه من تلك المجالس الفقهية، التي أديرت بتلاميذه وطلابه.

وكان طلاب الإمام أبي حنيفة أكثر ممن يحبون فقهه، ويقدرّون طريقتَه، ويجدون فيها إشباعاً لذواتهم وتنميةً صحيحةً لعقولهم وشخصياتهم، بيد أن هؤلاء الطلاب الكثر كانوا يتفاوتون في الفهم والتميز، ويختلفون في الإجابة والنبوغ، وإذا كانوا جميعاً يتفوقون في درجة الاستعداد، وأسس الفهم وقوة الذكاء، إلا أنهم يتفاوتون في درجات إجادتهم لموضوعات معينة، وكان لأبي حنيفة دراسة في إدراك مدى ما في كل واحد منهم من تميز وينبه له، ويرشد الطلاب إلى مراجعتهم فيه وأخذهم عنهم.

١- تاريخ بغداد، ج ١٣، ص ٣٤٨.

وتطبيقاً لذلك وجد العلماء بالاستقراء أن الفتوى على قول الإمام في باب العبادات أرجح، وفي باب القضاء والإثبات على قول الإمام أبي يوسف، وذلك لحصول العلم الكبير بهذه الأبواب في مجال الدراسة والتطبيق العملي، وفي مسائل ذوي الأرحام يؤخذ ويفتى برأي الإمام محمد، وبقول الإمام زفر في عدد من المسائل أشار إليها الإمام ابن عابدين في حاشيته^(١) ولم يكن الترجيح بين أقوال الأئمة في تلك المسائل وغيرها مبنياً على شخصية الإمام أو الأستاذ، بل على أساس إحاطته بالأدلة فيها أكثر من غيره، فالترجيح مبني على قوة الدليل، وليس على شخص من يفتي من أصحاب الإمام وتلامذته، أو على معيار موضوعي، وليس معياراً شخصياً أو ذاتياً.

أشهر تلامذة الإمام أبي حنيفة:

كان لأبي حنيفة عدد كبير من التلاميذ يتجاوز عددهم سبع مئة طالب فقه، وكان عدد حضور حلقات علمه لا يقل عن أربعين طالباً، وإذا كان مجمل عدد تلامذته لا يحصون، حيث لم يكن لحضور العلم في حلقاته نظام معروف لحرص الحضور والغياب، ولم يكن ثمة تسجيل لمن ينتظمون في حلقاته، أو يلتصقون بالحصول على إجازته، إلا أن المشهورين من هؤلاء التلاميذ أربعة، كانت لهم اليد الطولى في إثراء الفقه الحنفي، ووضع أصول

المذهب الذي تتلمذ عليه كل من أتى بعده من الأئمة، وصار الإمام أبو حنيفة صاحب فضل على الجميع في تأسيس هذا النظر الفقهي الجديد بنظامه ومضمونه حتى صار من أتى بعده عالية عليه، وقد قيل - بحق -، الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة، وهؤلاء التلاميذ الأربعة هم:

١- الإمام أبو يوسف:

هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري المولود سنة ٥١٢ هـ، تفقه في أول

١- حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ج ١، ص ٢٣٢، ٢٣٤.

أمره على يد محمد بن أبي ليلى، ثم انتقل إلى أبي حنيفة، فكان أول تلامذته وأفضلهم، وهو أول من صنف الكتب على مذهبه، وأملى المسائل ونشرها، وبث علم الإمام أبي حنيفة في كافة الأنحاء، حتى قيل: إنه لولا أبو يوسف ما كان ذكر لمذهب الإمام أبي حنيفة.

ولى القضاء في عهد ثلاثة من الخلفاء هم: المهدي والهادي والرشيد، وتولى منصب قاضي القضاة في عهد هارون الرشيد، وأصبحت ولاية القضاء راجعة إليه في كافة ولايات الدولة، وقد أفاد بذلك المذهب الحنفي من حيث إيجاد ساحة التطبيق العملي له في مجال التشريع والقضاء، ولم يكن يستعمل على القضاء إلا من كان حنفي المذهب، توفي سنة ١٨٣ هـ^(١).

٢- الإمام زفر:

هو زفر بن الهذيل بن قيس الكوفي المولود سنة ٥١٠ هـ، وكان أعلم أصحاب الإمام أبي حنيفة بالقياس، كما كان قوي الحجة، جيد اللسان، كما وصفه أبو حنيفة حين خطب في زواجه فقال: هذا زفر بن الهذيل إمام من أئمة المسلمين وعلم من أعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه، وكان فقيهاً حافظاً، قليل الخطأ، توفي سنة ٥١٥ هـ^(٢).

٣- الإمام محمد بن الحسن الشيباني:

ولد الإمام محمد بن الحسن الشيباني سنة ٥١٢ هـ، تلقى الفقه عن الإمام أبي حنيفة،

ولم تطل صحبته له، حيث توفي الإمام أبو حنيفة وعمر الإمام محمد بن الحسن ثماني عشرة سنة، ثم تتلمذ من بعده على يد أبي يوسف، ورحل إلى المدينة ودرس

١- الفهرست لابن النديم، ص ٢٨٦.

٢- الفوائد البهية في تراجم الحنفية لحمداً للكنهوى، ص ٧٥ وما بعدها.

على يد الإمام مالك ثلاث سنين استوعب فيها الموطأ، ورواه عنه، وتعتبر روايته من أجود روايات الموطأ، كما أخذ الفقه عن الأوزاعي والثوري.
والإمام محمد بن الحسن هو الذي قام بتدوين فقه الإمام أبي حنيفة، وقد بلغت كثرة مؤلفاته أكثر من تسعمائة كتاب، وتوفي رحمه الله سنة ١٨٩ هـ^(١).

٤- الإمام الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي:

تتلمذ على يد الإمام أبي حنيفة، ثم على يد الإمام أبي يوسف ومحمد بعده، وصنف كتباً في الفقه الحنفي، إلا أن كتبه وآراءه لم تقو على مجابهة كتب وآراء الإمام محمد بن الحسن، توفي سنة ٢٠٤ هـ^(٢).

ومن تلامذته: عبد الله بن المبارك الفقيه الورع الزاهد، توفي سنة ١٨١ هـ، ووكيع بن الجراح، توفي سنة ١٩٧ هـ، وعيسى بن إبان، المتوفى سنة ٢٢١ هـ، وابنه حماد بن أبي حنيفة، المتوفى سنة ١٧٠ هـ، وغيرهم كثير.

اعتداد الإمام بآراء تلامذته:

روي ابن عابدين في حاشيته عن أبي جعفر الشيرازي عن شفيق البلخي قال: كان أبو حنيفة لا يضع مسألة في العلم حتى يجمع أصحابه عليها، ويعقد عليها مجلساً، فإذا اتفق أصحابه كلهم على موافقتها للشريعة، قال لأبي يوسف: ضعها في المكان الفلاني^(٣)، ونقل عن الخوارزمي في مسنده قال: اجتمع حول أبي حنيفة أكثر من ألف صاحب، أفضلهم أربعون قد بلغوا حد الاجتهاد، فقربهم وأدناهم، وقال لهم: إنني ألجمت هذا الفقه وأسرجته لكم فأعينوني، وإن الناس قد جعلوني جسراً على النار، فإن المنتهي لغيري، والعبء على ظهري، فكان إذا وقعت واقعة شاورهم وحاورهم، وسألهم فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار ويقول ما

١- الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكهنوي، ص ١٩٢.

٢- ابن النديم، الفهرست، ص ٢٨٨.

٣- حاشية ابن عابدين، السابق، ص ٢١٨.

عنده ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أقوى الأقوال، فيثبته أبو يوسف، حتى إنه أثبت الأصول على هذا المنهاج شوري، لا أنه تفرد بذلك كغيره من الأئمة^(١)، وكان يقول لتلامذته: إن توجه لكم دليل في مسألة وانتهي الدليل إلى غير ما أقول به فقولوا به، وكان الأمر كذلك، فخالفه كل من الصحابين أبي يوسف ومحمد في ثلث المذهب، وإن كان أكثر ما اعتمدوا عليه في المخالفة هو قول الإمام نفسه^(٢). نعم لقد كان الإمام يأمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم فيها عليه الدليل، وهذا يدل على أن منهجه في التعليم لم يكن يعتمد على التلقين والحفظ، بل على الحوار والمشاركة، وقد تم تأسيس المذهب على هذا المنهج العلمي الجماعي، وليس الاتجاه الفردي الذي يقوم على الإلقاء والمحاضرة من الأستاذ، ثم الإنصات والتلقي من المستمع.

منهج الإمام في اختيار تلاميذه:

ومن ملامح منهج الإمام أبي حنيفة في التعليم أنه لم يكن يفضل تلميذاً على آخر من تلامذته لاعتبارات شخصية، أو لمودة خاصة، أو قرابة تربطه به، بل كانت صلة العلم الخالصة لله وفي الله هي الأساس في ذلك الاختيار.

وكان يعتمد في اختياره لمن يجلسون مكانه في التدريس على امتحان علمي يعتبر نموذجاً للاختبار الذي يتفق مع منهجه في التدريس، وهو أن يكون التلميذ ذا شخصية تحترم في الاستماع لها، وأخذ العلم عنها كقدوة للطالب، وصاحب عقل ذكي يقوى على الفهم والابتكار، ولا يقف عند حدود الحفظ الأصم الذي يردد ما يحفظه كالبيغاء دون فهم له أو إدراك لوجوه الدلالة فيه، وكان هذا الامتحان عقلياً يرقى لأن يكون اختبار نكاه وفهم، وليس حفظ وصم.

١- المرجع نفسه، ص ٢١٨ وما بعدها.

٢- المرجع نفسه، ص ٢١٩.

يبدو ذلك جلياً من الاختيار الذي عقده لاختبار تلميذه الإمام أبي يوسف عندما أدرك رغبته في الجلوس للتدريس واستعجاله لذلك دون علم أستاذه، فأرسل إليه الإمام أبو حنيفة وسأله في خمس مسائل:

الأولى: قصار جحد الثوب وجاء به مقصوراً^(١)، هل يستحق الأجر أم لا؟

قال أبو يوسف: يستحق، فقال له الإمام أخطأت.

قال أبو يوسف: لا يستحق، فقال له الإمام أخطأت.

ثم قال له: الصواب إن كانت الصنعة (القسارة) قبل الجحود استحق الأجر، وإن كانت بعده لا يستحق.

الثانية: هل الدخول في الصلاة بالفرض أم بالسنة:

قال أبو يوسف: بالفرض، فقال له الإمام أخطأت.

قال أبو يوسف: بالسنة، فقال له الإمام أخطأت.

ثم قال له: بهما معاً، لأن التكبير فرض ورفع اليدين سنة، وهما - معاً - مبتدأ الصلاة.

الثالثة: طير سقط في قدر على النار فيه لحم ومرق، هل يؤكلان (الطير

واللحم) أم لا؟

فقال أبو يوسف: يؤكلان، ، فقال له الإمام أخطأت.

فقال أبو يوسف: لا يؤكلان، ، فقال له الإمام أخطأت.

ثم قال له: إن كان اللحم مطبوخاً قبل سقوط الطير يغسل ثلاثاً ويؤكل، وترمي المرقعة، وإلا لا تؤكل ويرمي الأكل.

١- القصار: هو الذي يدق الثوب بالمكواه بعد نسجه، وذلك ليصلح للتفصيل.

الرابعة: مسلم له زوجة ذمية توفيت وهي حامل منه، هل تدفن في مقابر المسلمين، أم مقابر أهل الذمة؟

قال أبو يوسف: تدفن في مقابر المسلمين، ، فقال له الإمام: أخطأت.

فقال أبو يوسف: تدفن في مقابر أهل الذمة، ، فقال له الإمام: أخطأت.

ثم قال له: تدفن في مقابر أهل الذمة ويحول وجهها عن القبلة حتى يكون وجه جنينها إليها، لأن الولد في بطن أمه يكون وجهه إلى ظهرها، وهو على الفطرة، ولأنه يسلم على دين أبيه، فيكون وجهه ناحية القبلة وهو في بطن أمه.

الخامسة: أم ولد لرجل تزوجت بغير إذن مولاهها، ثم مات المولى، فهل يجب عليها العدة بموته؟

فقال أبو يوسف: تجب، ، فقال له الإمام: أخطأت.

وقال أبو يوسف: لا تجب، فقال له الإمام: أخطأت.

ثم قال له: إن كان الزوج قد دخل بها فلا عدة عليها، وإذا لم يكن قد دخل بها تجب عليها العدة.

وبعد ذلك الامتحان أدرك أبو يوسف منزلته بجانب مكانة أستاذه، فلما أسف على ما فعل وعاد إلى أبي حنيفة معترفاً، مازحه قائلاً: لقد تزببت قبل أن تحصرم^(١).

وجاء في مناقب الكردي: أن أبا يوسف، مرض مرضاً شديداً، فعاده الإمام أبو حنيفة، وقال له: لقد كنت أملك بعدي للمسلمين، ولئن أصبت سيموت علم كثير، فلما برأ من مرضه عاد معجباً بنفسه، فأراد الإمام أن ينقذه من الغرور الذي يتهدده، فعقد له هذا الامتحان، ثم ذكر له مسألة القصار هذه، وقال له: سبحان

١- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٤٢٢ وما بعدها، المكتبة التوفيقية، ومعنى المثال: أنك قد استعجلت الأمر، فجعلت نفسك كالزبيب قبل أن يمر بمرحلة الاخضرار والمرارة حين يكون العنب في أول إثماره، وهو مثل يضرب لكل من يستعجل النتيجة قبل أوانها.

الله من رجل يتكلم في دين الله، ويعقد مجلساً للعلم، وهو لا يحسن مسألة في الإجابة، ثم قال له: من ظن أنه يستغني عن التعليم، فليبك على نفسه^(١).

ويبدو من مفردات هذا الامتحان ما يلي:

أولاً: أن منهج الإمام أبي حنيفة في الامتحان لا يعتمد على الحفظ والتلقين من

غير

فهم، بل يقوم على اختبار ذكاء الطالب، حيث يختار بديلاً من عدة بدائل، والإجابة عنه لا تحتاج إلى كثرة الكلام وحشد المعلومات وتنميق العبارات، وكما ظهر من إجابات الإمام أبي يوسف: فإنها قد تكون كلمة واحدة، وقد تكون من عدة كلمات.

ثانياً: أن الإمام أبي حنيفة لم يكن يقدم تلميذاً ليجلس مكانه أو ليتولى التدريس دون أن يكون مطمئناً لكفائه وقدرته على ذلك، ولا مانع لديه من الدخول في امتحان يظهر مهارته، ويبين مدى قدرته على التصدي لما هو مقدم عليه، فإن فاقد الشيء لا يعطيه، ولا يغني عن ذلك سمعة الشخص أو شهرته، أو تميزه في القيام بالأعمال، التي يناط به، وما أخذت به قوانين التوظيف المعاصرة، لا يخرج عن هذا المقصد.

لأن المهم هو المستوى العلمي الذي يكتسب من التعليم، وهو الذي يمثل المنزلة الحقيقية للأستاذ ومكانته بين أقرانه، وليس مجرد الحصول على اللقب العلمي أو الإجابة.

ثالثاً: أن مكانة الإمام أبي يوسف ومنزلته بين أصحاب الإمام وتلامذته، وإنه هو الذي كان يدون مفردات المسائل الجديدة في المذهب، وفقاً لما ينتهي إليه رأي الأستاذ والتلاميذ، وبتكليف من الإمام نفسه، لم تمنعه من الدخول في هذا الامتحان الذي لم يفلح فيه، وهذا يدل على أن كبار الباحثين والعلماء يمكن أن يكونوا مثله،

١- المرجع نفسه، ص ٤٢٤.

ويعجزوا عن النجاح في امتحان عادي يختبرون فيه، حيث لا يوجد كبير على العلم، فإن فوق كل ذي علم عليم.

رابعاً: أن أبا حنيفة كان حريصاً على تلميذه، فلم يستعمل سلطته ومكانته العلمية في تدمير معنوياته، حتى لا يفشل في المسار الجليل الذي اختاره، وهو القيام بواجب العلم والتعليم، الذي يمثل ميراث الأنبياء والمرسلين، بل كان هدفه أن يستمر في طريقه شامخاً لا يتطرق الغرور إلى قلبه، ويظل طالباً للعلم مهما تقدم فيه، وعلت مكانته في رياضه، حيث لا يوجد ما هو أشد عداً للعالم من الغرور.

وقد أثمر هذا المنهج في حياة الإمام أبي يوسف، وتأثر به حياته العلمية، حيث اتخذته دليلاً في الامتحانات التي كان يعقدها لتلاميذه، ومنهم أبو محمد بن الجراح، حيث سأله قائلاً: «هل يرمي الحاج الجمرة ماشياً أو راكباً»:

فقال ابن الجراح: ماشياً.

فقال أبو يوسف: أخطأت.

قال ابن الجراح: راكباً.

قال أبو يوسف: أخطأت.

والصواب: أن يرمى ماشياً إلا إذا عجز عن المشي أو شق عليه فيرمي راكباً.

وصية الإمام أبي حنيفة لأبي يوسف:

ومما يدل على حرص الإمام أبي حنيفة على تلامذته، تلك الوصية التي سطرها لأحد نجباتهم، وهو الإمام أبو يوسف، حيث تمتلئ تلك الوصية بالنصائح التي تدل على اهتمامه بطلابه، وحرصه على أن يكونوا من خيرة العلماء وشوامخ الرجال، ومن تلك النصائح التي انطوت عليها وصيته لأبي يوسف: بعد أن ظهر له حسن الرشد وجميل السيرة والإقبال على الناس ما يلي:

١- يا يعقوب: وقر السلطان، وعظم منزلته، وإياك والكذب بين يديه والدخول

عليه في كل وقت، ما لم يدعك لحاجة عليه، وإنك إذا أكثر الاختلاف تهاون بك

وصغرت منزلتك عنده، وإياك وكثرة الكلام في العامة والتجار إلا بما يرجع إلى العلم.

٢- اطلب العلم أولاً، ثم اجمع المال من الحلال، ثم تزوج، فإنك إن طلبت المال في وقت فيضيع وقتك، ويجتمع عليه الولد، ودعاك المال إلى الاشتغال بالدنيا قبل تحصيل العلم فيضيع وقتك، ويجتمع عليك الولد، ويكثر عيالك فتحتاج إلى القيام بمصالحهم وتترك العلم، فإن كثرة الولد والعيال يشوش البال.

٣- عليك بتقوى الله، وأداء الأمانة والنصيحة لجميع الخاصة والعامة، ولا تستخف بالناس ووقرهم، وإن جاءك أحد يستفتيك في المسائل، فلا تجب إلا عن سؤاله ولا ينضم إلى غيره، ومن ناقشك من العامة والسوقة فلا تناقشه، فإنه يذهب ماء وجهك، ولا تحتشم من أحد عن ذكر الحق مهما علت مكانته، وأد ما عليك من العبادات حتى لا يعتقد العامة أن علمك لم ينفعك.

٤- إياك أن تكثر الضحك، فإنه يميم القلب، ولا تمش إلا على طمأنينة، ولا تكن عجولاً في الأمور، ومن دعاك من خلقك فلا تجبه فإن البهائم تنادي من خلفها، وإذا تكلمت فلا تكثر صباحك ولا ترفع صوتك، واتخذ لنفسك السكون وقلة الحركة عادة كي يتحقق عند الناس ثباتك، وأكثر ذكر الله تعالى فيما بين الناس ليتعلموا ذلك منك، ولا تشتري بنفسك ولا تبع، بل اتخذ لك غلاماً مصلحاً يقوم بأشغالك وتعتمد عليه في أمورك.

٥- لا تتبع الناس في الشر والخطأ، بل اتبعهم في الصواب والخير، وإذا عرفت إنساناً بالشر فلا تذكره به، بل اطلب منه خيراً فأذكره به إلا في باب الدين، ولا تجالس أحداً من أهل الهوى إلا على سبيل الدعوة إلى الدين، ولا تذكر أسرار الناس، ومن استشارك في شيء فأشر عليه بما تعلم أنه يقربك إلى الله تعالى، والبس من الثياب البيض في الأحوال كلها، وأظهر غني القلب مظهراً من نفسك قلة الحرص على الدنيا، ولا تحضر مجالس السلاطين إلا إذا علمت أنك إن قلت قولاً نزلوا على قولك الحق، وإياك والغضب في مجلس العلم، وفوض أمر المناكح إلى خطيب

ناحيتك، وكذا صلاة الجنازة والعديد، واقتبل هذه النصيحة مني فإنما أقصد
مصلحتك ومصلحة المسلمين^(١).

دلالات هذه الوصية:

ومن أهم ما تشير إليه تلك الوصية: أنها تبرز مدى حرص الإمام أبي حنيفة على
تلميذه وعلى استقامته في طلب العلم، وعلى مسلكه الشخصي بين الناس في تعامله
وكلامه ومظهره الاجتماعي وملبسه، وحكمة تصرفه مع المستويات المختلفة من
الناس بدءاً من السلاطين والحكام، وانتهاء بالبسطاء والعوام، وذلك حتى يكتمل
تكوين العالم مظهراً ومخبراً، شكلاً ومضموناً، وذلك ما يبرز ملمحاً من ملامح
التعليم والتربية عند الإمام أبي حنيفة.

خلاصة منهج الإمام أبي حنيفة في التعليم:

ويخلص منهج الإمام أبي حنيفة في التعليم إلى عدة أمور كلها تجسد ما يرجى
أن يكون عليه التعليم في وقتنا الحاضر، بل إنه ليضارع أحدث مناهج التعليم التي
بنيت عليها حضارات عالمية حديثة في الشرق والغرب، وفي دول العالم المتقدمة
مثل أمريكا واليابان، وهو المنهج الذي نتطلع إليه ونأمل أن نسير في تعليم أجيالنا
عليه، وهذا المنهج يتمثل في الآتي:

أولاً: أنه يقوم على مبدأ الحوار والمناقشة، وإشراك التلميذ في تقرير المسألة،
وفهم أدلتها مع قدرته على استخراج وجوه الدلالة عليها من تلك الأدلة، وهذا
المنهج أبعد ما يكون عن أسلوب الحفظ والتلقين، الذي يحفظ فيه الطالب النص
عن ظهر قلب، ولا يملك إلا أن يردده كأجهزة التسجيل وفقاً لما سمعه وحفظه عن
غير فهم وتدبر.

ثانياً: إن نظام الامتحان فيه لا يقتصر على مجرد تسميع ما غيبه الطالب في
عقله من المعلومات فيتلوها كما حفظها، ولكنه يتمثل في أسئلة تعتمد على استجلاء

١- راجع هذه الوصية تفصيلاً في آخر كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، السابق، ص ٤٢٧.

وجوه الفهم والذكاء، وتصنيف مستوى الطالب في هذين الأمرين مقارنة بزملائه، فهي أسئلة ذكاء وفطنة، وليست أسئلة حفظ واسترجاع وتغيب للنصوص من غير فهم وقدرة على الاستنباط والابتكار والإضافة، ومن يطالع نظام الامتحان الذي أعده الإمام أبو حنيفة لتلميذه الإمام أبي يوسف، وهو يؤهله للجلوس مكانه في التدريس، يدرك لأول وهلة أن الأسئلة تقوم على اختيارات سريعة ومحددة، ولا تحتاج إلى صياغة لفظية يختلف وجه التعبير فيها من شخص لآخر، لأن الإجابة عليها إما صواب أو خطأ، ولا ثالث لهما، وهذا يتطابق تماماً مع المنهج التعليمي المعاصر في الأسئلة والاختيار.

ثالثاً: أن أبا حنيفة لم يكن يركز على الجانب التعليمي فقط، بل يرتبط التعليم عنده بالتربية التي تستهدف إحداث التكامل في شخصية العالم حتى يتسنى الأخذ عنه واحترامه، والجلوس أمامه، وهذا يتجلى - واضحاً - في نصيحته لتلميذه أبي يوسف وما يجب أن يكون عليه في مظهره وملبسه وطريقة كلامه ومشيته وممارسته لأمر حياته داخل بيته وخارجه، وما يجب أن يكون عليه من الخلق الفاضل والتدين الصحيح والمنهج الوسطي المعتدل في التعامل مع الكافة ابتداءً بالسلطان وانتهاء بأقل إنسان.

وما انتهجه الإمام أبو حنيفة في التعليم والتربية، هو ما يصير إليه الاتجاه اليوم في مختلف أرجاء المعمورة، وقد قرر ذلك في وقت كان الغالب فيه - بالضرورة - أن يحفظ الطالب ويلقن، ولم يكن يخطر ببال أحد ذلك الذي تصوره الإمام أبو حنيفة وافترضه لما يجب أن يكون عليه التعليم، وتقوم عليه التربية، وهذا يدل على أن هذا الإمام كان يستشرف المستقبل البعيد، لقد كان يرى بنور الله، ويعتبر المآلات، ويتصور ما ستصير إليه الأمور، ويضع لها الحلول الملائمة والأحكام الشرعية المناسبة، وليبين للناس مقصود الله من إنزال الدين الخاتم، وما اختصه به من الصلاحية لكل زمان ومكان، فرضي الله عن الإمام أبي حنيفة النعمان وأرضاه.

الخاتمة:

وبعد؛ فقد كانت هذه لمحة سريعة وكافية عن الافتراض الفقهي عند الإمام أبي حنيفة النعمان، أتشرف بأن أقدمها حية لهذا الإمام العظيم، وإبرازاً لجانب كبير من جوانب العظمة في شخصيته وقدرته على استشراف المستقبل، بل والمستقبل البعيد في اجتهاده، حتى لكأنه كان يرى بنور الله، واقتداء بها في مجال التطوير والتجديد لخطابنا الفقهي حتى يتخلص من تلك الافتراضات الفقهية العقيمة، كتلك التي تفترض الوطء في هواء فرج المرأة، أو هواه، وأنه لا يعد زنا، أو الزنا بالجن إذا ظهر في صورة غير آدمية، أما إذا ظهر في صورة آدمي وزنا الأنسي به، فإنه يحد، والأعجب من ذلك كله أن الجن إذا تصوره رجل وزنا بإنسية فإنه يحد^(١)، ولا ندري كيف يحكم على الجن بالزنا من إنسية ويقام عليه الحد، أو تلك المبالغات التي يندر أن تحدث عقلاً أو عملاً في أيامنا، مثل أن يأكل الإنسان بعضه، أو من معه إذا وقع في مخمصة وأشرف على الهلاك، وأمثال ذلك من الافتراضات التي تقوم على تصور مريض قد ينطوي على استهانة بالحياة والسماح للبشر أن يأكلوا بعضهم، أو يشجع على الفحش دون تحسب للعقاب، بناء على أن الوطء في هواء الفرج لا يعد زنا، وما أكثر تلك الافتراضات المسيئة للدين، والمهينة للعقل الإسلامي، ومن هنا يكون الاقتداء بتلك الافتراضات الفقهية الرشيدة للإمام أبي حنيفة إصلاحاً لذلك، ومنقذاً من مساوئه، ووضعاً للاجتهد الفقهي في مساره الصحيح، جزى الله الإمام أبا حنيفة عما قدم لدينه وأمته خير الجزاء، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

١- راجع في سرد بعض تلك الافتراضات، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج٤، ص٣١٣، طبعة دار إحياء الكتب العربية.

نزاهة الوظيفة العامة وأثرها في
الوقاية من الفساد
دراسة فقهية تأصيلية

د / إبراهيم نجار علي عبد الحافظ
أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية
كلية التربية بالزلفي جامعة المجمعة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله الذي استعملنا في طاعته، وأكرمنا بتنزيهه عن الند والشريك والولد، والصلاة والسلام على خير خلقه ومصطفاه، خير العاملين وسيد المرسلين وبعد،، فإن الاسلام اهتم بأمر العمل أيما اهتمام الخاص منه والعام؛ لأنه قوام الحياة وسبب من أسباب سعادة الإنسان وأمنه، وعليه تقوم المجتمعات وتنهض، وإن من أكثر ما يقبل عليه الناس من أعمال في وقتنا المعاصر الوظيفة العامة، إذ عليها جل حرصهم وعظيم اهتمامهم، مما يتطلب منا أن نتابع هذا الحرص بالعمل على استثماره في خدمة المجتمع ومصصلحة الوطن، وذلك بتوجيهه إلى ما يفيد مجتمعاتنا ويعود عليها بالنفع، وذلك بتوجيه الأنظار إلى إدراك أن العمل الوظيفي العام مسؤولية شرعية قبل أن يكون مطلباً دنيوياً، وأنه أمانة قبل أن يكون سبيلاً للكسب، وأن الإنسان محاسب عليه ديناً ودنياً، وأن الأصل الشرعي في العمل العام هو النزاهة والتعفف، ولقد بين علماء الإسلام هذا الأمر بوضوح تام، كما عمد الفقهاء إلى تنظيم العمل العام، وبيان ما يتعلق به من أحكام شرعية ومسؤوليات دينية ودنيوية، فالباحث في تراثنا الفقهي يجد بناء شامخاً محكماً لأحكام الوظيفة العامة محاطاً بسياج حصين من النزاهة والوقاية من الفساد، مما ينم عن معالجة هذا الموضوع في الفقه الإسلامي من جوانبه المختلفة، مما يظهر سبق فقهاء الإسلام إلى تنظيم العمل العام وفقه النزاهة فيه، وبيان معايير هذه النزاهة، وأثر ذلك على حياة الناس والمجتمع، من هنا كان اختياري لموضوع هذا البحث والذي جاء بعنوان: ”نزاهة الوظيفة العامة وأثرها في الوقاية من الفساد دراسة فقهية تأصيلية“ حتى يعلم فضل علماء الإسلام وسبقهم إلى دراسة هذه الموضوعات، ويستفاد من تطبيق أحكام الفقه الإسلامي في الوظيفة العامة على

الواقع المعاصر؛ لمعالجة قضايا الفساد حتى نصل لنزاهة وظيفية رائقة منشودة، وعمل وظيفي عام مرضي عنه، هدفه الصالح العام ونهضة المجتمعات ورفعتها وعلو شأنها؛ لذلك قمت بتناول هذا الموضوع من جوانبه المتصورة، والتي تحتاج إلى الدراسة والبحث، وإبداء الرأي الفقهي المناسب لمختلف هذه الجوانب، والله أسأل العون والتوفيق والسداد، ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر لعمادة البحث العلمي بجامعة المجمعة التي أولت فكرة البحث وخطته عناية فائقة فقامت على دعمه دعماً كاملاً (بمشروع رقم ٣٨/١٤).

أهمية البحث: إجمالاً:

- يكتسب البحث أهميته من ارتباطه بواقع الحياة المعاصر، وتفصيلاً: فإن أهميته تتمثل في عدد من النقاط هي:
- ١- أن أغلب المجتمع المعاصر في حياته اليومية ما بين موظف يعمل على تحقيق الصالح العام، وعميل يريد إنجاز معاملاته وقضاء حاجياته، والوظيفة هي الرباط بين كل هؤلاء، وعليه فموضوع البحث يمس الواقع اليومي لحياة الناس.
 - ٢- أن يعرف من يعمل بالوظائف العامة أنهم يعملون لمصلحة مجتمعاتهم، وأن تكليفهم لا يعني تشریفهم، بل عليهم التزامات لا بد من تحقيقها بنزاهة، وأنهم محاسبون عليها.
 - ٣- حصول النزاهة الوظيفية يعمل على تكافؤ الفرص، ويقدم من يستحق التقديم، ويؤخر من يستحق التأخير، ويسهم في نهضة المجتمعات وتقدمها.
 - ٤- الوقوف على الجوانب الفقهية في ما يخص نزاهة العمل الوظيفي العام، وثمره ذلك.

أهداف البحث

- ١- الوقوف على مضمون النزاهة الوظيفية، ومعرفة آثارها ونتائجها على المجتمعات.
- ٢- معرفة ما يلزم لحصول النزاهة الوظيفية في المجتمعات الإسلامية إيجاباً أو سلباً.
- ٣- حماية المجتمع من العديد من صور الفساد التي تعمل على هدر الجهد وإضاعة المال.
- ٤- الوصول لتطبيق معايير النزاهة الوظيفية وحصول ضمانات تحقق هذه النزاهة.
- ٥- إظهار أساليب التراث الفقهي في معالجة قضايا الفساد والوصول للنزاهة المنشودة.
- ٦- التأصيل الفقهي لما يتعلق بأحكام نزاهة الوظيفة العامة، وما يترتب على ذلك من آثار.

خطة البحث:

هذا البحث يأتي في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.
التمهيد ففيه: بيان لأهم المصطلحات، والمفاهيم المتعلقة بموضوع البحث.

المبحث الأول في: معايير النزاهة الوظيفية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معايير تعمل على مدى التزام الموظف بواجبات وظيفته.
 المطلب الثاني: في أمور يجب على الموظف الامتناع عنها؛ كإساءة استعمال السلطة، واستغلال النفوذ.

المطلب الثالث: معايير تخص سلوك الموظف وتصرفاته في الحياة خارج حدود الوظيفة.

المبحث الثاني: في وسائل تساعد على حصول النزاهة الوظيفية، وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: استيفاء الموظف لحقوقه الوظيفية.
- المطلب الثاني: الضمانات النظامية للموظف.
- المطلب الثالث: قواعد تعمل على ضبط العمل والنزاهة فيه.

المبحث الثالث في: ضمانات حصول النزاهة الوظيفية، وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: في الرقابة المؤسسية على أعمال الموظف.
- المطلب الثاني: الجزاءات والعقوبات التي تترتب على حصول المخالفات.
- المطلب الثالث: أثر التزام النزاهة في حماية المجتمعات من الفساد.

أما الخاتمة: ففيها أهم النتائج والتوصيات منهجي في البحث:

- ١- جعلت عمادي في البحث كتاب الله تعالى، وما صح من سنة رسوله ﷺ ثم أقوال الفقهاء وآراء العلماء، ولقد سرت في معالجة موضوعات البحث على منهجين: المنهج الاستقرائي لمعالجة الجانب التأصيلي النظري لمصطلحات البحث ومسائله، ثم المنهج الوصفي التحليلي، ويتمثل ذلك في تصوير المسألة المراد بحثها، ومن ثم دراستها وبيان حكمها عند فقهاء المذاهب الأربعة، وإظهار الراجح من أقوالهم.
- ٢- عزوت الآيات إلى سورها مع ذكر رقم الآية، وقمت بتخريج الأحاديث والحكم عليها.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في طرح ما يلي من أسئلة: ما المقصود بالنزاهة الوظيفية؟ وما معايير حصول هذه النزاهة؟ وما معوقات حصولها؟ وما ضمانات حصول هذه النزاهة؟ ثم ما النتائج التي تترتب على تحقق هذه النزاهة؟.

الدراسات السابقة:

الموضوع تحت هذا العنوان غير مطروق أو مبحوث ضمن ما اطلعت عليه وتتبعته في مظانه، بل إن الفكرة نفسها ما تم بحثها ولا معالجتها كاملة في الفقه الإسلامي ويحتاج أمرها إلى الدراسة والبحث؛ لذا كانت الحاجة ماسة في الوقت الراهن لبحث فكرة الموضوع، وتأصيله، والوصول لنتائجه.

وبعد:

فهذا جهدي بذلت فيه وسعي، وأفردت فيه طاقتي، ومع ذلك فشأني فيه شأن البشر مهما علا قدره وازداد علمه، ولا يغيبن عن البال أن الجواد قد يكبو، وأن الصارم قد ينبو، وأن النار قد تخبو، وأن الإنسان محل النسيان، وأن الحسنات يذهبن السيئات، فالله تعالى أسأل التوفيق والسداد.

مطلب تمهيدي

في مصطلحات ومفاهيم متعلقة بموضوع البحث

أولاً: المقصود بمصطلح النزاهة:

في اللغة: نَزَهَ نَزَاهَةً، وَتَنَزَّهَتْ، أَي: خَرَجَتْ إِلَى نَزْهَةٍ، وَتَنَزَّهَتْ عَنْ كَذَا، أَي: رَفَعَتْ نَفْسِي عَنْهُ تَكْرَمًا، وَرَغْبَةً عَنْهُ^(١)، وَالتَّنَزُّهُ التَّبَاعُدُ عَنِ الْمِيَاهِ وَالْأَرْيَافِ، وَمَنْه فَلَان يَتَنَزَّهُ عَنِ الْأَقْذَارِ أَي يَبَاعِدُ نَفْسَهُ عَنْهَا وَيَقَالُ: تَنَزَّهُوا بِحُرْمَتِكُمْ أَي تَبَاعَدُوا^(٢)

في الاصطلاح: عرف الفقه الإسلامي مصطلح النزاهة كما عرفته فروع الشريعة الأخرى، فعلماء الشريعة هم من أصَلُّوا للنزاهة كمبدأ عام في حياة المسلم، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

بوب البخاري في صحيحه قائلاً: «باب ما يتنزه من الشبهات»^(٣) وتحدث القراني عن شروط من يولي وصفاته فعدَّ من ضمن ذلك أن يكون "ذا نزاهة"^(٤) وذكر ابن قدامة أن من صفات القاضي أن يكون "ذا ورع وعفة ونزاهة"^(٥) وعند ابن حزم نزاهة النفس هي: "صفة فاضلة مركبة من النجدة والجود والعدل والفهم"^(٦) ويقول ابن عاشور وهو يتحدث عن الأمانة: "وهي دليل نزاهة النفس واعتدال أعمالها"^(٧).

يظهر مما سبق ذكره أن مصطلح النزاهة في الشريعة يقصد به: الترفع عن النقائص والبعد عن الشبهات فضلاً عن مقاربة الحرام أو الوقوع فيه.

١- كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ١٥/٤، ط: دار ومكتبة الهلال.

٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي ٦٠١/٢، ط: المكتبة العلمية - بيروت.

٣- صحيح البخاري ٥٤/٣، ط: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية) ط: الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٤- الذخيرة للقراني ١٧/١٠، ط: دار الغرب، بيروت ١٩٩٤ م.

٥- الكافي لابن قدامة ٢٢٣/٤، دار الكتب العلمية، ط: الأولى ١٤١٤ هـ.

٦- الأخلاق والسير لابن حزم الأندلسي ٥٣/١، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثانية، ١٣٩٩ هـ.

٧- التحرير والتنوير لابن عاشور ٣٢٣/٩، ط: دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧ م.

ثانياً: المراد من مصطلح: الوظيفة العامة:

أولاً: في اللغة: الوظيفَةُ من كل شيء ما يُقدَّر له في كل يوم رِزق أو طعام أو علف أو شراب، وجمعها الوِظائف، والوِظْف ووظف الشيء على نفسه ووظّفه توظيفاً ألزمها إياه، وقد وظّفت له توظيفاً على الصبي كل يوم حفظ آيات من كتاب الله عز وجل^(١).

ثانياً: في التراث الإسلامي والواقع المعاصر:

أ- مصطلح الوظيفة العامة في التراث الإسلامي: إن مصطلح الوظيفة العامة، وما دل عليه ليس غريباً على علماء الإسلام، بل أشارت إليه كتاباتهم ووصلنا فيما أثر من عباراتهم، وفيما يلي بيان ما كتبه هؤلاء العلماء عن هذا المصطلح، ثم يعقب ذلك بيان ما دل على معناه من ألفاظ أو مصطلحات أخرى استخدموها في كتاباتهم:

١- مصطلح الوظيفة العامة: اشتهر في أزماننا المعاصرة إلا أن من علماء الإسلام من أشار إليه في مواطن من كتاباتهم، من ذلك ما جاء عند النووي وهو يتحدث عن المداومة على قراءة القرآن وكم يقرأ الإنسان منه وأنه يستكثر منه ما يمكنه الدوام عليه حسب انشغاله وتفرغه قائلًا: «هذا إذا لم تكن له وظائف عامة أو خاصة يتعطل بإكثار القرآن عنها فإن كانت له وظيفة عامة؛ كولاية وتعليم ونحو ذلك، فليوظف لنفسه قراءة يمكنه المحافظة عليها مع نشاطه وغيره من غير إخلال بشيء من كمال تلك الوظيفة»^(٢)، أيضاً جاء عند الشاطبي قوله: «فإذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأمره الخاصة به في القيام بمصالحه ونيل حظوظه، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكفوا له بما يفرغ به للنظر في مصالحهم»^(٣).

١- لسان العرب لابن منظور مادة وظف ٢٥٨ / ٩، ط: دار صادر - بيروت - الثالثة - ١٤١٤ هـ، المعجم الوسيط ١٠٤٢ / ٢، ط: دار الدعوة، تاج العروس للزبيدي ٤٦٤ / ٢٤، ط: دار الهداية.

٢- شرح النووي على صحيح مسلم ٤٣ / ٨، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثانية، ١٣٩٢.

٣- الموافقات للشاطبي ٣١١ / ٢، دار ابن عفان الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

٢- ما جاء عن مدلول هذا المصطلح: إن مدلول هذا المصطلح جاءت تحمله دلالات ألفاظ ومصطلحات أخرى في الشريعة الإسلامية؛ كمصطلح الولاية؛ والإمامة؛ والعامل، ولقد عرف الفقه الإسلامي هذه الوظائف وبين أحكامها وما يجب لها في بابها من الفقه، وفيما يلي بيان معنى هذه المصطلحات:

- الولاية: وهي تنفيذ القول على الغير^(١) أو القدرة على التصرف^(٢).

- الإمامة: الإمامة الكبرى والخلافة وإمارة المؤمنين ألفاظ مترادفة على معنى واحد رسمه العلماء بأنه رئاسة عامة في الدين والدنيا قوامها النظر في المصالح وتدبير شئون الأمة^(٣) فهي موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا^(٤) تتضمن حفظ مصالح العباد في الدارين^(٥).

- العامل: العمال في العرف من يوليهم الخليفة عملاً يكون نائبه فيه^(٦) فمنهم الذين يأخذون الحقوق الواجبة كالخراج ونحوه^(٧)، ومنهم العامل على جمع الزكاة^(٨) ومنهم الذين يعملون للمسلمين؛ كالكتاب عند القضاة، وشهود الغنيمة، والرقباء على السواحل^(٩).

ب- مصطلح الوظيفة العامة في الواقع المعاصر: جاء في تعريفها ما يلي:

- الوظيفة العامة هي: كيان نظامي تابع للإدارة الحكومية توجب على شاغلها

- ١- الدر المختار شرح تنوير الأبصار لعلاء الدين الحصكفي ١/١٨٢ ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٢٣ هـ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي ٣/١١٧، ط: دار المعرفة، بيروت.
- ٢- الموسوعة الفقهية الكويتية ١٧/٣٠٠ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.
- ٣- السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ١/٥٩، ط: دار القلم ١٤٠٨ هـ.
- ٤- الأحكام السلطانية للماوردي ١/١٥، ط: دار الحديث، القاهرة، حاشية رد المحتار لابن عابدين ١/٥٤٨، ط: دار الفكر-بيروت، ط: الثانية، ١٩٩٢ م.
- ٥- الكليات لأبي البقاء الكفوي ١/١٨٦، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٦- شرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ٧/٤٢٣ ط: دار الفكر.
- ٧- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٢/٢٠٢، ط: دار إحياء التراث العربي.
- ٨- تفسير المراغي ١٠/١٤٢، ط: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ٣٦٥ هـ.
- ٩- النهر الفائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ٣/٢٥١ دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ.

مجموعة من الواجبات والمسؤوليات والالتزامات وتعطيه مجموعة من الحقوق والمزايا^(١).

- وقيل هي: عمل مشروع دائم يقلده الإمام أو من ينيبه لشخص طبيعي أهل له برضاه على سبيل الدوام والاستقرار في خدمة مرفق عام مشروع تديره الدولة بشكل مباشر^(٢).

- ويمكن تعريف الوظيفة العامة بأنها: عمل يكلف به أحد أفراد المجتمع بتفويض من ولي الأمر أو نائبه بصفة دائمة أو مؤقتة يخوله اختصاصات معينة بمقابل لخدمة المجتمع.

وعلى ذلك فإن الوظيفة العامة بهذا المعنى تحوي مختلف مناصب الدولة الإدارية والتشريعية والقضائية.

ثالثاً: المقصود بمصطلح الفساد:

الفساد العدول عن الاستقامة إلى ضدها فهو يشمل كل ما نهى الله عنه^(٣)، ويقصد به هنا: كل مخالفة للمأمور به أو منهي عنه فيما يخص العمل العام لتحقيق منفعة.

١- مبادي الخدمة المدنية وتطبيقاتها عبدالله راشد السندي ص ١٠٥، المكتبة المركزية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٨هـ.

٢- الوظيفة العامة في الفقه الإسلامي لمختار سليمان ص ١٣، دكتوراه من الجامعة الأردنية ١٩٩٨.

٣- تفسير الماوردي ١/٧٤، ط: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.

المبحث الأول

معايير النزاهة الوظيفية

تمهيد: في هذا المبحث أعرض لدراسة وبحث المعايير التي تبين مدى التزام الموظف بواجبات وظيفته، مع بيان الأمور التي يجب على الموظف الامتناع عنها؛ ثم يعقب ذلك بيان ما يخص سلوك الموظف وتصرفاته في الحياة الخاصة والعامّة خارج حدود الوظيفة.

المطلب الأول

معايير تعمل على مدى التزام الموظف بواجبات وظيفته

في هذا المطلب أقوم ببيان مدى التزام الموظف بواجبات وظيفته من خلال التزامه باللوائح والأنظمة، ومدى طاعته لرؤسائه.

أولاً: التزام اللوائح والأنظمة وفي الموضوع النقاط التالية:

- بيان المقصود باللوائح والأنظمة
- مشروعية التعامل بأحكام هذه اللوائح والأنظمة
- التزام الموظف بهذه اللوائح شرعاً
- التكيف الفقهي لعمل الموظف لدى الدولة

أ- المقصود باللوائح والأنظمة:

يقصد بالأنظمة: مجموعة القواعد والقوانين التي تنظم السلطات العامة داخل الدولة^(١).

ويقصد باللوائح: القواعد التفصيلية لما ورد في النظام، وهذه منها اللوائح التنفيذية والتنظيمية ولوائح الضبط^(٢).

١- الوسيط في شرح القانون الإداري د. محمد المسلماني ١/١٦، ط: دار الفكر الجامعي الإسكندرية.

٢- أصول القانون د مختار القاضي ١٣٥، ١٣٦، ط: الثالثة، دار النهضة العربية، ١٩٦٧.

ب- مشروعية التعامل بأحكام هذه اللوائح والأنظمة:

كل وظيفة عامة تحكمها لوائح خاصة بها يخضع لها الموظف في أدائه لوظيفته المكلف بها لا ينبغي له مخالفتها، فما حكم العمل بهذه اللوائح وتلك الأنظمة؟ من المسلمات التي لا خلاف عليها أن جميع أعمال المسلم منضبطة بأحكام الشرع، وأن المرجع في تشريع الأحكام في الإسلام هو القرآن والسنة، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: ١٠٥)، وقال سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة: ٤٩)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤)، وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، فإن لم نجد الحكم في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فما عليه إجماع الأمة من أحكام المسائل، فإن لم نجد فكان من رحمة الله بنا أن نفتح لنا باب الاجتهاد للبحث عن الأحكام فيما خفيت معرفته منها من نصوص الكتاب والسنة، وهذا الباب يكون لأهله من العلماء والفقهاء ممن تتوافر فيهم شروط الاجتهاد، وبما أن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخاتمة وأنها صالحة بأحكامها لكل زمان ومكان وأن وقائع ومستجدات الحياة كثيرة غير متناهية فاحتاج الأمر إلى مواكبة هذا التطور في الأحداث والوقائع إلى متابعة من الفقهاء والعلماء في إيجاد الأحكام المناسبة شرعاً لهذه المستجدات^(١) حتى لا يقصر التشريع عن مصالح الناس^(٢).

هذا إضافة إلى أن الشريعة الإسلامية تشتمل على قواعد كلية ومقاصد عامة تبنى عليها فروع أحكام هذه المستجدات بما يرضى مصالح الناس وأعرافهم التي

١- البرهان في أصول الفقه للجويني ٢/٧٦٥، ٧٦٤، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط: دار الأنصار القاهرة، التقرير والتحبير لابن أمير حاج ٣/٢٤١، دار الكتب العلمية، ط: الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢- السياسة الشرعية عبد الوهاب خلاف ١/٥٢.

لا تخالف هذه القواعد أو تلکم المقاصد.

وعلى ذلك فلا مانع من استصدار لوائح وأنظمة اقتضتها المصلحة لتنظيم الأعمال تعمل على تيسير حياة الناس، يقول ابن القيم: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها"^(١)، وجاء عند ابن تيمية: "الأصل في عقود المسلمين الصحة"^(٢)، وقسم - رحمه الله - تصرفات العباد إلى نوعين: عبادات، وعبادات، والعبادات لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات، فالأصل فيها عدم الحظر، إلا ما حظره الله ورسوله"^(٣).

أيضاً جاء عند ابن القيم قوله: "اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقدّم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم"^(٤).

ويلاحظ: أن النظر لما فيه مصلحة الناس عام في جميع الأزمان والأماكن، يقول الشاطبي: "وإذا ثبت أن الشارع قد قصدَ بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والديوية على وجه لا يُخلُّ لها به نظام، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أدياً، وکلياً، وعمماً في جميع أنواع التكليف، وجميع الأحوال"^(٥).

لكن إذا كان الواقع المعاصر اقتضت المصلحة فيه ضبط الأعمال الإدارية بلوائح وأنظمة لسير الأعمال وتيسيرها، فإن ذلك مشروع بأمرين هامين لصحة ومشروعية

١- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية ١١/٣، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى، ١٤١١ هـ.

٢- مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨٩/٣٠، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية ١٤١٦ هـ.

٣- الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١٢، ١٣/٤، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٠٨ هـ.

٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية ١/٢٥٩.

٥- الموافقات للشاطبي ٦٢/٢.

العمل بهذه اللوائح والأنظمة:

الأول: أن الذي يعطي هذه اللوائح والأنظمة صلاحية العمل بها بحيث تكون ذات فاعلية في حياة الناس ويلزم احترامها والعمل بها أن تأخذ موافقة ولي الأمر عليها باعتباره مفوضاً من الأمة في كل ما يلزم لحياة الناس وصلاح معاشهم، أو يكون ذلك بيد من يفوضه ولي الأمر في الدولة المسلمة بهذا الاختصاص.

الثاني: ألا تعارض اللائحة نصاً شرعياً أو تخالف أمراً انعقد عليه إجماع علماء المسلمين.

ج- التزام الموظف بهذه اللوائح شرعاً:

الوظيفة العامة تعمل على التزام الموظف فيها بعقد بينه وبين جهة عمله، أو بينه وبين الدولة، هذا العقد يتضمن التزاماً بعمل يقوم به الموظف، هذا العمل تحكمه لوائح وأنظمة تضبط قيام الموظف بهذا العمل، فما مدى التزام الموظف بهذا العقد؟

إن الناظر في القرآن الكريم والسنة النبوية يجد جواب ذلك واضحاً جلياً من خلال آيات القرآن والأحاديث النبوية، ففي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(المائدة: ١)، والأمر بالإيفاء بالعقود يدل على وجوب ذلك، فتعين أن إيفاء العاقد بعقده حق عليه، فلذلك يقضي به عليه، لأن العقود شرعت لسد حاجات الأمة^(١) وقيل في المعنى: أوفوا بعقد الله عليكم وبعقدكم بعضكم على بعض^(٢) فهو أمر شامل لأصول الدين وفروعه^(٣)، وقال سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(الإسراء: ٣٤).

فدلالة هذه الآيات القرآنية تفيد أنه يجب على كل من التزم بعقد، أو كلف بعمل

١- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ٦/٧٥، ٧٤.

٢- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/٢٣، ط: دار عالم الكتب، الرياض، السعودية.

٣- تفسير السعدي ١/٢١٨، ط: مؤسسة الرسالة، الأولى ١٤٢٠هـ.

أن يفى بما تعاقد عليه أو كلف به، فيعم ذلك العقد الإداري بين الموظف والدولة أو جهة العمل.

أيضاً من السنة النبوية: قول النبي ﷺ: "المسلمون عند شروطهم" (١) أي ثابتون عليها واقفون عندها، وفي وصفهم بالإسلام ما يقتضي الوفاء بالشروط ويحث عليه (٢)، وجاء عند الطحاوي: "قول رسول الله ﷺ هذا على الشروط التي قد أباح الكتاب اشتراطها وجاءت به السنة وأجمع عليه المسلمون، فأما ما نهى عنه الكتاب أو نهت عنه السنة فهو غير داخل في ذلك" (٣) إذ الباطل لا يجوز الوفاء به (٤).

د- التكييف الفقهي لعمل الموظف لدى الدولة:

يعتبر الموظف أجيراً خاصاً لدى جهة عمله (٥)، والأجير الخاص عرفه العلماء بأنه هو الذي يقع العقد عليه في مدة معلومة يستحق المستأجر نفعه في جميعها (٦)، وقد ذكر الفقهاء أن الأجير الخاص له مجموعة من الأحكام من أهمها: أنه يستحق الأجر بتسليم نفسه في المدة؛ لأن منافعه أصبحت مستحقة للمستأجر في مدة العقد، فإن سلم نفسه في المدة المتفق عليها ولم يكن لدى الجهة التي يعمل لديها عمل فله

١- أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً، كتاب: الإجارة، باب: باب أجر السمسرة ٩٢/٣.

٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي ٦/ ٢٧٢، ط: المكتبة التجارية، مصر، ١٣٥٦هـ.

٣- شرح معاني الآثار للطحاوي ٤/ ٩٠، عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

٤- شرح سنن النسائي للؤلؤي ٢٧/ ٢٥٤، ط: دار آل بروم للنشر والتوزيع، ط: الأولى ١٤٢٤هـ.

٥- هذا ما وقع عندي فهمه من أقوال الفقهاء أصحاب المذاهب من بيانهم لمفهوم الأجير الخاص ومن أحكامه عندهم، وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: " وإن الناظر إلى أوضاع الموظفين في الدولة الآن، على اختلاف درجاتهم، يرى أن هذه الأوضاع تتفق مع أحكام الأجير الخاص من حيث الأجر، وتحديد المدة، وعدم جواز الاشتغال بعمل آخر بغير إذن، واستحقاق الأجر بتسليم الموظف نفسه وإن لم يجد عملاً" الموسوعة الفقهية الكويتية ١/ ٢٩٥.

٦- هذا التعريف ذكره ابن قدامة في المغني، ومفاده عند عدد من العلماء منهم: البابرني في العناية، والشربيني الخطيب في مغني المحتاج، المغني ٦/ ١١٧، ط: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، العناية على الهداية ٩/ ١٠٧، ط: دار الفكر، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني ٣/ ٤٧٧، ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١٥هـ.

أجره كاملاً، وإن مضت المدة^(١).

وهذا ما يوافق التكييف الفقهي للموظف بأنه أجير خاص؛ وذلك لأن الوقت المخصص لعمله كله ملك لمن استأجره، ويلاحظ: أن الموظف في قيامه على العمل يكون نائباً عن المسلمين؛ ولهذا لا ينعزل بموت الإمام^(٢)؛ لأن الإمام إنما قدمه نائباً عن المسلمين في حقهم لا عن نفسه في حقه^(٣)؛ ولأن الخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم - ولّوا حكاماً في زمنهم، فلم ينعزل أحد بموت الإمام، كما أن في انعزالهم بموت الإمام ضرراً على المسلمين وتعطيلاً للمصالح^(٤).

ثانياً: التزام الموظف بطاعته لرؤسائه

ظهر مما سبق^(٥) أن الموظف في أداء وظيفته يلتزم باللوائح والأنظمة الإدارية التي تنظم سير العمل وتنظم علاقته برؤسائه وزملائه، وهو في سبيل أداء ذلك ملتزم بطاعة رؤسائه في العمل فيما يكلف به من مهام وأعمال أسندت إليه، مما يستتبع بالضرورة أن ينفذ الموظف أوامر رؤسائه في العمل، وبما أن رئيس العمل وفقاً للتدرج الإداري هو الذي يقوم بتوزيع الأعمال على الموظفين، فوفقاً لذلك يكون هو المسئول عن سير العمل في المكان الذي يرأسه؛ لذلك كانت طاعة الموظفين لرؤسائهم من أهم الواجبات الوظيفية لإنجاز المهام المكلفين بها، والحفاظ على سير العمل، حتى يتحقق الانضباط الوظيفي والالتزام السلوكي حرصاً على انتظام العمل بالمصالح والإدارات العامة حتى تستمر هذه المصالح في أداء خدماتها العامة

-
- ١- الفتاوى الهندية الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند ٤/٥٠٠، ط: دار الفكر، الثانية ١٣١٠هـ، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك للكشناوي ٢/٣٣٠، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان، الثانية، مغني المحتاج للخطيب الشربيني ٣/٤٤٩، كشف القناع للبهوتي ٤/٣٣، ط: دار الكتب العلمية.
 - ٢- الاختيار لتعليل المختار ٢/٨٨، ط: الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ، المختصر الفقهي لابن عرفة ٧/١٠٤، ط: مؤسسة خلف الخبتور للأعمال الخيرية، الأولى، ١٤٣٥هـ، أسنى المطالب في شرح روض الطالب لذكريا الأنصاري ٢/٢٧٨، ط: دار الكتاب الإسلامي.
 - ٣- المختصر الفقهي لابن عرفة ٧/١٠٤، ط: مؤسسة الخبتور الخيرية، الأولى، ١٤٣٥هـ.
 - ٤- الموسوعة الفقهية الكويتية ٦/٢٢٧.
 - ٥- في هذا المطلب.

لأصحاب المصلحة من الناس، وهذا الواجب تأصيله من نصوص القرآن والسنة؛ إذ إن واجب الطاعة وردت به الآيات من القرآن الكريم، كما جاءت به الأحاديث النبوية، فهو من الأصول العامة في الإسلام.

ففي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، ومن السنة النبوية ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني" (١).

إلا أن واجب طاعة الموظف في العمل لرؤسائه ليس على إطلاقه، بل إن هذا الواجب مقيد بعدم مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية، كما أن ذلك يستتبع بالضرورة عدم مخالفة اللوائح والأنظمة الإدارية التي توافق أحكام الشرع، وذلك مأخوذ مما حدّه رسولنا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حيال هذا الواجب بقوله: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (٢).

ولهذا قال النووي: أجمع العلماء على وجوبها في غير معصية، وعلى تحريمها في المعصية، نقل الإجماع على هذا القاضي عياض (٣)، ويلاحظ: أن طاعة الرؤساء وأولى الأمر هنا ليست مقصورة على إمامة المسلمين العامة، بل تمتد لتشمل كل من ولي أمراً من أمور المسلمين، وقد ذكر ابن حجر أن المراد بالإمام كل قائم بأمر الناس (٤).

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب: قول الله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ) "النساء: ٥٩" ٦١/٩، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية ١٤٦٦/٣.

٢- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية ٦٣/٩، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية ١٤٦٩/٣.

٣- شرح النووي على صحيح مسلم ٢٢٢/١٢.

٤- فتح الباري لابن حجر ١١٦/٦.

المطلب الثاني

في أمور يجب على الموظف الامتناع عنها

كإساءة استعمال السلطة واستغلال النفوذ

تمهيد: معلوم أن الموظف مؤتمن على ما استعمل فيه من أعمال وظيفية يؤديها مقابل ما يأخذه من أجر؛ لذلك كان إساءة استعمال السلطة الوظيفية، واستغلال نفوذها لتحقيق منفعة خاصة ينافي العمل في الوظائف العامة، وكان من أهم معايير النزاهة الوظيفية عدم استغلال السلطة أو النفوذ، ومن أمثلة ما يمكن أن يستغل فيه الموظف نفوذه أو يسئ استخدام السلطة فيه: قبول الهدايا، وقبول الرشوة أو طلبها، والتزوير، والاختلاس، أو الحصول على مراكز ليست مستحقة له، أو استخدام أدوات العمل في الأغراض الشخصية، أو أي كسب غير مشروع أو تريح من عمله بأي صورة من الصور، ويلاحظ أن من هذه الأمور ما دللته ظاهرة في التحريم فلن أقف أمامه طويلاً اكتفاء بشهرته في الحرمة ووضوح المخالفة فيه، ومنها ما يحتاج لبسط الحديث عنه اهتماماً وإيضاحاً لما قد يلتبس على البعض من أمره أو يُلبَس عليهم أمره، وفيما يلي تفصيل ذلك:

١- قبول الهدايا والهبات أو العطايا والمنح^(١) من العملاء:

أكثر ما يعرض للموظفين من مشكلات وظيفية يكون من هذا الباب، وذلك لعدم وضوح رؤية هذه المسألة؛ لأن ما يأخذه الموظف يلبس لباس الهدية، ولا شك في مشروعية الهدية، ومن هنا كان اللبس والخلط ومحاولة الهروب من الاسم الصحيح لحقيقة ما يأخذه الموظف من العملاء، وبسبب هذا الغطاء أو الغلاف المشرع الذي تغلف به هذه الوسيلة، تظهر الأمور وكأنها شيء لا علاقة له بالعمل ولا بالعملاء، وإنما هي محبة وصدقة وملاطفة بين الموظف ومن أهداه

١- الهبة، والصدقة، والنحلة، والهدية، والعطية، معانيها متقاربة، واسم العطية شامل لجميعها، وكذلك الهبة، ينظر: الإنصاف للمرداوي ٧/ ١٢٤، ط: دار إحياء التراث العربي ببيروت، ١٤١٩هـ.

هذه الهدية، فيتساهل الناس في إعطائها والموظف في قبولها، فما حكم ما يأخذه الموظف من هدايا أو منح أياً كانت صورتها؟.

الأصل في حكم الهدية في الشريعة الإسلامية المشروعية، بل إن الإجماع انعقد على استحبابها بجميع أنواعها^(١)؛ لقوله ﷺ: "تهادوا تحابوا"^(٢) ولأنها بر، وسبب للتواد والتحاب^(٣) لكن هذا الإجماع على استحبابها إنما هو في حق من لم يتعين لعمل من أعمال المسلمين، فأما من تعين لذلك؛ أو تقلد بعض المناصب أو الوظائف العامة^(٤) فإن للفقهاء حديثاً آخر مفصلاً عن حكم الإهداء حاصله ما يلي:

أولاً: أجمع فقهاء المذاهب على عدم جواز قبول الهدية لهؤلاء الذين يعملون بالوظائف العامة خصوصاً ممن كان لا يهدي إليهم قبل ذلك، أو من كان يهدي إليهم وزاد على ما كان يهديه لهم قدراً أو جنساً أو صفَةً، أو ممن له مصلحة عندهم، أو غير ذلك مما يلزم معه الحذر من قبول الهدية من أمثال هؤلاء^(٥) وذلك لما يلي:

١- أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما أن النبي ﷺ استعمل ابن اللُّتَيْبَةَ على الصدقات فجاء بمال، فقال: هذا لكم وهذا مما أهدي إلي،

١- المبسوط للسرخسي ٤٨/١٢، ط: دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤ هـ، الاستذكار لابن عبد البر ٢٩٣/٨، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ٢٠٠٠م، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشرييني الخطيب ٣٦٥/٢، ط: دار الفكر-بيروت ١٤١٥، المغني لابن قدامة ٢٧٣/٦، الإنصاف للمرداوي ١٢٤/٧، مراتب الإجماع لابن حزم ٩٧/١، ط: دار الكتب العلمية - بيروت.

٢- أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب: قبول الهدية ٢٠٨/١، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الهبات، باب التحريض على الهبة والهدية صلة بين الناس ٢٨٠/٦، والطبراني في المعجم الأوسط، برقم: ٧٢٤٠، وحسنه الألباني في إرواء الغليل ٤٤/٦، ط: المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥.

٣- مغني المحتاج للشرييني الخطيب ٥٥٨/٣.

٤- البنائة شرح الهداية للعيني ٢١/٩، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.

٥- المبسوط للسرخسي ٨٢/١٦، البنائة شرح الهداية للعيني ٢١/٩، شرح مختصر خليل للخرشي ١٥١/٧، ط: دار الفكر للطباعة، بيروت، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١٤٠/٤، ط: دار الفكر، أسنى الطالب في شرح روض الطالب لذكريا الأنصاري ٣٠١.٣٠٠/٤، كشف القناع للبهوتي ٣١٧.٣١٦/٦.

فصعد النبي المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "ما بال العامل نبعثه فيأتي يقول: هذا لك وهذا لي، فهلا جلس في بيت أبيه وأمه، فينظر أيهدى له أم لا؟" (١)، والحديث ظاهر الدلالة على المراد.

٢- إن قبول الهدية يكون من الرشوة إذا كان بهذه الصفة، مما يدخل به عليه التهمة ويطمع فيه الناس فليتحرز من ذلك (٢)؛ ولأن النفس تركز لمن أهدى لها. (٣).

ثانياً: أجمع الفقهاء أيضاً على جواز قبول الهدية من ذي رحم محرم له عادة بالإهداء له، ولم يزد على قدر ما كان يهديه إليه قبل توليته الوظيفة، ولم يكن له مصلحة؛ لأنه من جوارب القرابة، وهو مندوب إلى صلة الرحم، وفي الرد معنى القطيعة وهو حرام (٤).

ثالثاً: اختلف الفقهاء في حكم الهدية للموظف ممن كان يهدى إليه قبل ذلك، وليس من أقربائه بأن كان له عادة في مُهاداته، ولم يزد في الهدية لا جنساً ولا قدراً ولا صفة، ولم يكن له مصلحة أو خصومة في الحال، أو حتى توافر غلبة ظن بوقوعها مستقبلاً، فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وقول عند المالكية إلى جواز قبولها (٥).

ودليل ذلك: حديث «ألا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى إليه أم لا»، يدل

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب هدايا العمال ٧٠/٩، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب تحريم هدايا العمال ١٤٦٣/٣.

٢- العناية شرح الهداية ٢٧٢/٧، ط: دار الفكر، المبسوط للسرخسي ٨٢/١٦.

٣- شرح مختصر خليل للخرشي ١٥١/٧.

٤- المبسوط للسرخسي ٨٢/١٦، شرح مختصر خليل للخرشي ١٥١/٧، مواهب الجليل للحطاب ١٢٠/٦، ط: دار الفكر، الثالثة، ١٤١٢هـ، حاشية الرملي الكبير لأحمد الرملي الأنصاري ٣٠١/٤، مطبوع مع أسنى المطالب، ط: دار الكتاب الإسلامي، كشف القناع للبهوتي ٣١٧/٦.

٥- الهداية للمرغيناني ١٠٣/٣، ط: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، البناية شرح الهداية ٢٢/٩، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١٤٠/٤، حاشية البَجْرَمِي على الخطيب ٣٩٣/٤، دار الفكر، ١٤١٥هـ، الكافي لابن قدامة ٢٢٧/٤، ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١٤هـ.

على تعليل تحريم الهدية، لكون الولاية سببها، وهذه لم تكن سببها الولاية فجاز قبولها، إلا أن تكون في حال الحكومة بينه وبين خصم له، فلا يجوز قبولها؛ لأنه يتهم، فهي كالرشوة.^(١)

وذهب المالكية في قول^(٢) إلى عدم جواز قبول الهدية في هذه الحالة؛ ودليلهم: هو أن النفس تركز لمن أهدى لها فيتحاماه^(٣).

الراجح: هو ما ذهب إليه جمهور العلماء؛ لأن الإهداء في مثل هذه الحالات يبقى على أصله المباح أو المشروع، وما عهد قبلاً قطع العلاقات بسبب تولي الوظائف، وإن كان الأولى لمن جاز له قبول الهدية أن يثيب عليها.

ويلاحظ أنه قد تستثنى بعض الوظائف من حكم الهدية؛ كالمفتي، والواعظ، ومعلم القرآن، والعلم^(٤)؛ لأنهم ليس لهم أهلية الإلزام، إذا كان المهدي لهم لا يرجو منه عوناً ولا جاهاً ولا تقويةً لحجة على خصمه^(٥)، فإن كانت الهدية لأجل ما يحصل منهم من الإفتاء والوعظ والتعليم كان الأولى في حقهم عدم القبول؛ ليكون عملهم خالصاً لله تعالى، وإن أهدى إليهم تحبباً وتودداً لعلمهم وصلاحهم فالأولى القبول^(٦)، وقد حكي أن بعض أهل العلم والفضل يمتنع هو وأصحابه من قبول الهدية من أحد أصلاً لا من صديق ولا من قريب ولا غيرهما؛ لفساد النيات في هذا الزمان^(٧).

١- الكافي لابن قدامة ٤/٢٢٧.

٢- الشرح الكبير للشيخ الدردير ٤/١٤٠، ط: دار الفكر، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/١٤٠.

٣- شرح مختصر خليل للخرشي ٧/١٥١.

٤- الدر المختار لعلاء الدين الحصكفي ١/٤٦٦، شرح مختصر خليل للخرشي ٧/١٥١، نهاية المحتاج ٨/٢٥٦، ط: دار الفكر، بيروت ١٤٠٤ هـ، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للبكري شطا ٤/٢٦١، ط: دار الفكر للطباعة، الأولى، ١٤١٨ هـ، كشاف القناع للبهوتي ٦/٣١٧.

٥- شرح الزرقاني على مختصر خليل ٧/٢٤٣، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٦- نهاية المحتاج ٨/٢٥٦.

٧- المجموع شرح المهذب للنووي ١٥/٣٨٨، ط: دار الفكر.

مع ملاحظة أن حديث الفقهاء وإن كان جله عن الإهداء لأصحاب الولايات والقضاة إلا أن هذا الحكم ليس خاصاً بأصحاب هذه المناصب فقط، بل ينطبق على كل العاملين أو الموظفين في الدولة، وإنما خُصَّ هؤلاء بحديث الفقهاء، لأنهم رأس العمال^(١) فقد قال الرملي- بعد حديثه عن حكم الإهداء للقاضي- : ”وسائر العمال مثله في نحو الهدية“^(٢) وقال ابن الهمام: ”وكل من عمل للمسلمين عملاً حكمه في الهدية حكم القاضي“^(٣).

٢- استخدام الموظف لموقعه الوظيفي في التربح:

وذلك يكون عن طريق الاستفادة من مجاملة الناس له؛ لأجل وظيفته؛ مثل أن يركب وسائل الانتقالات الخاصة أو العامة مجاناً بدون حق، أو ينتفع ببعض أشياء مرؤوسيه، أو من لهم مصالح في العمل لديه لحاجاته الخاصة، فهذا كله من قبيل الاستغلال الوظيفي والتربح غير المشروع من منصبه ووظيفته، وهذا كله أكل لأموال الناس بالباطل، ويدخل تحت قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)، كما أن فيه منافاة لعقد العمل الوظيفي، وخيانة للأمانة التي حملها حين تعاقد مع الجهة التي يعمل فيها، وقد جاء في الحديث: ”من كان بينه وبين قوم عهد، فلا يحلن عهداً، ولا يشدنه حتى يمضى أمده، أو ينبذ إليهم على سواء“^(٤).

٣- استخدام أدوات العمل في الأغراض الشخصية:

يتساهل بعض الناس من أصحاب الوظائف في استخدام أدوات العمل ومركباته في الاستخدام الخاص بعيداً عن حاجة العمل وما يتطلبه، وكأن هذا من حقه أو

١- حاشية ابن عابدين ٣٧٣/٥.

٢- نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٢٥٦، حاشية البُجَيْرِمِي على الخطيب ٤/ ٣٩٤.

٣- فتح القدير للكمال بن الهمام ٧/ ٢٧٢.

٤- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في الإمام يكون بينه وبين العدو عهد ٣/ ٣٨، والترمذي في سننه، كتاب السير، باب: ما جاء في الغدر ٤/ ١٤٣، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

من مقدراته الخاصة.

ومما لا شك فيه أن الموظف مؤتمن على ما تحت يده من أدوات أو آلات أو مركبات تخص العمل، فلا يجاز له منها إلا ما أجاز له عمله، وما كان فوق ذلك فهو على أصله في التحريم مثله فيه كغيره من غير الموظفين، ودليل ذلك: من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٥٨)، ومن السنة: ما أخرجه البخاري من حديث خولة الأنصارية رضي الله عنها، قالت: سمعت النبي ﷺ يقول: "إن رجلاً يتخوضون^(١) في مال الله بغير حق، فلهم النار يوم القيامة"^(٢)، والحديث ظاهر الدلالة على المراد، يضاف إلى ذلك أن النبي ﷺ حرم الغلول، وهو: الخيانة في بيت مال، أو زكاة، أو غنيمة^(٣)، ولأن هذا مال عام فيه حق لجميع المسلمين فلا يختص به لمصلحته الخاصة لاعتبار وظيفته.

٤- **المحسوبية:** وهي إسناد الوظائف أو منح الترقيات على أساس الرعاية والنّفوذ، لا على أساس الكفاءة^(٤)، وصورها عديدة منها: المجاملات الشخصية بإنفاق المال العام أو إعطاء بعض التسهيلات لمدير أو رئيس مصلحة بهدف كسب رضاه لتحقيق مآرب شخصية وخدمات خاصة، ومنها أيضاً: تقديم الموظف مصالح معارفه وأصدقائه على غيرهم من أصحاب الحاجات وقد يكون هؤلاء أسبق طلباً من معارفه وأصدقائه للمصلحة المرجوة.

١- يتخوضون: الخوض هو الشروع في الماء والمرور فيه، ويستعار في الأمور وأكثر ما ورد فيما يذم الشروع فيه، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي بن محمد الهروي ٦/٢٤٣٣، ط: دار الفكر، بيروت - لبنان، الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٢- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فرض الخمس، باب: قول الله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ٤١) "٨٥/٤

٣- الكليات لأبي البقاء الكفوي ٦٧١.

٤- معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد عبد الحميد عمر ١/٤٩٢، ط: عالم الكتب، الأولى، ١٤٢٩ هـ.

وكل هذا الذي ذكر فيه تمييز في المعاملة بين الناس، وهو غير جائز؛ لأنه

يخالف المقاصد الشرعية من العدالة وتقديم المستحق وأصحاب السبق، وقد جاء في سنة رسول الله ﷺ ما يدلُّ على تقديم أصحاب السبق، فعن أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: ”بينما النَّبِيُّ ﷺ في مجلس يُحدِّثُ القوم، جاءه أعرابيُّ فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله ﷺ يُحدِّثُ، فقال بعضُ القوم: سمع ما قال فكره ما قال، وقال بعضهم: بل لم يسمع، حتى إذا قضى حديثه قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يا رسول الله، قال: فإذا ضُيِّعت الأمانة فانتظر الساعة، قال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وُسد الأمرُ إلى غير أهله فانتظر الساعة“^(١).

ووجه الدلالة من الحديث: قال ابن حجر: ”ويؤخذ منه أخذ الدروس على السبق، وكذلك الفتاوى والحكومات ونحوها“^(٢). لأن النبي ﷺ لم يُجب السائل عن الساعة إلا بعد الانتهاء من حديث من سبقه.

٥- عدم الالتزام بأوقات العمل الرسمية:

يتأخر بعض الموظفين عن مواعيد العمل الرسمية، أو يخرج من عمله قبل انتهاء المواعيد الرسمية للعمل، وقد يتعلل البعض بأنه لا يوجد عمل، أو أن الأعمال قليلة ومن الممكن أن يقوم بها بعض زملاء العمل نيابة عنه، والحقيقة أن كل هذه المبررات لا تعمل على إباحة التسلل من العمل وعدم المحافظة على أوقات الدوام الرسمية؛ وذلك لأن الموظف أجير خاص وقته ملك لجهة عمله إلا ما أذن له فيه نظاماً، يقول ابن قدامة: «فالخاص هو الذي يقع العقد عليه في مدة معلومة يستحق المستأجر نفعه في جميعها»^(٣)، ومن الفتاوى المعاصرة ما جاء عن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء من أن خروج الموظف أثناء عمله للبيع والشراء

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: العلم، باب: من سئل علماً وهو مشغول في حديثه، ٢١/١.

٢- فتح الباري لابن حجر ١٤٢/١.

٣- المغني لابن قدامة ١١٧/٦.

لا يجوز، سواء أذن له من قبل المسؤول عن عمله أم لا؛ لما في ذلك من أمر مخالفة ولاة الأمر بمنع ذلك، ولما فيه من إضاعة عمله الذي أُوْتِمِنَ عليه مما يترتب عليه إضاعة حقوق المسلمين المرتبطين بعمله، والإخلال بالقيام به على أكمل وجه^(١).

٦- التزوير: الزور: تحسين الشيء ووصفه بخلاف صفة حتى يخيل إلى من سمعه أو رآه بخلاف ما هو به، فهو تمويه الباطل بما يوهم أنه حق^(٢) والتزوير حرام في الإسلام؛ لأنه استجمع منكرات عدة منها: الغش، والخداع، والكذب، والزور، وجميع هذه الأوصاف ورد النهي عنها، فالغش: جاء فيه عن أبي هريرة: رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «من حمل علينا السلاح فليس منا، ومن غشنا فليس منا»^(٣)، والخداع: جاء فيه عن عبد الله بن عمر، رضي الله عنهما: أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال: «إذا بايعت فقل لا خلابة»^(٤) قال ابن تيمية: «فإذا كان الله تعالى قد حرم الخلابة وهي الخديعة، فمعلوم أنه لا فرق بين الخلابة في البيع وفي غيره؛ لأن الحديث إن عم ذلك لفظاً ومعنى فلا كلام، وإن كان إنما قصد به الخلابة في البيع، فالخلابة في سائر العقود والأقوال وفي الأفعال بمنزلة الخلابة في البيع ليس بينهما فرق مؤثر في اعتبار الشارع»^(٥)، وأما الكذب: فجاء فيه عن عبد الله - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «إن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»^(٦)، وكفى بالكذب إثماً أنه آية من آيات المنافق، وأما الزور:

١- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٢٣/٤١٦، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.

٢- سبل السلام للصنعاني ٤/١٣٠، ط: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الرابعة ١٣٧٩ هـ.

٣- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: قول النبي: «من غشنا فليس منا» ١/٩٩.

٤- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحيل، باب: ما ينهى من الخداع في البيوع ٩/٢٤.

٥- الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/١٥٥.

٦- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّٰدِقِينَ﴾ (التوبة: ١١٩) ٨/٢٥.

فقوله سبحانه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).
 ٧- الاختلاس: الخُلسة لغة ما يؤخذ سلباً ومكابرة^(١) وحَلَسْتُ الشَّيْءَ خُلْسَةً اختطفته بسرعة على غفلة^(٢)، واصطلاحاً: خطف الشيء جهاراً بحضرة صاحبه في غفلة منه والهرب به^(٣)، وقيل هو: أخذ المال على غفلة وفرار أخذه بسرعة^(٤).
 والاختلاس حرام شرعاً؛ لما ورد من نصوص تحذر منه ومن عاقبته، من ذلك ما جاء عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول»^(٥)، والغلول: الخيانة في الغنيمة وفي مال الفيء^(٦).

وعن عدي بن عميرة الكندي، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من استعملناه منكم على عمل، فكتمنا مخيطاً، فما فوقه كان غلواً يأتي به يوم القيامة»^(٧)
 فيظهر من ذلك أن كل ما يأخذه الموظف خُلسة من عمله فهو على التحريم.
 ٨- الرشوة: فأما الرشوة فحرام بلا خلاف^(٨) ودليل ذلك من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ (المائدة: ٤٢)، والسحت: فسره ابن مسعود بأنه

١- لسان العرب لابن منظور، مادة: خلس، ٦/٦٦.

٢- المصباح المنير للفيومي مادة: خلس، ١/١٧٧.

٣- معجم لغة الفقهاء ١/٤٩، ط: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، ١٤٠٨هـ.

٤- منح الجليل لعليش ٩/٣٢٥.

٥- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: في أرزاق العمال ٣/٩٤، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب: جماع أبواب تفريق ما أخذ من أربعة أخماس الفيء، باب: ما يكون للوالي الأعظم ووالي الإقليم من مال الله، ٥٧٨/٦، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٢/٣٥٣.

٦- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للهروي ٦/٢٤٣٥.

٧- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: تحريم هدايا العمال ٣/١٤٦٥.

٨- مراتب الاجماع لابن حزم ١/٥٠، المبسوط للسرخسي ٥/٢٢١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/١٨١، روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي ١١/١٤٤، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، الثالثة، ١٤١٢هـ، المغني لابن قدامة ١١/٤٣٧.

الرشوة في كل شيء^(١).

ومن السنة: ما أخرجه أبو داود والترمذي من حديث عبد الله بن عمرو قال: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي"^(٢) والحديث ظاهر الدلالة على المراد. والفرق بين الرشوة والهدية: أن الرشوة هي التي يشترط على قابلها الحكم بغير الحق، أو الامتناع عن الحكم بحق، والهدية: هي العطية المطلقة^(٣). وهنا يؤكد أن هذه الأحكام الفقهية الناتجة عن آراء الفقهاء - فيما سبق ذكره من مسائل - ليست قاصرة على هذه الوظائف - فقط - التي تحدث هؤلاء الفقهاء عنها، وإنما تمتد لتشمل غيرها من الوظائف العامة، يقول ابن عابدين: "والظاهر أن المراد بالعمل ولاية ناشئة عن الإمام أو نائبه؛ كالساعي والعاشر"^(٤)، وقال العيني: "اختلف أصحابنا فيمن ولي أمراً من أمور المسلمين؛ كالقضاة والأئمة"^(٥) فيظهر من قول العيني هذا أن ذكر القضاة والأئمة إنما هو للتمثيل لا للحصر، وإنما خص هؤلاء بحديث الفقهاء، لأنهم رأس العمال^(٦)، وقد ذكر ابن حجر أنه يلتحق بالولاية العامة: كل من ولي أمراً من أمور المسلمين^(٧)، ومما يؤكد هذا

١- اللباب في علوم الكتاب لابن عادل ٣٤١/٧، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٩ هـ.

٢- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الأقضية، باب: في كراهية الرشوة ٣/٣٢٦، وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب: الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم ٣/٦٢٣، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٢/٣٥٤.

٣- روضة الطالبين وعمدة المفتين ١١/١٤٤. وقيل: المال إما يبذل لغرض أجل فهو صدقة، وإما لعاجل، وهو إما مال، فهو هبة بشرط ثواب، أو لتوقع ثواب، وإما عمل، فإن كان عملاً محرماً، أو واجباً متعيناً، فهو رشوة، وإن كان مباحاً فإجارة أو جعالة، وإما للتقرب والتودد إلى المبدول له، فإن كان بمجرد نفسه، فهدية، وإن كان ليتوسل بجاهه إلى أغراض، فإن كان جاهه بالعلم أو النسب، فهو هدية، وإن كان بالعمل، فهو رشوة. احياء علوم الدين للغزالي ٢/١٥٤، دار المعرفة، بيروت.

٤- حاشية ابن عابدين ٥/٣٧٣.

٥- البنایة للعيني ٩/٢٣.

٦- حاشية ابن عابدين ٥/٣٧٣.

٧- فتح الباري لابن حجر ٢/١٤٤:١٤٥، ٦/١١٦.

الكلام ويدل عليه ما جاء على لسان الفقهاء أنفسهم، فقد ذكر ابن شهاب الدين الرملي- بعد حديثه عن حكم الإهداء للقاضي- قوله: ”وسائر العمال مثله في نحو الهدية“^(١) وقال ابن الهمام: ”وكل من عمل للمسلمين عملاً حكمه في الهدية حكم القاضي“^(٢) وعند ابن عابدين وهو يتحدث عن حكم الإهداء للولادة والقضاة جاء قوله: ”قلت ومثلهم مشايخ القرى والحرف وغيرهم ممن لهم قهر وتسلط على من دونهم فإنه يهدى إليهم خوفاً من شرهم أو ليروج عندهم“^(٣).

وهنا أشير إلى ملاحظة هامة أيضاً وهي أن بعض من تقلد الوظيفة العامة يسوق عدداً من الحجج الواهية حتى يبيح لنفسه بعض هذه الصور المحرمة أو جميعها، فيقول مثلاً: (أنا أعمل على قدر الفلوس) أو يقول: (هناك من يعمل نفس عملي هذا بأجرة أكبر) أو يقول: (إن عملي هذا يستحق أكثر من هذا الأجر الذي أتقاضاه) أو يقول: (إنه لولا إمكاناتي ما كانت مصلحة فلان قضيت) أو يتعلل بقوله: (أن المرتب لم يعد كافياً للوفاء بالالتزامات والأعباء التي عليه) الخ.. هذه الحجج والمبررات للتفلت من المسؤولية.

ويجاب على ذلك: بأن الموظف حين تقدم للعمل العام فقد رضي التكليف بواجباته وحقوقه المبرمة بينه وبين جهة العمل، فيجب عليه الوفاء بما التزم، حتى وإن كان يرى أنها مجحفة بحقه، فقد أخرج أبو داود من حديث أبي هريرة: قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلمون على شروطهم».^(٤) وعليه فترك الواجبات، ومخالفة الشروط غير جائز من قبل الموظف، وسوق هذه الحجج من قبل أمثال هؤلاء لا يستقيم في ميزان الشرع، يقول ابن تيمية متحدثاً عن الحيل:

١- نهاية المحتاج للرملي ٨ / ٢٥٦، حاشية البجيري على الخطيب ٤ / ٣٩٤

٢- فتح القدير للكمال بن الهمام ٧ / ٢٧٢.

٣- حاشية ابن عابدين ٥ / ٣٧٣.

٤- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الأفضية، باب: في الصلح ٣ / ٣٣٢، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب: الشركة، باب:

الشرط في الشركة ٦ / ١٣١، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٥ / ١٤٢.

«كمن يستعمل على عمل بجعل يفرض له ويكون جعل مثله أكثر من ذلك الجعل فيغل بعض مال مستعمله بناء على أنه يأخذ تمام حقه فإن هذا حرام»^(١). مما يلاحظ في هذا الباب أيضاً: أن الهدية أو الرشوة قد تكون مالا، أو منفعة، فعن رسول الله ﷺ قال: (من شفع لأخيه بشفاعة فأهدى له هدية فقبلها فقد أتى باباً عظيماً من أبواب الربا)^(٢) فالشفاعة أمر معنوي وعُدَّت انتفاعاً أَخَذَ عنه المقابل.

المطلب الثالث

معايير تخص سلوك الموظف

وتصرفاته في الحياة خارج حدود وظيفته

تمهيد:

الوظيفة العامة تلزم صاحبها بمجموعة من الأمور التي ينبغي للموظف مراعاتها حرصاً منه على سلامة عمله الوظيفي تحقيقاً لما التزم به من موثيق وعهود، وصولاً للنزاهة الوظيفية المنشودة، وبصفة عامة فإن سلوكيات الموظف وتصرفاته خارج حدود وظيفته تنقسم إلى ما يلي:

- ١- سلوكيات مقبولة بل ومطلوبة في الحياة الخاصة والعامة خارج حدود الوظيفة.
- ٢- سلوكيات غير مقبولة في الحياة حتى وإن كان الموظف خارج حدود وظيفته.
- ٣- سلوكيات اختلف الفقهاء في حكم وقوعها من الموظف العام خارج حدود وظيفته.

١- الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١١٨/٦.

٢- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الإجارة، باب: في الهدية لقضاء الحاجة ٣/٣٦١، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح ٣٥٥/٢.

مع ملاحظة أن الوظائف العامة تختلف فيما بينها قوة وضعفاً في مراعاة أمثال هذه التصرفات السابق ذكرها حسب خطورة الوظيفة العامة وأهميتها، ومنصب الموظف العام فيها، فيجب مراعاة ذلك، وإن كان الأصل مراعاة هذا التقعيد أو التقسيم- السابق ذكره- لجميع من يعمل بهذه الوظائف، وكل من ولي أمراً من أمور المسلمين، وفيما يلي أعرض لهذه التصرفات بالتفصيل:

أولاً: في سلوكيات وتصرفات اتفق الفقهاء على جواز وقوعها من الموظف العام وقبولها منه خارج حدود وظيفته، من ذلك مثلاً: (١) عيادة المرضى، وشهود الجنائز، واتبان مقدم الغائب، وزيارة إخوانه والصالحين من الناس، وتوديع الغازي والحاج، وحضور الولائم وإجابة الدعوة العامة (٢) وذلك لما يلي:

١- أن هذه الأشياء تعد قرينة وطاعة (٣)، كما أنها من حقوق المسلم على المسلم (٤)، فقد أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وزيارة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت

١- البحر الرائق لابن نجيم ٣٠٦/٦، بدائع الصنائع للكاساني ١٠/٧، ط: دار الكتب العلمية، الثانية ١٩٨٦م، البناية شرح الهداية للعيني ٢٣/٩، التاج والإكليل لمختصر خليل ١١٢/٨، دار الكتب العلمية، الأولى ١٩٩٤م، الذخيرة للقرافي ٨١/١٠، التهذيب للحسين بن الفراء البغوي ١٧٥/٨، المغني لابن قدامة ٤٣٧/١١، كشف القناع للبهوتي ٣١٨/٦، الإقناع للحجاوي ٣٨١/٤، ط: دار المعرفة بيروت - لبنان.

٢- إذ فرق الفقهاء بين الدعوة العامة والدعوة الخاصة في جواز إجابتها فقالوا: يجوز له إجابة الدعوة العامة بشرط أن لا يكون لصاحبها خصومة، دون الدعوة الخاصة إلا من محرم أو ممن له عادة على الراجح، الهداية للمرغيناني ١٠٣/٣، البناية شرح الهداية للعيني ٢٣/٩، التهذيب للحسين بن الفراء البغوي ١٧٥/٨، الذخيرة للقرافي ٨١/١٠، وأفضل ما قيل في التفرقة بين الدعوة الخاصة والعامة: أن الخاصة هي ما لو علم صاحبها أن القاضي لا يحضرها لا يتخذها، والعامة هي التي يتخذها وإن لم يحضرها، الهداية للمرغيناني ١٠٣/٣، البحر الرائق لابن نجيم ٣٠٦/٦.

٣- المغني لابن قدامة ٤٣٧/١١.

٤- المحيط البرهاني لابن مازة البخاري ٢٩/٨، ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الأولى، ١٤٢٤هـ، الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود ٨٦/٢.

العاطس“^(١)، وما كان على الإنسان من حق لا يسقط بتقليده الوظيفة^(٢).

٢- أما حضور الولايم، فلأن النبي ﷺ كان يحضرها ويأمر بحضورها^(٣)، فقد أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: ”شر الطعام طعام الوليمة، يمنعها من يأتيها، ويدعى إليها من يأبأها، ومن لم يجب الدعوة، فقد عصى الله ورسوله“^(٤).

ثانياً: في تصرفات وسلوكيات غير مقبولة من الموظف خارج حدود وظيفته، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- ممارسة الأعمال التي تتنافى والعمل الوظيفي الذي يعمله:

لا ينبغي للموظف العام أن يمارس عملاً يتعارض مع عمله الوظيفي الذي يقوم به من خلال وظيفته؛ لأن ذلك العمل الخارجي الذي يتعارض مع عمل الموظف يضر بالمصلحة العامة وهو ما لا يقبل منه بحال، ومن أمثلة هذه الأعمال؛ أن يقوم طبيب موظف بالمستشفى العام بإحالة المرضى من المستشفى إلى عيادته أو مشفاه الخاص، أو مهندس يدير حركة مكتبه الخاص من خلال عمله الوظيفي العام، أو مدرس يستفيد من وجوده بالمدارس العامة في إعطاء الطلاب لديه الدروس الخاصة التي من المفترض عليه أداؤها بالمدرسة، فأعمال هؤلاء بهذه الكيفية تتعارض مع وظائفهم التي يعملون بها، وسبب تحريم هذه الأعمال أنها تنافي العمل الوظيفي العام الذي يقوم به الموظف فعد ذلك منه خيانة للأمانة التي حملها هذا الموظف فأساء حملها بظلمه وجهالته.

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: باب الأمر باتباع الجنائز ٧١/٢، ومسلم في صحيحه، كتاب: السلام، باب: من حق المسلم للمسلم رد السلام ١٧٠٤/٤، صحيح مسلم، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢- المحيط البرهاني لابن مازة البخاري ٢٩/٨.

٣- المغني لابن قدامة ٤٣٧/١١.

٤- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: من ترك الدعوة فقد عصى الله ورسوله ٢٥/٧، ومسلم في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة ١٠٥٥/٢.

٢- إفشاء أسرار الوظيفة: إذ إن أسرار الوظيفة التي يعمل فيها الإنسان هي من أماناته الوظيفية، فلا يجوز له أن يحدث بها بعض أصدقائه، أو أقاربه، أو غيرهم؛ ليستفيدوا أو يتربحوا منها؛ لأنه بذلك يكون قد أعطى فرصة أو ميزة لفرد على حساب الآخرين، وهذا يعد منه خيانة للأمانة الوظيفية التي حملها، سواء تم ذلك بمقابل أو بغير مقابل، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا آللَّهُ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٢٧)، كما أن إفشاء أسرار الوظيفة يعتبر غدرًا، وجزاء الغادرين يوم القيامة عظيم، فعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة، يرفع لكل غادر لواء، فقيل: هذه غدره فلان بن فلان" (١).

لذلك كله كان حفظ الأسرار من الواجبات الشرعية، ويحرم على الموظف أن يُفشي أسرار عمله، يقول ابن بطال: "السر أمانة وحفظه واجب، وذلك من أخلاق المؤمنين" (٢).

ويلاحظ أن أسرار العمل العام تتفاوت في خطورتها من وظيفة إلى أخرى، فهي ليست على درجة واحدة في الأهمية، وضابط اختلافها يعتمد على حجم الضرر المترتب على إفشائها، فكلما عظم الضرر الناتج عن إفشاء السر كانت مخاطر إفشائه أكبر، وإن كانت جميعها تحتاج إلى المحافظة والكتمان، وأما تحديد ما هو سر، وما ليس بسر فهذا خاضع لقواعد العمل العام الذي يقوم به الموظف.

٣- عدم الحفاظ على كرامة الوظيفة بجلوسه في مجالس الشبهات، أو مصاحبة أهل الفسق والمنكرات:

للوظيفة العامة كرامة وهيبة ومكانة في نفوس الناس، فينبغي على الموظف العام حفظ هذه الكرامة واحترام هذه المكانة والمحافظة على هذه الهيبة؛ لأن

١- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب تحريم الغدر ٣/١٣٥٩.

٢- شرح صحيح البخارى - لابن بطال ٩/٦٣، ط: مكتبة الرشد، الرياض - الثانية، ١٤٢٣هـ.

الإخلال بهذه الأمور يفقد الثقة في موظفي الدولة خاصة وأن الموظف لا يعمل لنفسه، وإنما هو نائب عن المسلمين في عمله هذا أو في وظيفته مؤتمن عليها^(١)؛ لذلك ينبغي له أن ينأى بنفسه عن مواطن الريبة والتهمة والمهانة، ولقد امتدح الله عباده الذين اجتنبوا هذه المجالس فقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكُوتِ فَاعِلُونَ﴾ (المؤمنون: ٣)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢)، وقد ذم الله سبحانه من يجالس أهل الفسق فقال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ﴾ (النساء: ١٤).

قال ابن جرير الطبري: "وفي هذه الآية، الدلالة الواضحة على النهي عن مجالسة أهل الباطل من كل نوع، من المبتدعة والفسقة، عند خوضهم في باطلهم"^(٢). فهذه النصوص يتضح منها أنه يحرم مجالسة مقترفي المعاصي أيًا كان نوعها؛ لأن في مجالستهم إهداراً للحرمان وتعدياً على حدود الله، وفي تشبيهه رسول الله للجليس الصالح بحامل المسك والجليس السوء بنافخ الكير خير شاهد على ذلك، فقد أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي موسى أن النبي ﷺ قال: "مثل الجليس الصالح والسوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك: إما أن يحذيك، وإما أن يتباع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكير: إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد ريحاً خبيثة"^(٣).

ففي الحديث يظهر التنفير من مجالسة أهل الشر والفجور الذين يجاهرون

١- المبسوط للرخسي ١١/٢٥، البناية شرح الهداية للعيني ٢٢/٩، أسنى المطالب شرح روض الطالب لذكريا الأنصاري ٢٧٨/٢، كشاف القناع للبهوتي ١٥٦/٤، مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى لمصطفى السيوطي ١٢٧/٤، ط: المكتب الإسلامي، الثانية، ١٤١٥ هـ.

٢- جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري ٣٢١/٩، ط: مؤسسة الرسالة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٣- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الذبائح والصيد، باب: المسك ٩٦/٧، ومسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: استحباب مجالسة الصالحين، ٤ / ٢٠٢٦.

بارتكاب المنكرات وشرب المسكرات والمخدرات، فإن جلوس الإنسان المسلم البعيد عن المآثم والشبهات في مجالس الإفك يُزديه في الدنيا بالمهانة وانتزاع المهابة فيسقط عند من يعرفه من أقارب وأصدقاء وغيرهم.

لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالمصاحبة والمصاهرة والمؤاخاة لا تجوز إلا مع أهل طاعة الله تعالى على مراد الله"^(١) وقال أيضاً "ولا يجوز لأحد أن يحضر مجالس المنكر باختياره لغير ضرورة"^(٢)، وذكر ابن مفلح أن ممن لا تجاب دعوته في الوليمة: الظالم والفاسق والمبتدع^(٣).

وإذا كان هذا هو حال العامة من المسلمين، فما بالناس بخاصتهم الذين يمثلون جميع المسلمين بأعمالهم ووظائفهم العامة ويقومون بها نيابة عنهم، لا شك أن في تخلقهم بالأخلاق الحميدة ومجالستهم أهل الصلاح والتقوى وبعدهم عن أهل الفسق والفجور ومجالس الشبهات أولى من غيرهم وألزم، وفي كتاب الخليفة عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- إلى أبي عبيدة- رضي الله عنه- فائدة عظيمة تخص هذا الأمر، إذ جاء فيه: "أما بعد فإنه لا يقيم أمر الله تعالى في الناس إلا حصيف العقدة بعيد الغرة، لا يطلع الناس منه على عورة"^(٤)

ثالثاً: سلوكيات وتصرفات اختلف الفقهاء في حكم وقوعها من الموظف العام خارج حدود وظيفته؛ كالبيع والشراء وما في معناهما من سائر المعاملات؛ كالقرض والاستعارة:

١- البيع والشراء:

تحدث الفقهاء عن حكم التعامل بالبيع والشراء، وما في معناهما^(٥) من

١- مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٥/٣٢٧، ط: مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ.

٢- مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/٢٢١.

٣- الفروع لابن مفلح ٨/٣٦٠، ط: مؤسسة الرسالة، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤- سراج الملوك للطرطوشي ١/١٤٠، ط: المطبوعات العربية - مصر ١٢٨٩هـ.

٥- إذ في معنى البيع والشراء: السلم، والإجارة، وسائر المعاملات. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشهاب الدين الرملي

المعاملات بالنسبة لبعض الوظائف؛ كالقضاة مثلاً أو الولاة، إذا ما قاموا بهذه التعاملات بأنفسهم، هل يجوز لهم ذلك أم يكره؟ فجاءت آراؤهم كالتالي: (١)

أ- ذهب جمهور الفقهاء من الحنابلة والشافعية والمالكية في غير ظاهر المذهب والحنفية في الصحيح عندهم إلى أن القاضي يكره له أن يبيع ويشترى بنفسه، إذا كان له ما يكفيه هذا الأمر، أو يفعله عن طريق وكيله إن كان له وكيل، وينبغي أن لا يُعرف أنه وكيله لئلا يحابى، فإن لم يكن له وكيل ولا من يكفيه، فلا بأس بفعل ذلك بنفسه، مع مراعاة تجنب من له خصومة عنده حتى لا يحابيه. (٢) واستدل جمهور الفقهاء على مذهبهم بما يلي:

١- ما جاء عن أبي الأسود المالكي عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: "ما عدل وال اتجر في رعيته أبداً" (٣) والسبب في ذلك: أنه يعرف فيحابي فيكون كالهدية؛ ولأن ذلك يشغله عن النظر في أمور الناس (٤).

٢- ما ورد أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - لما بويع أخذ الذراع وقصد السوق، فقالوا: يا خليفة رسول الله ﷺ لا يسعك أن تشتغل عن أمور المسلمين، قال: فإنني لا أدع عيالي يضيعون، قالوا: فنحن نفرض لك ما يكفيك، ففرضوا له

١- ومما تجدر ملاحظته هنا: أن هذه الأحكام الفقهية الناتجة عن آراء الفقهاء ليست قاصرة على هذه الوظائف - فقط- التي تحدث هؤلاء الفقهاء عنها، وإنما تمتد لتشمل غيرها من الوظائف العامة، يقول ابن عابدين: "والظاهر أن المراد بالعمل ولاية ناشئة عن الإمام أو نائبه؛ كالساعي والعاشر"، وقال العيني: "اختلف أصحابنا فيمن ولي أمراً من أمور المسلمين؛ كالقضاة والأئمة" فيظهر من قول العيني هذا أن ذكر القضاة والأئمة إنما هو للتمثيل لا للحصر. حاشية ابن عابدين ٥/٣٧٣، البناية للعيني ٩/٢٣.

٢- الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٣/٣٢٨، الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود ٢/٨٧، منح الجليل شرح مختصر خليل، للشيخ محمد عليش ٨/٢٩٧، ط: دار الفكر بيروت ١٩٨٩م، شرح مختصر خليل للخرشي ٧/١٥٠، التهذيب لأبي محمد الحسين بن مسعود بن الفراء ٨/١٧٣، ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١٨هـ، نهاية المحتاج لشهاب الدين الرملي ٨/٢٥٤، المغني لابن قدامة ١١/٤٣٧، المبدع في شرح المقنع لابن مفلح ٨/١٧٠، ط: دار الكتب العلمية، بيروت

٣- أخرجه الطبراني في مسند الشاميين ٢/٢٧٢، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥. والحديث وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٨/٢٥٠.

٤- المغني لابن قدامة ١١/٤٣٧.

كل يوم درهمين^(١).

وجه الاستدلال: أنه إذا استغنى الموظف عن مباشرة البيع والشراء، ووجد من يكفيه ذلك، كره له، فإن الصحابة أنكروا على أبي بكر -رضى الله عنه- فاعتذر بحفظ عياله عن الضياع، فلما أغنوه عن البيع والشراء بما فرضوا لهم، قبل قولهم، وترك التجارة، فحصل الاتفاق منهم على تركها عند الغنى عنها^(٢).

٣- ما ورد عن شريح أنه قال: "اشتري علي عمر حين ولأني القضاء أن لا أبيع ولا أبتاع ولا أقضي وأنا غضبان"^(٣).

ب- ذهب الحنفية في الأصح، والمالكية في ظاهر المذهب إلى أنه لا بأس بأن يبيع القاضي ويشترى لنفسه في غير مجلس القضاء.^(٤) واستدلوا على ذلك بأمر منها:
١- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد باشر الشراء لنفسه، وكان رؤساء القضاء والخلفاء الراشدون -رضوان الله عليهم- كانوا يباشرون ذلك بأنفسهم، حتى أن أبا بكر رضي الله عنه بعد ما استخلف حمل متاعا من متاع أهله إلى السوق ليبيعه^(٥).

٢- إن القاضي بعد تقلد القضاء يحتاج لنفسه وعياله إلى ما كان محتاجا إليه

١- قال ابن حجر في التلخيص الحبير: (حديث: "أن أبا بكر كان يأخذ من بيت المال كل يوم درهمين"، لم أره هكذا) وقال في فتح الباري: "روى بن سعد بإسناد مرسل رجاله ثقات قال: لما استخلف أبو بكر أصبح غاديا إلى السوق على رأسه أثواب يتجر بها، فلقبه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقال: كيف تصنع هذا وقد وليت أمر المسلمين، قال: فمن أين أطعم عيالي، قالوا: نفرض لك، ففرضوا له كل يوم شاة". التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر ٤/٤٧١، ط: دار الكتب العلمية، الأولى ١٤١٩هـ، فتح الباري لابن حجر ٤/٣٠٥، ط: دار المعرفة - بيروت

٢- المغني لابن قدامة ١١/٤٣٧.

٣- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير لابن الملقن ٩/٦٠٣، ط: دار الهجرة، الرياض، الأولى، ١٤٢٥هـ، الكافي لابن قدامة ٤/٢٢٧، المغني لابن قدامة ١١/٤٣٧.

٤- المبسوط للسرخسي ١٦/٧٧، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٣/٣٢٨، منح الجليل شرح مختصر خليل، للشيخ محمد عليش ٨/٢٩٧، شرح مختصر خليل للخرشي ٧/١٥٠.

٥- المبسوط للسرخسي ١٦/٧٧، المحيط البرهاني ٨/٢٨.

قبل ذلك، وبأن تقلد هذه الأمانة لا يمتنع عليه معنى النظر لنفسه والقيام بمصالح عياله، وتهمة المسامحة موهومة، أو هو نادر، فلا يمتنع عليه التصرف لأجله؛ وتأويل النهي إن صح في مجلس القضاء^(١)، فقد باشر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك، وكذلك الخلفاء بعده، والمعنى فيه أن حاجته إلى البيع والشراء بعد تقلد القضاء، كحاجته إليه قبل تقلد القضاء وقبل القضاء ملك البيع والشراء لحاجته فبعد القضاء يملك، ولحاجته أيضاً^(٢).

الراجح: الحاجة إلى البيع والشراء، وما في معناهما من الحاجات الأصلية عند كل إنسان، وإلا فكيف يعيش الإنسان إن لم يشتري ويبيع بنفسه أو بوكيله؛ وعليه فلا نستطيع منع الموظف العام من التعامل بالبيع أو الشراء، بل وسائر المعاملات التي يحتاجها في حياته، وإلا نكون قد أوقعناه في حرج وصارت الوظيفة عقوبة لصاحبها في هذه الحالة؛ لذلك فإن الموظف في مسائل البيع والشراء مع جمهور الناس على أصله في الجواز والإباحة، فلا إشكال مطلقاً فيما يتعلق بقضاء الحاجات الخاصة له ولأسرته، لكن من الممكن أن تضبط تعاملاته بضوابط منها:

- ١- ألا يتعامل تعاملًا مباشرًا بالبيع والشراء بنفسه أو بوكيله المعروف للناس مع من له عنده مصلحة مباشرة.
- ٢- أن تخضع التعاملات الكبيرة للموظف والتي يخشى أو يظن فيها المجاملة أو المحاباة- مما يعود عليه بالنفع المشتبه فيه- للرقابة والمساءلة، أما التعاملات العادية اليومية؛ كالتعامل بالبيع والشراء في الأشياء العادية، وإصلاح سيارته وتسوقه العادي فإن ذلك كله لا يمتنع عليه.
- ٣- ينبغي للموظف العام مراعاة المحاذير التي أوردتها الفقهاء في الإهداء له، والمحاذير الأخرى التي وردت في سائر التعاملات سداً لباب الرشوة والمحاباة.

١- المبسوط للسرخسي ١٦/٧٧.

٢- المحيط البرهاني ٨/٢٨.

٤- ألا يحترف أو يمتهن الموظف تجارة من التجارات تتعارض مع وظيفته العامة.

أما ما جاء من منع الصديق -رضي الله عنه- من الذهاب إلى السوق والعمل بالبيع والشراء، فظاهر فيه أن الأمر كان حرصاً من الصحابة لكي يتفرغ للخلافة، يفسر ذلك ويظهره ما أخرجه البخاري من حديث ابن شهاب، قال: حدثني عروة بن الزبير، أن عائشة رضي الله عنها، قالت: لما استخلف أبو بكر الصديق، قال: «لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مئونة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه»^(١) فقله: وقد «شغلت بأمر المسلمين» أي بإصلاح أمورهم فلا سبيل إلى التفرغ للتجارة^(٢).

٢- القرض والاستعارة والقراض:

جاء عند الفقهاء: أنه ينبغي للقاضي أن يتنزه عن العواري، وطلب الحوائج من ماعون أو دابة أو غير ذلك، وعن السلف، أو يقارض، أو يبضع إلا ما يجد منه بدأً، فإن واقع شيئاً من ذلك فخفيف إلا أن يكون عند من يخاصم عنده فلا يفعل^(٣)، فإذا كان لا بد من القرض فلا ينبغي له أن يستقرض إلا من صديق له أو خليط له، كان قبل أن يستقرض، ولا يخاصم إليه ولا يتهم أنه تعين خصماً، وكذلك الاستعارة^(٤).

وهنا أشير إلى ضابط هام في المسألة، وهو النظر إلى مراعاة اختلاف أحكام هذه التعاملات باختلاف حساسية الوظيفة، ومدى أثرها في حياة الناس، إذ إن الوظائف تختلف فيما بينها في ذلك، فكلما زادت حساسية الموقع الوظيفي وأثره

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: كسب الرجل وعمله بيده ٥٧/٣.

٢- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لمحمد الهروي ٢٤٣٤/٦.

٣- التاج والإكليل لمختصر خليل ١١٢/٨، منح الجليل ٢٩٨/٨.

٤- المحيط البرهاني ٢٩/٨، الفتاوى الهندية ٣٢٨/٣.

في حياة العامة، كلما توخى الموظف في معاملاته الحذر، وأن المعاملات كلها على الأصل في الإباحة ما لم تكن هناك شبهة اتهام للموظف في إجراء هذه التعاملات.

المبحث الثاني

في وسائل تساعد على حصول النزاهة الوظيفية

تمهيد: هناك وسائل تساعدنا في الوصول إلى درجة عالية من النزاهة الوظيفية، وتعمل على دحض الفساد وغلق أبوابه ومنافذه، بل وتجفيف منابعه فلا يجد له بيئة يعمل فيها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

استيفاء الموظف لحقوقه الوظيفية

والتي تتمثل في: الراتب والإجازات والمكافآت والترقيات، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ- الراتب أو الأجر: (١) إن مسألة استحقاق الموظف العام للراتب أو الأجر مسألة هامة بل هي أهم ما يساعد في الوصول إلى حصول النزاهة المنشودة، إذ إن من حقوق العمال بعد تأديتهم لأعمالهم أن يأخذوا عنها المقابل المتفق عليه، أو المحدد لهم مسبقاً مع الجهة التي يعملون بها، إذ إن في منع الأجير أجره إثم كبير، فقد أخرج البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة- رضي الله عنه- عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: " قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم

١- الأجر أو الرزق وهو: ما يرتبه الإمام من بيت المال لمن يقوم بمصالح المسلمين. عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٤/٢٤٢، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت. والفرق بين الرزق والعطاء: أن العطاء ما يخرج للجندي من بيت المال في السنة مرة أو مرتين والرزق ما يخرج له كل شهر. المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي ٦/٦٨، ط: مكتبة أسامة بن زيد، حلب، الأولى، ١٩٧٩، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٦/٢٤٢٣، إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني ١٠/٢٣٦، ط: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، السابعة، ١٣٢٣ هـ.

يعطه أجره“^(١) وقد بوب البخاري في الصحيح: باب رزق الحكام والعاملين عليها، وكان شريح القاضي يأخذ على القضاء أجراً، وقالت عائشة: ”يأكل الوصي بقدر عمالته“ وأكل أبو بكر، وعمر^(٢)، وأخرج مسلم في صحيحه عن ابن الساعدي المالكي، أنه قال: ”استعملني عمر بن الخطاب على الصدقة، فلما فرغت منها، وأديتها إليه، أمر لي بِعُمَالَةٍ، فقلت إنما عَمِلْتُ لله، وأجري على الله، فقال: خذ ما أعطيت، فإني عَمِلْتُ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فَعَمَلَنِي، فقلت مثل قولك، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أعطيت شيئاً من غير أن تسأل، فكل وتصدق»^(٣).

فقوله في الحديث: ”عملت“ أي عملاً من أعمال الإمارة، وقوله: ”فَعَمَلَنِي“ أي أعطاني العمالة، وهي أجره العمل^(٤).

وعند الفقهاء جاء حديثهم عن أجر العمال وأرزاقهم عند الكلام على توزيع الخراج والخمس والجزية والفيء، وما يخرج منه للمصالح: وأنه يقطع منه رزق العمال والقضاة والمؤذنين وكل من ولي شيئاً من مصالح المسلمين ثم يخرج عطاء المقاتلة^(٥)، كذا أرزاق الولاة وأعوانهم، والمفتين، والمحتسين، والمعلمين، والمتعلمين، كما يصرف إلى كل من تقلد شيئاً من أمور المسلمين^(٦).

وبعد هذا البيان لأحقية العامل أو الموظف في الأجر شرعاً، فإنه تجدر الإشارة إلى أن يراعى في الأجر الأمور الآتية:

- ١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: إثم من باع حراً ٨٢/٣.
- ٢- صحيح البخاري، كتاب: الأحكام، باب: رزق الحكام والعاملين عليها ٧٦، ٦٦/٩.
- ٣- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: إباحة الأخذ لمن أعطي من غير مسألة ٧٢٣/٢.
- ٤- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٢٤٣٥/٦.
- ٥- التاج والإكليل لمختصر خليل للعبدي المواق ٥٦٩/٤، منح الجليل شرح مختصر خليل للشيخ محمد عليش ١٨٤/٣، المختصر الفقهي لابن عرفه ١٠١/٣، ط: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الأولى، ١٤٣٥هـ.
- ٦- الفتاوى الهندية ١٩١/١.

١- عدم تأخير أجر العامل عن وقته المحدد له سلفاً؛ لأن العامل يعتمد على هذا الأجر الذي ساقه الله إليه عن طريق هذا العمل في قضاء مصالحه وحاجياته له ولمن يعول، وفي التأخير ضرر عليه كبير يجعله يلجأ في بعض الأحيان للاقتراض والمسألة، وهذا مما يجعله في عوز دائم للناس الذين قد يجاملونه بهذا القرض رجاء مصلحة ما، وفي أحيان أخرى إن لم يقتض اقتراضاً مباشراً لجأ إلى أخذ احتياجاته بالأجل، وهذا يجعله قد يدفع مبالغ مالية أكبر مما لو أخذها نقداً؛ وهذا مما يضر به وقد يؤثر في تثبيط همته أو يورثه قلة الاهتمام بالعمل، ولا أدل على أهمية تعجيل الأجر من الحديث الذي أخرجه ابن ماجة من حديث عبدالله بن عمر، قال: قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ، قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ»^(١).

٢- مناسبة الأجر لعمل العامل وجهده: إذ لا بد من مناسبة بين حجم العمل أو أهميته أو قدره والأجر الذي يأخذه العامل، وإذا كنا لا نرضى عن عامل أو موظف عالة على العمل يريد أن يكسب ولا يعمل، فينبغي أيضاً أن يراعى عمل العامل أو الموظف في أهميته وقدره، فيعطى ما يقابل ذلك العمل، إذ حين يشعر العامل بذلك أي بالتكافؤ بين العمل والأجر، فذلك يدفعه للعمل والاهتمام، ويساعدنا على تحقيق وحصول النزاهة الوظيفية المنشودة من وراء هذه الأعمال، وهذه المناسبة بين الأجر والعمل تدخل ضمن الدعوة العامة في القرآن الكريم التي وردت في قوله سبحانه: ﴿وَيَقَوْمٌ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود: ٨٥).

١- أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب: الرهون، باب: أجر الأجراء ٨١٧/٢، والبيهقي في سننه الصغيرى، كتاب: البيوع: باب: الإجارة ٣٢٠/٢. السنن الصغير للبيهقي، ط: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، الأولى، ١٤١٠ هـ. الحديث: صححه الألباني في الإرواء ٣٢٠/٥، وقال عنه البوصيري: "وبالجملة فهذا المتن مع غرابته يكتسب بكثره طرقه قوة" إتحاف الخيرة المهرة لأبي العباس البوصيري ٢٨٢/٣، ط: دار الوطن للنشر، الرياض، الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٣- المساواة في الأجور وعدم وجود فوارق كبيرة بين الوظائف المتناظرة: إذ إن تساوي الموظفين أصحاب المؤهل الواحد في الأجر خاصة الذين يعملون في الوظائف المتناظرة التي تتساوى في الأهمية، أو في قدر الجهد المبذول من العامل، أو في الرتبة، يساعد على حصول النزاهة الوظيفية، ويقطع الطريق على كثير من أبواب الفساد، وهذا لا يعني أن تكون المساواة تامة في كل شيء فهذا يصعب تحقيقه؛ وإنما المقصود ألا تكون الفوارق كبيرة بينهم؛ لذلك لا مانع من وجود فوارق بين هؤلاء في الأجر أو الراتب، لكنها تكون طفيفة لا ينظر إليها نظر اعتبار، حتى لا تتسع الهوة بينهم في الحالة المعيشية بسبب هذا التفاوت، فيقع في نفوس البعض الإحساس بعدم أخذ الحق أو الظلم الاجتماعي، وهذا مدخل واسع للوقوع في الفساد والانحراف.

٤- مناسبة الأجر للحياة التي يعيشها الإنسان، بمعنى أن تتحقق كفايته هو وأسرته به: فكل ما ناسب أجر العامل حياة الناس ومعاشهم، كلما كان ذلك أقرب وأدعى لحصول هذه النزاهة المطلوبة، ولا أقل في ذلك من المراعاة للحاجات الأصلية للعامل أو الموظف من مأكّل، ومشرب، وكسوة، ومسكن، وتعليم، وصحة إلى غير ذلك مما يعده الناس من المتطلبات الرئيسة في الحياة له ولأسرته، إذ كلما وجد الناس سعة في أرزاقهم كلما كان ذلك سبباً في اطمئنانهم بها وحرصاً على موردها، وأغلقت أبواب الفساد أمام الوسائل غير المشروعة التي قد تمتد لها أيدي بعض ضعاف النفوس من الموظفين أو العمال، أقول: وهذا ليس بغريب على فقه الوظيفة في شريعتنا الغراء، فقد أخرج أبو داود في السنن من حديث المستورد بن شداد قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: "من كان لنا عاملاً فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادماً، فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكناً".^(١) فيظهر من الحديث حرص السنة على كفاية الموظف حاجته.

١- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الخراج، باب: في أرزاق العمال ٣/٩٥. وابن خزيمة في الصحيح، كتاب: الزكاة، باب: إن ذن الإمام للعامل بالتزويج واتخاذ الخادم والمسكن من الصدقة ٤/٧٠، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، والحديث: صححه الألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح للعمري التبريزي ٣/١١٠٧، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الثالثة، ١٩٨٥، وقال الحاكم في المستدرک: "هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه"، المستدرک على الصحيحين ١/٥٦٣، ط: دار الكتب العلمية - بيروت الأولى، ١٤١١هـ.

ب- المكافآت: المكافأة وسيلة هامة من وسائل التحفيز، تجعل الموظف يحسن العمل، ويعمل على إتقانه، بل يسعى في ذلك إلى تمييزه عن غيره في أداء هذا العمل مع سرعة الإنجاز، ولقد عمل الإسلام بنظام المكافآت؛ للتحفيز، وزيادة الأعمال، والإتيان بالشاق منها على أكمل وجه، من ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن من حديث أبي قتادة عن النبي - صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه»^(١)، قال الصنعاني: «ما قاله إلا ليجتهد السامع في قتال المشركين»^(٢) فعد هذا تحفيزاً ومكافأة.

أيضاً من التحفيز ما جاء أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال يوم بدر: «من فعل كذا وكذا فله من النفل كذا وكذا»^(٣).

جاء أيضاً عند الفقهاء في باب الجهاد حين قتال الأعداء حديثاً عن النفل بفتح النون والفاء وهو: «زيادة مال على سهم الغنيمة يشترطه الإمام أو أمير الجيش لمن يقوم بما فيه نكاية زائدة في العدو أو توقع ظفر أو دفع شر»^(٤) وهذا أيضاً فيه تحفيز ومكافأة.

ج- الإجازات: تعد الإجازات من الأمور الهامة للموظف أو العامل، ولقد تحدث الفقهاء في كتبهم عنها، وعن ما يحق للعامل منها، ففقه المسألة وأهميتها وتناول ودلائل أن الفقه الإسلامي به مراعاة لما يحتاجه العامل من إجازات، أو أزمنة

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فرض الخمس، باب: من لم يخمس الأسلاب، ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس، وحكم الإمام فيه ٩٢/٤، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: استحقاق القاتل سلب القتيل ١٣٧٠/٣.

٢- سبل السلام للصنعاني ٤/٤٤.

٣- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في النفل ٢٩/٣، وصحه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود.

٤- روضة الطالبين وعمدة المفتين ٣٦٨/٦.

دراستها ليس غريباً على فقه علماء الشريعة، ومدوناتهم، وإن كان البعض قد يظن أن المسألة استحدثت في الأزمان المعاصرة، ومن شواهد ما ذكرته سابقاً، للراحة ما يلي:

١- جاء عند النووي، والخطيب الشربيني أن «أيام السبوت مستثناة في استئجار اليهودي شهراً لأطراد العرف، فالراجح أن أيام الجمع لا تدخل في استئجار المسلم، كما لا تدخل السبوت في استئجار اليهودي، قال البلقيني: ويقاس عليه الأحد في استئجار النصراني»^(١).

٢- وجاء عند الرملي قوله: "ولو شرط العمل بالليل مع النهار، فإن كانت المدة طويلة؛ كالشهر لم يصح، وإن كانت قصيرة؛ كالיום واليومين صح، قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام ولو كانت عادة الأجير أن لا يصلي فرضاً ولا نفلاً وعلم منه ذلك استحق المستأجر منافعه في زمن النوافل دون الفرائض"^(٢).

٣- وجاء عند الشرواني في هذا أيضاً قوله: "بعدم دخول عيدي الفطر والأضحى، بل لا يبعد أن أيام التشريق كذلك، وينبغي أن مثل أيام التشريق ما لو اعتادوا بطالة شئ قبل يوم العيد أو بعده، بل أو غير ذلك"^(٣)، وعند ابن حجر الهيتمي قال: "يستثنى من زمن الإجارة فعل المكتوبة ولو جمعة لم يخش من الذهاب إليها على عمله وطهارتها وراتبتها، وزمن الأكل، وقضاء الحاجة"^(٤).

٤- جاء عند الزيلعي: في أثناء حديثه عن الأجير الخاص قوله: "وفي غريب

١- المجموع شرح المهذب للنووي ١٦/١٥، مغني المحتاج للخطيب الشربيني ٣/٤٥٥.

٢- حاشية الرملي الكبير لأحمد الرملي، مطبوع مع أسنى المطالب ٢/٤١١، ٤١٢.

٣- حواشي الشرواني والعبادي ٦/١٤٦، مطبوع بحاشية تحفة المحتاج، ط: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد ١٣٥٧ هـ.

٤- تحفة المحتاج في شرح المنهاج لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي ٦/١٤٦، ط: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد ١٣٥٧ هـ.

الرواية قال أبو علي الدقاق: لا يمنع في المصر من إتيان الجمعة^(١).

٥- وعند الشيخ نظام كلام يظهر منه حق العامل في الإجازة حيث قال: "كذا في المحيط استأجر أجيلاً شهراً ليعمل له كذا لا يدخل يوم الجمعة للعرف وابتدأه من صلاة الفجر"^(٢).

٦- وقد تحدث ابن الحاج عن فعل العمال للصلوات، فقال: "فيبادرون إلى إيقاعها في وقتها المختار في جماعة بتوابعها، ومن امتنع من ذلك أدب الأدب الشرعي سواء كان صاحب العمل أو من يعمل عنده؛ لأن الوقت الذي توقع فيه الصلاة وتوابعها لم يدخل في الإجازة"^(٣)، مما سبق يظهر أن هناك أوقاتاً تقتطع للعامل أو الموظف للراحة أو لأداء العبادة، وبأجر كامل.

٧- عن زيد بن أسلم أن عمر خرج من الليل فسمع امرأة من مقالتها ما يلي: "فوالله لولا الله إني أراقبه تحرك من هذا السرير جوانبه" فقال عمر لحفصة: كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: ستة أو أربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبس الجيش أكثر من هذا^(٤).

ففعّل الخليفة عمر يُعد تشريعاً لأحقية الموظف في الإجازات على فترة من الزمن حسب ما تقتضيه طبيعة عمله.

د- الترقيات: وهي تعني أن يشغل الموظف وظيفة ما درجتها أعلى من درجة الوظيفة التي كان يشغلها من قبل، مع زيادة في الاختصاصات، ويترتب عليها

١- حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٦/٧٠.

٢- الفتاوى الهندية ٤/٤١٧.

٣- المدخل لأبي عبد الله بن محمد العبدري الشهير بابن الحاج ٤/١٩٨، ط: دار التراث

٤- أخرجه سعيد بن منصور في سننه، كتاب الجهاد، باب الغازي يطيل الغيبة عن أهله ٢/٢١٠، وعبد الرزاق في مصنفه، كتاب الطلاق، باب حق المرأة على زوجها ٧/١٥١، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب السير، باب الإمام لا يجمر بالغزى ٩/٥١، إسناد سعيد بن منصور حسن فيه عطف بن خالد صدوق بهم، وقد أمن وهمه بوجود متابعة عند ابن شبة في تاريخ المدينة حماد بن سلمه عن زيد بن أسلم، وزيد بن أسلم ثقة.

زيادة في المزايا المادية والمعنوية للموظف الذي تمت ترقيته^(١)، وهي من المحفزات لزيادة العمل وتجويده وإتقانه، فإن كان المستحق لها هو من تقدم إليها فينبغي أن يرشح لها، بل ويعان عليها، إذ في ذلك غلق لباب واسع من أبواب الفساد، بل إن أغلب ما يقع من فساد من هذا الباب.

والترقية في أزماننا المعاصرة أخذت بها الأنظمة الحديثة في الوظيفة العامة، واعتمدت لترقية الموظف أشياء عديدة منها الكفاءة، ومنها الأقدمية، ومنها الاختيار، فهذه الأشياء تأخذ بها هذه الأنظمة للترقية للوظيفة الأعلى^(٢).

وتتوافق الشريعة الإسلامية مع هذه الأنظمة في أعمال مبدأ الترقية للوظيفة الأعلى للمصلحة المرجوة من أعمال هذا المبدأ؛ لكن الشريعة لا تأخذ في نظام الترقية إلا بالكفاءة وحسب؛ إذ إن الشارع طالبنا بتقديم الأصلح والأمر، والذي يتقن العمل، فالأصل في تولية الموظف وترقيته إلى المناصب الأعلى هو الكفاءة، ودليل ذلك ما يلي:

١- أخرج البيهقي من حديث ابن عباس، رضي الله عنهما، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم أولى بذلك منه وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه، فقد خان الله، ورسوله، وجميع المسلمين"^(٣).

١- الوجيز في مبادئ القانون الإداري د. فؤاد النادي ١/ ٢٧٤، ط: ١٤٠٨، الوسيط في شرح القانون الإداري د. محمد إبراهيم المسلماني ١/ ٥٦٣.

٢- الوجيز في مبادئ القانون الإداري د. فؤاد النادي ١/ ٢٨٣:٢٨٠، القانون الإداري السعودي د. سيد خليل هيكال ١/ ١٧١، ط: دار الزهراء، الرياض، الوسيط في شرح القانون الإداري د. محمد إبراهيم المسلماني ١/ ٥٦٥.

٣- أخرجه البيهقي في سننه الكبرى كتاب: آداب القاضي، باب: لا يولي الوالي امرأة، ولا فاسقاً، ولا جاهلاً أمر القضاء ١٠/ ٢٠١، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، وأخرجه الحاكم عن ابن عباس وصححه بلفظ "من استعمل رجلاً من عصابة و في تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله و خان رسوله و خان المؤمنين"، المستدرک علی الصحیحین، کتاب معرفة الصحابة، كتاب الأحكام ٤/ ١٠٤، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى، ١٤١١هـ. ورواية البيهقي حسنهما البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة للمتابعات والشواهد ٥/ ٣٨٩.

٢- قاعدة جلب المصلحة ودرء المفساد تشهد لذلك^(١)؛ إذ إن المصلحة تسترعي وتستدعي الأخذ بمسألة الترقية للوظيفة الأعلى؛ لدفع العمال إلى التحسين وتجويد الأعمال وإتقانها؛ ولتحفيزهم، كما أن المصلحة أيضاً تكون في تقديم من هو كفء على من هو دونه؛ لأن تقديم الأقل كفاءة ظلم وخيانة، كما أن فيه الكثير من المفساد والإضرار بالناس وبالمجتمعات.

يترتب على ذلك: أن من ليس أهلاً للوظيفة الأعلى لا يجوز له المطالبة بها أو التحايل للوصول إليها؛ إذا كان يعلم من نفسه أنه ليس أهلاً لها، أما من يعلم من نفسه الأهلية والكفاءة وأنه أجدر من غيره بالترقية للوظيفة الأعلى، فحينئذ لا بأس بالمطالبة بها، أو السعي لها، يدل على ذلك:

- ١- ما جاء عن عبد الرحمن بن سمرة عن رسول الله قال: (لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها)^(٢).
- ٢- حين سأل أبو ذر الرسول -عليه الصلاة والسلام- أن يستعمله، قال له: ”يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها“^(٣)، ففي الحديث توجيه واضح البيان في أن الإنسان الذي لا يحمل الكفاءات التي لا تؤهله لمنصب أو ترقية معينة فإنه ينأى بنفسه عنها، كما أن رؤساءه لا يرقونه إليها حتى ولو كان في دينه صلاح، لكن لا يفهم من هذا الذي ذكر سابقاً أن الترقية لا يراعى فيها كلياً مسألة صلاح دين من يرقى فيختار لها الأكفأ ولو كان مشهوراً بفسقه -مثلاً- أو غير ذلك، فهذا غير مراد أيضاً، وإنما يراعى مع الكفاءة العلمية الصلاح الديني.

١- الفروق للقرافي ٣٩/٤ ط: عالم الكتب، القواعد الصغرى للعز بن عبد السلام ١٠٢/١، ط: دار الفكر المعاصر، دمشق، الأولى، ١٤١٦ هـ.

٢- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب: من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها ٦٣/٩.

٣- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة ١٤٥٧/٢.

٣- ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"^(١). كل ما سبق ذكره يؤكد أن الترقية لوظيفة أعلى هي من قبيل الأمانات والمسؤوليات التي إن تم أخذها أو إعطاؤها لمن هم ليسوا بأهل لها، فإن ذلك يؤدي إلى استشراف الفساد في المجتمع بأسره حسب خطورة المنصب.

المطلب الثاني

الضمانات النظامية للموظف

إن تأمين الموظف وحمايته بعدد من الضمانات المختلفة، له أثره الكبير في حمايته من الفساد، إذ كل ما كان الموظف آمناً على نفسه وعلى من يعول، كلما كان ذلك مؤثراً في نزاهته، وإن من أهم ما يساعد على حصول النزاهة الوظيفية من ضمانات ما يلي:

١- حصول الموظف أو العامل على معاشه- بما يساوي أجره أثناء عمله- كالمعاش حين تقاعده لبلوغه السن القانوني، أو إصابته بعجز سابق على هذا السن أقعده عن العمل.

٢- تأمين الموظف وأسرته طبيياً، ويكون هذا التأمين لائقاً ومجاناً بحيث لا يقع الموظف تحت تأثير العوز بسبب المرض، فيلجأ لطرق غير مشروعة لسد حاجته في هذا الشأن.

٣- مكافأة نهاية الخدمة وهذه تعمل على سد حاجة الموظف أو العامل في وقت هو أحوج فيه للمال من غيره، إذ إن كثيراً ممن يعملون بالوظيفة العامة تكون جل

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: رفع الأمانة ٨/١٠٤.

شواغلهم في كيفية تغطية مصروفاتهم وأولادهم في سن يصير العمل الخاص بالنسبة له مرهقاً، كما أن زيادة أعبائه الأسرية تكون قد تضاعفت في هذا السن، مما يزعج الكثير من العاملين حين بلوغه هذه السن، ويتساءل كيف يدبر أمر أبنائه وأسرته؟ فإذا ما تم تأمين العامل بمكافأة مالية مناسبة في نهاية مدة خدمته، كلما قويت دواعي النزاهة في نفسه.

وفقه الشريعة الإسلامية وأصولها يدعم ذلك كله ويزكيه، والدولة ممثلة في ولي الأمر بمقتضى الرعاية العامة معنية برعاية الموظف من هذه النواحي المذكورة وغيرها حتى يشعر الموظف بالرعاية والاهتمام به وبمن يعول، ويكون ما تلتزم به الدولة لموظفيها من ضمانات وظيفية، إنما تعمل به على احتواء وحماية العاملين فيها من الوقوع في الفساد.

ويلاحظ أن هذه الأشياء المذكورة صارت عرفاً تعاملت به الدول مع موظفيها، لكن مما ينبغي الإشارة إليه أن تكون هذه الضمانات على المستوى اللائق بالموظفين حتى تؤتي أكلها وثمرتها، فإذا ما بات العامل أو الموظف آمناً في سربه معافى في بدنه عنده قوت يومه فقد حاز من متطلبات النزاهة ودواعيها القدر الوافي، فإذا ما تطلعت أو اشترأت نفسه بعد ذلك لفساد من أي نوع، فهذا إنما يدل على خبث طويته وفساد نيته فيستحق حينها ضبط تصرفاته بما يدفع فساده بوسائل مختلفة من العقاب، أو حتى فصله من العمل.

المطلب الثالث

قواعد تعمل على ضبط العمل والنزاهة فيه

هناك قواعد ذات أثر في الوقاية من الفساد؛ لأنها تعمل على ضبط العمل والنزاهة فيه، وهذه القواعد منها ما يسبق العمل الوظيفي، ومنها ما يلحق هذا العمل، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: القواعد التي تسبق التعيين أو التوظيف: وهي قواعد وضوابط اختيار الموظف العام إذ ينبغي أن تكون هذه القواعد واضحة ومعروفة للمتقدمين لشغل الوظيفة، وأن يكون الاختيار مبنياً على الأسس التالية:

١- الكفاءة: وهي تعد من أهم الضوابط المطلوبة لاختيار الموظف أو العامل، إذ إن أصحاب التخصص الواحد أو المؤهل الواحد معيار المفاضلة بينهم هو الكفاءة، وهذا يتم من خلال إجراءات بين المتقدمين لوظيفة معينة تظهر لمن تكون أولوية استحقاق هذا العمل لاجتيازه هذه الاختبارات بكفاءة عن غيره ممن تقدم للعمل بهذه الوظيفة، أما تقديم غير الكفاء ففيه خرق لقواعد وضوابط تحصيل النزاهة المطلوبة، وفتح لباب الفساد، ولقد حذر النبي - صلى الله عليه وسلم - من تقديم غير المستحق، أو من لا تتوافر فيه الكفاءة المنشودة، فقد أخرج البيهقي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم أولى بذلك منه وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه، فقد خان الله، ورسوله، وجميع المسلمين»^(١).

١- أخرجه البيهقي في سننه الكبرى كتاب: آداب القاضي، باب: لا يولي الوالي امرأة، ولا فاسقاً، ولا جاهلاً أمر القضاء ٢٠١/١٠، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، وأخرجه الحاكم عن ابن عباس وصححه بلفظ " من استعمل رجلاً من عصابة و في تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله و خان رسوله و خان المؤمنين"، المستدرک علی الصحیحین، کتاب معرفة الصحابة، كتاب الأحكام ١٠٤/٤، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى، ١٤١١هـ. ورواية البيهقي حسنهما البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة للمتابعات والشواهد ٣٨٩/٥.

٢- الأمانة: وهي تعمل على حصول النزاهة الوظيفية، إذ إن كثيراً من مشكلات الفساد حالياً قد ترجع إلى عدم الأخذ بهذا الضابط، أو عدم الاعتناء به في اختيار الموظف أو العامل، فمثلاً: ما ذكر من مشكلات الرشوة، وتلقي الهدايا، والتزوير، وعدم المحافظة على أدوات العمل وأجهزته، وإفشاء أسرار العمل، والتفريط في أوقات العمل بالتأخر عن الدوام، أو الخروج المبكر بلا إذن وغير ذلك من مشكلات، مرجعها إلى عدم أمانة من يفعل تلك الأعمال، ومهما كانت الرقابة محكمة على هؤلاء فإن أعين الرقباء قد تغفو أحياناً، كما يصعب في أحيانٍ آخر المراقبة الآنية من الرؤساء على هؤلاء؛ لأن فيها تعطيلاً لهم عن عظيم ما كلفوا به من أعمال، وتشتيتاً لأفكارهم، واستنفاذاً لجهودهم في الرقابة على هؤلاء، أما الأمين فلا يحتاج لرقابة رئيس يطالع أفعاله، ويرقب تصرفاته؛ لأنه يحاسب نفسه من أين اكتسب وفيما أنفق؛ لذلك أهتم القرآن الكريم بأمر الأمانة في مجال الأعمال، فجاء قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتُ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾ (القصص: ٢٦)، يحثنا على ضابط الأمانة في اختيار العمال، وقوله سبحانه: ﴿ فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴾ (يوسف: ٥٤)، يفيد مدى أهمية اختيار الأمين للتعين، وأنه من الضوابط الرئيسة في اختيار من يولى الوظيفة العامة.

٣- القوة: وهي تتنوع إلى أنواع منها:

أ- القوة البدنية: وهي تعني اللياقة الجسدية لأداء العمل، ولقد ذكر العلماء مطلبين لها الأول: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والثاني: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض^(١).

ب- القوة العلمية والفكرية والذهنية: وهي كما ذكر العلماء في كل ولاية

١- الأحكام السلطانية للماوردي ١/١٩.

بحسبها؛ فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب، والمخادعة فيها، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي وطعن وضرب وركوب، وكر، وفر، ونحو ذلك، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام^(١).

وكلا النوعين السابقين جاءت الإشارة إليهما في قول الله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧)، فكان الاختيار والتفضيل لكلا الأمرين معاً.

٤- مناسبة الاختيار: أمر هام جداً في التوظيف، وأعني بها المناسبة بين العمل المناسب والعامل المناسب، إذ إن عدم تمكين ذوي المؤهلات والتخصصات في فنونهم التي يمهرون فيها، وتثبيتهم أو توظيفهم في أعمال لا يتقنونها يهدر كثيراً من الطاقات، ويضيع العديد من الانجازات والنجاحات في قطاع الأعمال، فمن مجاله الطب لابد وأن يوظف في مكان يمارس فيه مهنة الطب، ومن مجاله الهندسة لا بد من ممارسة عمله كمهندس، ومن مجاله الفيزياء أو الكيمياء فتفتح أمامه المختبرات، ومن مجاله الشريعة يراعى تخصصه ويستفاد من إمكاناته فيه، وهكذا في كل تخصص وكل وظيفة يرشح لها صاحب التخصص، ولا أدل على أهمية مراعاة مناسبة الاختيار للتعين بالوظائف من حديث النبي - صل الله عليه وسلم- الذي أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"^(٢).

١- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية ١/١٣، ط: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الأولى، ١٤١٨هـ.

٢- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: رفع الأمانة ٨/١٠٤.

ثانياً: القواعد اللاحقة على التعيين أو التوظيف:

١- القدوة: أمر القدوة عظيم الأثر بالغ الأهمية؛ لذلك حث الإسلام على الاقتداء والتأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١)؛ وذلك ليرقى بالمسلمين لمستوى في القدوة لا يبارى ولا ينازع إذ إن الاقتداء برسول الله ﷺ هو أعلى مراتب الاقتداء، كما أنه اقتداء شامل لكل ما جاء عنه.

والقدوة هنا تعني: أن يجد الموظف من سلوكيات زملائه في العمل أو رؤسائه ما يجعله يقتدي بهم في حسن أخلاقهم ونزاهة ذممهم، ففي ذلك عظيم الأثر في الوقاية من الفساد.

٢- العدالة والمساواة: مراعاة قواعد العدل والمساواة بين الموظفين، يجعل مستوى الرضا في العمل كبيراً جداً، والالتزام المؤسسي بين الموظفين عالياً، على خلاف ما لو كان هناك تمييز بين العمال لسبب من الأسباب التي لا أساس لها وظيفياً، أو كان هناك جور أو ظلم واقع على البعض، فإن ذلك قد يدفع هؤلاء إلى بعض صور الفساد، أو يكون من السهل استدراجهم إليه، لاهتزاز ثقتهم فيمن حولهم ممن يعملون معهم.

٣- القيادة: إذ إن القائد الناجح له أثر كبير في مقاومة الفساد ودحضه واستئصال جذوره بالرقابة على الأعمال، وتقديم المثل في النزاهة وحسن الخلق، وأن يفي بما يعد ويقول ما يفعل، مع مراعاة من يعمل تحت يده في كل شيء، فلا يكلفهم ما لا يطيقون من الأعمال، مع المطالبة والمحافظة على حقوقهم، وأن يكون قريباً منهم ويعرف عنهم، إذ في ذلك الأثر الكبير في نفوس عماله وموظفيه.

المبحث الثالث

ضمانات حصول النزاهة الوظيفية

تمهيد:

لحصول النزاهة الوظيفية ضمانات ينبغي توافرها في العمل الوظيفي لمقاومة الفساد والسير في طريق الإصلاح، وفقهاء الإسلام أعملوا هذه الضمانات وأرشدوا إليها في كتاباتهم؛ لذلك سأقوم ببحث موضوعات الرقابة على أعمال الموظفين، وإنزال العقوبة بالمخالفين، ثم بيان أثر التزام النزاهة في حماية المجتمعات من الفساد وذلك فيما يلي:

المطلب الأول

في الرقابة المؤسسية على أعمال الموظف

إن من أهم الخطوات المطلوبة لحصول النزاهة الوظيفية أن تكون هناك رقابة دائمة على أعمال الموظفين؛ لأن كثيراً من أمور الفساد يكون سببها ضعف الرقابة على الموظفين أو انعدامها؛ لذا كان أمر الرقابة على الأعمال ومتابعتها ممن كلفوا بها هاماً جداً في الإسلام، وهو لا يعني التشكيك في أمانة من يقوم بهذه الأعمال، وإنما هي المتابعة والحرص والنظر في الأمور خاصة فيما يتعلق بأمر العامة من الناس؛ لأن الناس ما فطروا على طبع واحد أو فهم واحد، فحتى تتدارك الأخطاء وتعالج سواء كان وقوعها عن عمد أم عن عدم فهم أو خطأ والرقابة في الشريعة الإسلامية لها مراحل ثلاث هي:

١- **الرقابة الذاتية:** وهي في أعلى الهرم؛ لمكانتها وأثرها البالغ الأهمية في حياة الناس، إذ إن سائر أنواع الرقابة الأخرى مهما عظمت لن تتمكن من منع الأخطاء والجرائم بصورة تصل إلى الكمال مثل هذه الصورة من الرقابة؛ لأن أعين الرقباء قد تغفو أحياناً، بغض النظر عن أن تطال المخالفين في كل وقت وحين؛ لذلك جعل الإسلام هذه الرقابة حاکمة على كثير من التصرفات في العبادات والمعاملات،

فالله سبحانه: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (غافر: ١٩)، فحين يستحضر العامل المسلم قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ يَتَوَلَّاتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩)، فيجدها كافية في مراقبته لنفسه في عمله دون حاجة إلى من يتابعه أو يجعله يهتم على هذا العمل.

٢- الرقابة الإدارية: وهي ذات أهمية كبيرة في ردع المفسدين والوصول بالعمل الوظيفي إلى أبواب النزاهة والشفافية، ويمكن التأصيل لهذا النوع من الرقابة بما يلي:

١- من السنة النبوية: بقوله -صلى الله عليه وسلم: « كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته... الخ الحديث»^(١)، وبما جاء عنه ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ يَزَعُ بِالسُّلْطَانِ مَا لَا يَزَعُ بِالْقُرْآنِ»^(٢).

فهذه الأحاديث وأمثالها تجعل العهدة والمسؤولية في الرعاية والإصلاح على كل من ولي أمراً من أمور المسلمين، وهذا لن يكون إلا من خلال المتابعة والنظر والرقابة على الأعمال، يقول الماوردي: «العلة المانعة من الظلم لا تخلو من أحد أربعة أشياء: إما عقل زاجر، أو دين حاجر، أو سلطان رادع، أو عجز صاد، فإذا تأملت ما لم تجد خامساً يقترب بها ورهبة السلطان أبلغها؛ لأن العقل والدين ربما كانا مضعوفين، أو بدواعي الهوى مغلوبين، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً وأقوى ردعاً»^(٣).

١- أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب: النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها ٣١/٧، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل ٣/١٤٥٩.

٢- أخرجه المتقي الهندي موقوفاً على عمر بن الخطاب في كنز العمال ٥/٧٥١ برقم: ١٤٢٨٤، ط: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ، ونقله عنه السيوطي في الدر المنثور ٥/٣٢٩، ط: دار الفكر بيروت، وذكره ابن شبة في تاريخ المدينة ٣/٩٨٨ عن عثمان موقوفاً أيضاً.

٣- أدب الدنيا والدين للماوردي ١/١٣٤ دار مكتبة الحياة ١٩٨٦م.

٢- أيضاً يمكن التأصيل لهذا النوع من الرقابة بما جاء من أقوال فقهاء الإسلام: من ذلك ما جاء من نصح أبي يوسف لولاة الأمر بقوله: ”وأنا أرى أن تبعث قوماً من أهل الصلاح والعفاف ممن يوثق بدينه وأمانته، يسألون عن سيرة العمال وما عملوا به في البلاد، وكيف جبوا الخراج على ما أمروا به وعلى ما وظف على أهل الخراج واستقر؛ فإذا ثبت ذلك عندك وصح، أخذوا بما استفضلوا من ذلك أشد الأخذ، حتى يؤديه بعد العقوبة الموجعة والنكال، حتى لا يتعدوا ما أمروا به، وما عهد إليهم فيه؛ فإن كل ما عمل به والي الخراج من الظلم والعسف؛ فإنما يحمل على أنه قد أمر به، وقد أمر بغيره، وإن أحلت بواحد منهم العقوبة الموجعة انتهى غيره واتقى وخاف، وإن لم يفعل هذا بهم تعدوا على أهل الخراج واجترأوا على ظلمهم وتعسفهم وأخذهم بما لا يجب عليهم“^(١).

وجاء عنه أيضاً: أن رياح بن عبيدة قال: كنت مع عمر بن عبد العزيز؛ فقلت له: إن لي بالعراق ضيعة وولدا فأذن لي يا أمير المؤمنين أتعادهم قال: ليس على ولدك بأس ولا على ضيعتك ضيعة؛ فلم أزل به حتى أذن لي؛ فلما كان يوم ودعته قلت: يا أمير المؤمنين حاجتك أوصني بها. قال: حاجتي أن تسأل عن أهل العراق وكيف سيرة الولاة فيهم ورضاهم عنهم؟ فلما قدمت العراق سألت الرعية عنهم فأخبرت بكل خير عنهم؛ فلما قدمت عليه سلمت عليه وأخبرته بحسن سيرتهم في العراق وثناء الناس عليهم؛ فقال ”الحمد لله على ذلك لو أخبرتني عنهم بغير هذا عزلتهم ولم أستعن بهم بعدها أبدا“^(٢).

أيضاً مما جاء عند الفقهاء عن أهمية هذه الرقابة، ما ذكره الماوردي من متابعة الإمام لعماله وأنه يجب عليه ”أن لا تنطوي عنه أخبارهم ولا تخفى عليه آثارهم وهم رعاة دولته وحماة رعيته“^(٣).

١- الخراج: لأبي يوسف ١/١٢٤، ط: المكتبة الأزهرية للتراث.

٢- الخراج: لأبي يوسف ١/١٢٤، ط: المكتبة الأزهرية للتراث.

٣- تسهيل النظر للماوردي ١/١٧٥، ط: دار النهضة العربية - بيروت.

٣- يمكن التأصيل لهذا النوع من الرقابة الإدارية أيضاً بنظام الحسبة في الشريعة الإسلامية، فالحسبة رقابة تقوم بها الدولة على جميع الأعمال لتحقيق صالح المجتمع الإسلامي، وقد جعل الإسلام الحسبة فرض كفاية على العامة؛ إذ يجب على الجميع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، لكنها فرض عين على أناس بحكم مناصبهم، لقوله- صلى الله عليه وسلم: (من رأى منك منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(١).

٣- الرقابة العامة والتي تتمثل في ضمير الأمة:

انفرد التشريع الإسلامي بهذا النوع من الرقابة؛ لدحض الفساد، والحفاظ على نزاهة الوظائف العامة من جميع أفراد المجتمع المسلم، وليس فقط من قبل ولاة الأمر والحكام، حيث جعل الإسلام هذه الرقابة سبيلاً للإصلاح الدائم في المجتمعات، وسبباً لخيرية الدولة المسلمة، وسبباً في بقاء قوتها وعزها.

والأصل في هذا النوع من الرقابة: التكريم العام لهذه الأمة الوارد في قول الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، جاء عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، يقول: على هذا الشرط أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر وتؤمنوا بالله^(٢)، وأيضاً يؤصل لهذه الرقابة بما أخرجه مسلم في صحيحه عن تميم الداري أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: "الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم"^(٣).

١- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب النهي عن المنكر من الإيمان ١/٦٩.

٢- الدر المنثور ٢/٢٩٤. جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٧/١٠٢.

٣- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان أن الدين النصيحة ١/٧٤، وأخرجه البخاري معلقاً في كتاب:

الإيمان، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الدين النصيحة: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" ١/٢١.

ومن الحالات التي تم فيها العزل بناء على رقابة المحكومين: ما جاء أن الخليفة عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- عزل عمار بن ياسر عن الكوفة^(١).

المطلب الثاني

الجزاءات والعقوبات التي تترتب على حصول المخالفات

إن الحاجة إلى إنزال العقوبة بالمخالفين المفسدين إجراء لازم؛ ليعتبر من لا يعرف إلا العقوبة والجزاء رادعاً وحاكماً لتصرفاته المخالفة لقانون عمله وما تعهد به من التزامات حيال وظيفته، فإن آخر الدواء الكي كما يقولون، وتتمثل الجزاءات في الشريعة الإسلامية على المخالفات الإدارية في الآتي:

أ- الجزاء الأخروي: وهذا الجزاء انفرد به التشريع الإلهي، وهو جزاء عام جاء ذكره في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو جزاء بالغ الأثر، عظيم النفع في ردع من تراوده نفسه المخالفة، وتأصيل هذا الجزاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية، فمن القرآن قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران: ٣٠)، وقال سبحانه: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبْعَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ (١٣) ﴿أَقْرَأَ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء: ١٣-١٤)، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينًا﴾ (المدثر: ٢٨)، ومن السنة النبوية: ما جاء عن أبي برزة الأسلمي، قال: قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم: ”لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه“^(٢) وقال صلى الله عليه وسلم: ”ما من عبد يسترعيه الله رعية،

١- تاريخ الرسل والملوك للطبري ١٦٣/٤.

٢- أخرجه الترمذي في سننه، باب في القيامة ٦١٢/٤، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة^(١).

ب- عقوبة إدارية: وتتمثل في الجزاء التأديبي بالفصل من العمل، إذ نصح الفقهاء بعزل الموظف أو العامل المفسد وتجنب الاستعانة به في أي أمر من أمور الدولة، ومن ذلك ما ذكره أبو يوسف بقوله: «وإذا صح عندك من العامل والوالي تعد بظلم وعسف وخيانة لك في رعيته واحتاج شيء من الفيء أو خبث طعمته أو سوء سيرته فحرام عليك استعماله والاستعانة به، وأن تقلده شيئاً من أمور رعيته أو تشركه في شيء من أمرك»^(٢) وجاء عن الفقهاء أيضاً: "وعلى القاضي: إذا أقر بالجور أو ثبت عليه ذلك بالبينة العقوبة الموجعة ويعزل"^(٣)، وذكر السرخسي العزل كعقوبة للقاضي إذا صار مأموراً بالقضاء فامتنع عن الحكم فإنه يأثم ويخرج ويعزل^(٤)، وجاء عند ابن قدامة أنه إن تغيرت حال القاضي بفسق، أو اختل فيه بعض شروطه فإنه يعزل بذلك، ويتعين على الإمام عزله وجهاً واحداً^(٥) وما ذكره الفقهاء من عقوبة العزل لفساد في القاضي فإنه يقاس عليه كل من تولى وظيفة عامة لإخلاله بالثقة والأمانة الموكلة إليه.

ولما لهذا الأمر من أهمية بالغة عند العلماء فإن بعضهم قد فسر "إمطة الأذى" الواردة في الحديث^(٦) بأنها إزالة كل ما يؤذي الناس فيها؛ كالشوك والحجر والنجاسة، ويندرج فيه عزل الولاة الظلمة، ومن يتولون الوظائف الدينية وغيرها بالرشوة^(٧).

١- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار ١/١٢٥.

٢- الخراج ١/١٢٤.

٣- مواهب الجليل للحطاب ٦/١٣٦.

٤- المبسوط للسرخسي ١٦/١٨٢.

٥- المغني لابن قدامة ١١/٤٨٠.

٦- أخرج مسلم في صحيحه كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان ١/٦٣ من حديث أبي هريرة "الإيمان بضع وسبعون باباً أداها إمطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول لا إله إلا الله"

٧- شرح سنن أبي داود للعيني ٥/١٨٣، ط: مكتبة الرشد، الرياض الأولى، ١٤٢٠ هـ، المنهل العذب للسبكي ٧/١٨٨، ط: الاستقامة، القاهرة، مصر، الأولى، ١٣٥١ هـ.

ويلاحظ: أن العزل ليس دائماً عقوبة للموظف المعزول، بل قد يكون العزل لمصلحة الموظف حرصاً عليه من الوقوع في الفتنة أو الفساد، ومن ذلك ما جاء من عزل الخليفة عمر لخالد بن الوليد- رضي الله عنهما- إذ عن ذلك كتب أمير المؤمنين عمر إلى الأمصار: إني لم أعزل خالداً عن سخطه ولا خيانه، ولكن الناس فخموه وفتنوا به، فخفت أن يوكلوا إليه، فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع، وأن لا يكونوا بعرض فتنة^(١).

ج- عقوبة جنائية: تتمثل في المصادرة واسترداد المال والتعزير والتشهير والغرامة

١- المصادرة أو استرداد المال: وتكون في حالين هما:

الأول: ما تم معرفته والوقوف عليه من أموال العمال أنه رشوة أو هدية، وتحققنا من ذلك، فإن الفقهاء اختلفوا في ماذا يصنع بهذا المال؟ فعامتهم قالوا: برد الأموال إلى أربابها إن عرفوا، وإن لم يعرفوا أو عرفوا إلا أن الرد يتعذر لبُعْدِهِمْ فحينئذ توضع في بيت المال، وبعض الفقهاء قالوا: في جميع الأحوال عرفوا أو لم يعرفوا يوضع هذا المال في بيت مال المسلمين ويصرف في مصالحهم^(٢).

الثاني: ما لم يتم معرفته من أموال العمال أنه رشوة أو هدية، فإنه حين عزل الموظف أو العامل أو حين تركه لعمله، فإنه يؤخذ منه شطر ماله، إن كانت هناك زيادة حصلت له في هذا المال عن يوم توليته الوظيفة، وعجزنا عن تمييز ما زاد بعد الولاية، وذلك على تقدير أن هذا المال المكتسب إنما اكتسبه بجاه عمله^(٣).

استدل الفقهاء على ذلك: بفعل الخليفة عمر- رضي الله عنه- أنه كان إذا ولى

١- الكامل في التاريخ لابن الأثير ٢/ ٣٦٠، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧هـ.

٢- العناية للبابرتي ٧/ ٢٧٢، ٢٧٣، روضة الطالبين للنووي ١١/ ١٤٣، كشف القناع للبهوتي ٦/ ٣١٧، المغني لابن قدامة ١١/ ٤٣٧.

٣- مواهب الجليل للحطاب ٦/ ١٢٠، المختصر الفقهي لابن عرفه ٩/ ١٢٦.

أحدًا أحصى ماله؛ لينظر ما يزيد فيأخذه منه، وكذلك شاطر العمال لما لم يستطع تمييز الزائد، وشاطر أبا هريرة وأبا موسى الأشعري، ولما احتضر معاوية- رضي الله عنه- أمر أن يدخل شطر ماله في بيت المال استئناناً بفعل عمر بعماله^(١). ثم إن قيل: إن الزائد في مال العامل قد يكون مصدره من التجارة أو الزراعة لا من مصادر فيها شبهة بمقتضى وظيفته، فيجاء على ذلك: بأن الخليفة عمر حين فعل ذلك فهو لا يظن بعماله ولا ولاته سوءاً فهم من الصحابة رضوان الله عليهم، لكنه استحسن التشطير لأموال العمال والولاة؛ لأن مصادر الدخل وإن كان من التجارة أو من الزراعة أو غير ذلك فلا بد أن ينميها جاه العمل^(٢)؛ ولذلك لما انتفع عبد الله وعبيد الله بالمال الذي أخذه من الكوفة سلفاً في القصة المشهورة، من جلساء الخليفة عمر من قال له: اجعله قراضاً يا أمير المؤمنين فجعله قراضاً^(٣)

٢- التعزير: وبابه واسع ممن يملكه، إذ ليس فيه شيء مقدر بل هو مفوض إلى رأي الإمام؛ لأن المقصود منه الزجر وأحوال الناس مختلفة فيه^(٤) والتعزير يكون مشروعاً في كل معصية ليس فيها حد^(٥).

ولقد نص الفقهاء على تعزير العامل أو الموظف الخائن لأمانة عمله، ومن ذلك ما جاء عند الحطاب من قوله: ”وعلى القاضي: إذا أقر بالجور أو ثبت عليه ذلك بالبينة العقوبة الموجعة ويعزل ويشهر ويفضح“^(٦).

ومما جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف قوله: ”وإذا صح عندك من العامل

١- الذخيرة للقرافي ١٠/٨٠، المختصر الفقهي لابن عرفة ٩/١٢٦، مواهب الجليل للحطاب ٦/١٢٠. أشار الشوكاني إلى أن عمر شاطر عماله أموالهم نقلاً عن الطحاوي، نيل الأوطار للشوكاني ٥/٣١٨، ط: دار الحديث، مصر، الأولى، ١٤١٣هـ.

٢- الذخيرة للقرافي ١٠/٨٠، ٨١.

٣- أخرجه مالك في الموطأ، كتاب: القراض، باب: ما جاء في القراض ٤/٩٩٣.

٤- البحر الرائق ٥/٤٤

٥- الطرق الحكمية لابن القيم ١/٩٣، ط: مكتبة دار البيان.

٦- مواهب الجليل للحطاب ٦/١٣٦.

والوالي تعد بظلم وعسف وخيانة لك في رعيته، فحرام عليك استعماله والاستعانة به، وأن تقلده شيئاً من أمور رعيته أو تشركه في شيء من أمره؛ بل عاقبه على ذلك عقوبة تردع غيره من أن يتعرض لمثل ما تعرض له“^(١).

ومن ذلك أيضاً ما ذكره ابن القيم بعد أن عدد مجموعة من جرائم وأفعال المفسدين، «ولكن يسوغ كف عدوان هؤلاء بالضرب، والنكال، والسجن الطويل، والعقوبة بأخذ المال»^(٢)، وفي فقه الحنفية ”شاهد الزور يعزر إجماعاً“^(٣).

٣- التشهير: وهو من باب التعزير، ومعناه: أن يبعث القاضي من أراد التشهير به إلى أهله أو سوقه أجمع ما يكونون ليحذروه ويحذروا الناس منه^(٤) ومما جاء من تعزير العامل المفسد بالتشهير عند الفقهاء قولهم: بتعزير القاضي إذا أقر بالجور، أو ثبت عليه ذلك بالبينة، العقوبة الموجعة، بأن يشهر ويفضح^(٥). وذكر الإمام أبو حنيفة أن تعزير شاهد الزور تشهيره^(٦)، فالتشهير يكون عقوبة ناجعة في كثير من الأحيان في ردع من تسول له نفسه الفساد من العمال أو الموظفين حتى يحذر الناس منه ويفتضح أمره ويعرف فساده، ويعتبر بحاله، لذلك قال العلماء ”التشهير إزالة للفساد“^(٧).

٤- الغرامة المالية: وهي من باب التعزير، لكن العلماء اختلفوا في حكم التعزير

بالمال.

أ- ذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم

١- الخراج لأبي يوسف ١/١٢٤.

٢- إعلام الموقعين ٢/٤٧.

٣- الفتاوى الهندية ٣/٥٣٣، مجمع الأنهر ٢/٢٢١.

٤- الاختيار لتعليل المختار ٢/١٤٥.

٥- مواهب الجليل للحطاب ٦/١٣٦.

٦- الفتاوى الهندية ٣/٥٣٣، مجمع الأنهر ٢/٢٢١.

٧- درر الحكام شرح مجلة الأحكام علي حيدر ٤/٥٨، ط: دار الجيل الأولى، ١٤١١.

جواز العقوبة بالمال.^(١) استدلوا جمهور الفقهاء على مذهبهم بما يلي:

- ١- بأن أصل المال على الحرمة، إذ لا يجوز لأحد من المسلمين أخذ مال أحد بغير سبب شرعي^(٢)، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾ (البقرة: ١٨٨).
- ٢- عن فاطمة بنت قيس، أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «ليس في المال حق سوى الزكاة»^(٣)، والحديث ظاهر في عدم جواز أخذ شيء من المال إلا بحق الشرع.

ب- ذهب ابن تيمية والشافعي في القديم إلى القول بجواز العقوبات المالية^(٤)، واستدلوا على ذلك بما يلي:

- ١- حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «في كل سائمة إبل في كل أربعين بنت لبون، من أعطها مؤتجراً فله أجرها ومن منعها فإنها آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا، لا يحل لآل محمد منها شيء»^(٥).
- ٢- عدد من الوقائع التي تم التعزير فيها بالمال والتي منها ما يلي:^(٦)
 - أمره - صلى الله عليه وسلم - بكسر دنان الخمر وشق ظروفها، وأمره لعبد الله بن عمر بأن يحرق الثوبين المعصفرين، وأمره يوم خيبر بكسر القدور التي طبخ فيها لحم الحمر الإنسانية، ثم استأذنوه في غسلها، فأذن لهم، فدل على جواز الأمرين؛ لأن العقوبة لم تكن واجبة بالكسر، وهدمه مسجد الضرار، وتحريق

١- البحر الرائق لابن نجيم ٤/٤٤، حاشية ابن عابدين ٤/٦١، حاشية الدسوقي ٤/٣٥٥، المجموع شرح المهذب للنووي ٥/٣٣٢، الشرح الكبير لابن قدامة على متن المقنع ٥/١٤٦، ط: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

٢- رد المحتار لابن عابدين ٤/٦١.

٣- أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب: الزكاة، باب: ما أدى زكاته ليس بكنز ١/٥٧٠، قال عنه الألباني: ضعيف، السلسلة الضعيفة، ط: دار المعارف الرياض، المملكة العربية السعودية، الأولى ١٢١٢هـ.

٤- الطرق الحكيمة لابن القيم ١/٢٢٤، النجم الوهاج في شرح المنهاج ٩/٢٤٠، ط: دار المنهاج جده الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الزكاة، باب: في زكاة السائمة ٢/١٢، وحسنه الألباني في الإرواء ٣/٢٦٤.

٦- عدد هذه الوقائع شيخ لابن القيم في كتابه الطرق الحكيمة ١/٢٢٥.

متاع الغال.

وأجاب جمهور الفقهاء على حديث بهز بقولهم: أن ذلك كان في ابتداء الإسلام حيث كانت العقوبات بالمال ثم نسخ.^(١)، وذكر الفقهاء الإجماع على ذلك النسخ^(٢) الراجح: وقوع التعزير بالمال كالتعزير البدني، وكما أن للمال حرمة فللبدن حرمة، لكن هانت في كليهما ولم تحترم بسبب ما وقع من جرائم تستوجب العقوبة في البدن أو في المال.

المطلب الثالث

أثر التزام النزاهة في حماية المجتمعات من الفساد

إن التزام النزاهة من الموظفين في الوظيفة العامة له أثره الكبير على الحياة الوظيفية وعلى حياة الناس، ومن أهم آثاره ما يلي:

- ١- أمن الناس على مصالحهم واطمئنانهم على قضاء حوائجهم دون صعوبة تذكر.
- ٢- نشر الخير في ربوع الأمة فتعم الاستفادة الجميع.
- ٣- الثقة في التعامل مع الموظفين والجهاز الإداري في الدولة، مما يترتب عليه حل كثير من المشكلات القائمة في هذه الأجهزة.
- ٤- التقدم الإداري وتحقيق النجاحات الكبيرة في هذا المجال وعلى جميع الأصعدة
- ٥- توفير كثير من الأموال الطائلة التي تضيع على الأمة المسلمة بسبب أعمال الفساد، وما يتم في الحجرات المظلمة، وبسبب خراب ذمم وضماير البعض.

١- البناية للعيني ٣/٢٩١، البيان والتحصيل لابن رشد ٩/٣٢٠، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الثانية، ١٤٠٨هـ، الحاوي للماوردي ٣/١٣٤، ط: دار الكتب العلمية، المغني لابن قدامة ٢/٤٣٤.
٢- البيان والتحصيل لابن رشد ٩/٣٢٠، الحاوي للماوردي ٣/١٣٤، المغني لابن قدامة ٢/٤٣٤.

٦- توفير كثير من الجهد المبذول في أعمال متابعة الموظفين، وهي وإن كانت مطلوبة للعمل الوظيفي إلا أنها مطلوبة بقدر، وإلا فإن كثرتها تشغل عن الأعمال الأصلية للمكلفين بها؛ ولتبذل هذه الجهود في أعمال أكثر أهمية ودافعية للتقدم وتحقيق الإنجازات للجهاز الإداري.

٧- صلاح أحوال المجتمعات المسلمة بصلاح الجهاز الإداري للأمة.

هذه الآثار -السابق ذكرها- للنزاهة الوظيفية ظهرت ثمارها الكاملة والتامة في عصر خير القرون، ثم في الذين يلونهم، ثم في الذين يلونهم، ثم شابت الأمة ما يعكر صفوها في أمر هذه النزاهة المنشودة، لذا كان المطلوب العمل على إرجاعها بتكاتف الجهود وعلى جميع الأصعدة حتى نقرب من رقي أصحاب هذه القرون في التعاملات وأمانتهم في أداء الأعمال ورقابتهم لله وحده، فيحرس الذئب الشاة، ويتعجب الراعي من سؤاله الخيانة فيجيب: فأين الله؟



الخاتمة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: نتائج البحث:

١- العمل الوظيفي العام في الإسلام يقوم على أساس قوي متين من النزاهة والشفافية.

٢- العمل العام في الإسلام مهمة تكليفية لا عمل تشريفي لمن يقوم به.

٣- إن الفقه الإسلامي به عمل كبير ضخم فيما يخص أحكام الوظيفة العامة.

٤- شمولية أحكام الفقه الإسلامي لمعايير حصول النزاهة الوظيفية، وضمانات ذلك.

٥- تعدد الأساليب الفقهية في معالجة قضايا الفساد والوصول للنزاهة المنشودة.

٦- تحقق النزاهة الوظيفية في العمل بالنظام الإسلامي في الوظيفة العامة.

٧- مقاومة الفساد واجب الجميع حكماً ومحكومين وإن اختلفت المسؤوليات والإمكانات.

ثانياً: التوصيات:

١- تفعيل وتشجيع الواجب الشعبي في مقاومة الفساد، ونشر الوعي المجتمعي بأهمية ذلك.

٢- ربط العمل الوظيفي بالمسؤولية الشرعية الواقعة على الموظف في أدائه لعمله.

٣- نظر القائمين على أمر الموظفين بتحقيق كفاياتهم لحياة كريمة ملائمة.

٤- العمل على المعايير التي تساعد على حصول النزاهة الوظيفية المنشودة.

٥- النظر باهتمام لكل ما يتعلق بحقوق الموظفين، وتحقيق العدالة والمساواة فيما بينهم.

٦- نشر الوعي الديني والأخلاقي بين الموظفين، وإظهار ثمار حصول النزاهة الوظيفية.

٧- تفعيل كل ما يتعلق بضمانات نزاهة الوظيفة العامة.

٨- الوصول بالموظف لقناعة بواجبه الوظيفي، وأن ما يقوم به تكليف لا تشريف، وأن يعي أن المصلحة المرجوة منه، إما أن تكون من حقوق المواطن أو ليست من حقوقه، فإن كانت من حقوق المواطن، كان الواجب عليه إتمامها، وإن كانت المصلحة ليست من حق طالبها، وإنما هي من حقوق آخرين وقد سألها طمعاً في تقدمه على غيره من أصحاب الحقوق فيها، فإنه يكون سأل ما ليس له فيه حق، فلا يجيبه إلى مطلبه.



مراجع ومصادر البحث

أولاً: القرآن الكريم:

ثانياً: الحديث وعلومه:

- ١- إتحاف الخيرة المهرة لأبي العباس البوصيري، ط: دار الوطن للنشر، الرياض، الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢- الأدب المفرد للبخاري، دار البشائر الإسلامية، بيروت الثالثة، ١٤٠٩.
- ٣- إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني، ط: المطبعة الأميرية، مصر، السابعة، ١٣٢٣.
- ٤- إرواء الغليل لمحمد ناصر الدين الألباني، ط: المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ.
- ٥- تاريخ المدينة ابن شبة، ط: جده ١٣٩٩هـ.
- ٦- التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، ط: الأولى ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية.
- ٧- السلسلة الضعيفة للألباني، ط: دار المعارف الرياض، الأولى ١٤١٢هـ.
- ٨- سنن ابن ماجه، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى الحلبي.
- ٩- سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١٠- سنن الترمذي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
- ١١- السنن الصغير للبيهقي، ط: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، الأولى، ١٤١٠هـ.
- ١٢- السنن الكبرى للبيهقي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٢٤هـ.
- ١٣- سنن سعيد بن منصور، ط: الدار السلفية - الهند، الأولى، ١٤٠٣هـ.
- ١٤- شرح النووي على مسلم، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢.
- ١٥- شرح سنن أبي داود للعيني، ط: مكتبة الرشد، الرياض الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٦- شرح صحيح البخارى لابن بطلال، ط: مكتبة الرشد، الرياض، الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٧- شرح معاني الآثار للطحاوي، ط: عالم الكتب، الطبعة: الأولى- ١٤١٤هـ.

١٨- صحيح ابن خزيمة، ط: المكتب الإسلامي - بيروت.

١٩- صحيح البخاري، ط: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٠- صحيح مسلم، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢١- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن حجر، ط: دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩.

٢٣- فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي، المكتبة التجارية، مصر، ط: الأولى ١٣٥٦هـ.

٢٤- كنز العمال للمتقي الهندي، ط: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ.

٢٥- مرقاة المفاتيح لعلي بن سلطان الهروي، ط: دار الفكر، بيروت - لبنان، الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٦- المستدرك على الصحيحين، ط: دار الكتب العلمية- بيروت الأولى، ١٤١١هـ.

٢٧- المستدرك للحاكم، تحقيق: عبد القادر عطا، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى، ١٤١١.

٢٨- مشكاة المصابيح للتبريزي، تحقيق: الألباني، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الثالثة، ١٩٨٥.

٢٩- الموطأ للإمام مالك، تحقيق: الأعظمي، ط: مؤسسة زايد بن سلطان، ط: الاولى ١٤٢٥هـ.

٣٠- نيل الأوطار للشوكاني، ط: دار الحديث، مصر، الأولى، ١٤١٣هـ.

ثالثاً: التفسير وعلوم القرآن:

٣١- «جامع البيان في تأويل آي القرآن» للطبري، تحقيق: أحمد شاكر، ط: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

- ٣٢- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، ط: دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس- ١٩٩٧ م
- ٣٣- تفسير السعدي «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، ط: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ.
- ٣٤- تفسير المراغي، ط: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الأولى، ١٣٦٥ هـ.
- ٣٥- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ط: دار عالم الكتب، الرياض، السعودية.
- ٣٦- اللباب في علوم الكتاب لابن عادل، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٩ هـ.
- ٣٧- الدر المنثور للسيوطي، ط: دار الفكر بيروت.
- رابعاً: أصول الفقه:**
- ٣٧- البرهان في أصول الفقه للجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط: دار الأنصار القاهرة.
- ٣٨- التقرير والتحبير لابن أمير حاج، ط: دار الكتب العلمية، الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ٣٩- الموافقات للشاطبي، ط: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م.
- خامساً: الفقه الإسلامي:**
- أ- الفقه الحنفي:**
- ٤٠- الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود، ط: مطبعة الحلبي- القاهرة
- ٤١- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي، ط: دار المعرفة بيروت.
- ٤٢- بدائع الصنائع للكاساني، ط: دار الكتب العلمية، الثانية ١٩٨٦ م.
- ٤٣- البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ٤٤- حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، دار الفكر- بيروت، ط: الثانية، ١٩٩٢ م.
- ٤٥- الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٢٣ هـ.

- ٤٦- العناية على الهداية للبابرتي، ط: دار الفكر.
- ٤٧- الفتاوى الهندية الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ط: دار الفكر، الثانية، ١٣١٠هـ.
- ٤٨- فتح القدير للكمال بن الهمام، ط: دار الفكر.
- ٤٩- المبسوط للسرخسي، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٤هـ.
- ٥٠- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ط: دار إحياء التراث العربي.
- ٥١- المحيط البرهاني لابن مازة، ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٥٢- النهر الفائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥٣- الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ب- الفقه المالكي:**
- ٥٤- الاستذكار لابن عبد البر، ط: الأولى، دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٠م.
- ٥٥- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك للكشناوي، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان، الثانية.
- ٥٦- التاج والإكليل لمختصر خليل، للعبدي، المواق ط: دار الكتب العلمية، الأولى ١٩٩٤م.
- ٥٧- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ط: دار الفكر.
- ٥٨- الذخيرة لأحمد بن إدريس القرافي، ط: دار الغرب، بيروت ١٩٩٤م.
- ٥٩- شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٦٠- الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير، ط: دار الفكر.
- ٦١- شرح مختصر خليل للخرشي، ط: دار الفكر للطباعة، بيروت.
- ٦٢- المختصر الفقهي لابن عرفه، ط: مؤسسة خلف الخبتور للأعمال الخيرية، الأولى، ١٤٣٥هـ.
- ٦٣- المدخل لأبي عبد الله بن محمد العبدي الشهير بابن الحاج ١٩٨/٤، ط:

دار التراث.

٦٤- منح الجليل شرح على مختصر خليل، محمد عيش، ط: دار الفكر بيروت
١٩٨٩م.

٦٥- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب، دار الفكر، ط: الثالثة،
١٤١٢هـ.

ج- الفقه الشافعي:

٦٦- أسنى المطالب في شرح روض الطالب لذكريا الأنصاري، ط: دار الكتاب
الإسلامي.

٦٧- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للبكري شطا، ط: دار الفكر
للطباعة، ١٤١٨هـ.

٦٨- الإقناع للشريبي الخطيب، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، ط: دار
الفكر ١٤١٥ بيروت.

٦٩- تحفة المحتاج في شرح المنهاج لابن حجر الهيتمي، ط: المكتبة التجارية
بمصر ١٣٥٧هـ.

٧٠- التهذيب للحسين بن مسعود بن الفراء البغوي، ط: دار الكتب العلمية الأولى،
١٤١٨هـ.

٧١- حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٧٢- حاشية الرملي لأحمد الرملي الأنصاري، مطبوع مع أسنى المطالب، ط: دار
الكتاب الإسلامي.

٧٣- الحاوي للماوردي، ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٩٩٤

٧٤- حواشي الشرواني والعبادي، بحاشية تحفة المحتاج، ط: المكتبة التجارية
بمصر ١٣٥٧هـ.

٧٥- روضة الطالبين للنووي، ط: الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق-
عمان ١٩٩١م.

٧٦- المجموع شرح المهذب للنووي مع تكملة السبكي والمطيعي، ط: دار الفكر.

٧٧- مغني المحتاج للخطيب الشريبي، ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١٥هـ.

٧٨- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشهاب الدين الرملي، ط: أخيره، دار الفكر،

بيروت ١٤٠٤ هـ.

د - الفقه الحنبلي:

٧٩- إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية- بيروت، ط: الأولى،

١٤١١ هـ.

٨٠- الإقناع لشرف الدين موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي، ط: دار المعرفة

بيروت، لبنان.

٨١- الإنصاف للمرداوي، ط: دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان، الأولى

١٤١٩ هـ.

٨٢- الفروع لابن مفلح، ط: مؤسسة الرسالة، الأولى، ١٤٢٤ هـ.

٨٣- الكافي لابن قدامة، دار الكتب العلمية، ط: الأولى ١٤١٤ هـ.

٨٤- كشف القناع للبهوتي، ط: دار الكتب العلمية.

٨٥- المبدع في شرح المقنع لابن مفلح، ط: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان

١٤١٨ هـ.

٨٦- مطالب أولي النهى لمصطفى السيوطي، ط: المكتب الإسلامي، الثانية،

١٤١٥ هـ.

٨٧- المغني لابن قدامة، ط: دار الفكر، بيروت، الأولى ١٤٠٥.

سادساً: معاجم لغوية وفقهية:

٨٨- تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد بن عبد الرزاق الزبيدي، ط: دار

الهداية.

٨٩- كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، ط: دار ومكتبة الهلال.

٩٠- الكليات لأبي البقاء الكفوي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت.

٩١- لسان العرب لابن منظور، دار صادر- بيروت- ط: الثالثة- ١٤١٤ هـ.

٩٢- المصباح المنير للفيومي، ط: المكتبة العلمية - بيروت.

٩٣- معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد عبد الحميد عمر، ط: عالم الكتب،

الأولى، ١٤٢٩ هـ.

٩٤- المعجم الوسيط، ط: دار الدعوة.

٩٥- معجم لغة الفقهاء، ط: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية،

١٤٠٨هـ.

٩٦- المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ط: مكتبة أسامة بن زيد، حلب، الأولى، ١٩٧٩.

ثامناً: كتب أخرى:

٩٧- الأحكام السلطانية للماوردي، ط: دار الحديث - القاهرة.

٩٨- الأخلاق والسير لابن حزم الأندلسي، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثانية،

١٣٩٩هـ.

٩٩- أدب الدنيا والدين للماوردي، ط: دار مكتبة الحياة ١٩٨٦م.

١٠٠- تسهيل النظر للماوردي، ط: دار النهضة العربية - بيروت.

١٠١- سراج الملوك للطرطوشي، ط: المطبوعات العربية- مصر ١٢٨٩هـ.

١٠٢- السياسة الشرعية لابن تيمية، ط: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف

والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٣- السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف، ط: دار القلم ١٤٠٨هـ.

١٠٤- الطرق الحكمية لابن القيم، ط: مكتبة دار البيان.

١٠٥- فتاوى ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة،

١٤١٦هـ.

١٠٦- الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ط: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٠٧- الكامل في التاريخ لابن الأثير، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧هـ.

١٠٨- مجموع الفتاوى لابن تيمية، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف

الشريف، ١٤١٦هـ.

١٠٩- مراتب الإجماع لابن حزم، ط: دار الكتب العلمية - بيروت.

١١٠- المنهل العذب للسبكي، ط: الاستقامة، القاهرة، مصر، الأولى، ١٣٥١هـ.

١١١- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

١١٢- الوظيفة العامة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة مختار سليمان، دكتوراه

من الجامعة الأردنية.

الأحكام المتعلقة بالزوجين في فقه الطهارة (الجزء الثاني)

د. عزيزة بنت مطلق الشهري

أستاذ الفقه المساعد بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك عبد العزيز

ملخص الجزء الأول من هذا البحث:

تم عرض الفصل الأول كاملاً في العدد السابق، والذي تضمن ثلاثة

مباحث:

المبحث الأول: الأحكام المتعلقة بطهارة الوضوء، وفيه مطلبان: المطلب الأول:

مشروعية الوضوء بعد الجماع للنوم أو معاودة الجماع أو الأكل والشرب. المطلب

الثاني: انتقاض الوضوء بالمباشرة من الزوجين.

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بطهارة الغسل، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب

الأول: اغتسال الزوجين معاً من إناء واحد، واغتسال أحدهما بفضله الآخر. المطلب

الثاني: اغتسال الزوجين من الجماع. المطلب الثالث: جماع الزوجة بعد انقطاع

الحيض وقبل الاغتسال منه.

المبحث الثالث: الأحكام المتعلقة بطهارة التيمم، وفيه مطلبان: المطلب الأول:

جماع الزوجة عند عدم الماء. المطلب الثاني: جماع الزوجة بعد انقطاع الحيض

بطهارة التيمم. **الفصل الثاني:** الأحكام المتعلقة بحيض الزوجة، ويتضمن

تمهيداً، وثلاثة مباحث: في التعريف بالحيض. **المبحث الأول:** الاستمتاع

بالزوجة الحائض ويتضمن خمسة مطالب: المطلب الأول: حكم مخالطة الزوج

للحائض ومجالستها. المطلب الثاني: جماع الزوجة الحائض في الفرج. المطلب

الثالث: الاستمتاع بالزوجة الحائض فيما عدا الفرج. **المطلب الرابع:** استمتاع

الزوجة بزوجها في أثناء الحيض. **المطلب الخامس:** ادعاء الزوجة الحيض.

وفي هذا العدد يكمل الجزء الثاني من هذا البحث من بداية **المبحث الثاني:**

الكفارة بجماع الزوجة في الحيض....

المبحث الثاني: الكفارة بجماع الزوجة في الحيض، وفيه خمسة

مطالب:

المطلب الأول: حكم كفارة الجماع على الزوج.

المطلب الثاني: حكم كفارة الجماع على الزوجة.

المطلب الثالث: الكفارة على الجاهل والناسي والمكره:

المطلب الرابع: حكم الكفارة بالجماع بعد الطهر وقبل الاغتسال.

المطلب الخامس: مقدار الكفارة عند القائلين بوجوبها أو استحبابها.

المبحث الثالث: طلاق الزوجة الحائض وخلعها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: طلاق الحائض.

المطلب الثاني: خلع الحائض.

الفصل الثالث: الأحكام المتعلقة باستحاضة الزوجة، ويتضمن تمهيداً

وثلاثة مباحث:

التمهيد: التعريف بالاستحاضة.

المبحث الأول: ضوابط في التفرقة بين دمي الحيض والاستحاضة.

المبحث الثاني: جماع الزوجة المستحاضة.

المبحث الثالث: الدم الذي تراه الحامل، وأثره في منع المعاشرة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدم المنتظم كعادتها قبل الحمل.

المطلب الثاني: الدم المختلف عن عادتها قبل الحمل.

الفصل الرابع: الأحكام المتعلقة بنفاس الزوجة، ويتضمن تمهيداً،

وأربعة مباحث:

التمهيد: في التعريف بالنفاس.

المبحث الأول: في الأحكام المترتبة على النفاس.

المبحث الثاني: الإجهاض الذي يثبت به حكم النفاس.

المبحث الثالث: حكم الدم الذي تراه الحامل مع مخاض الولادة.

المبحث الرابع: جماع الزوجة إذا طهرت قبل أقصى مدة النفاس.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث.

المبحث الثاني

الكفارة بجماع الزوجة في الحيض، وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول

حكم كفارة الجماع على الزوج

إذا جامع الزوج زوجته في أثناء حيضها أو نفاسها فقد أثم بفعله ذلك^(١)، ولكن ما الذي يجب في ذمته.

القول الأول: تجب عليه التوبة إلى الله والاستغفار، ويسن له أن يتصدق بدينار^(٢) أو نصفه على التخيير بينهما، أو يتصدق بدينار إن كان الجماع في أول الحيض واشتداده، ونصف الدينار إن كان في آخره. وهو مذهب الحنفية^(٣) ومذهب الشافعية^(٤).

القول الثاني: لا يجب عليه إلا التوبة والاستغفار، وهو قول عند الحنفية^(٥) ومذهب المالكية^(٦) ورواية عن الإمام أحمد^(٧) وقول الظاهرية^(٨).

١- ينظر: مجمع الأنهر لشيخه زاده 1/55؛ حاشية ابن عابدين 1/297؛ مواهب الجليل للحطاب 1/373؛ أسهل المدارك للكشناوي 1/148؛ الروضة للنووي 1/136؛ نهاية المحتاج للرملي 1/357؛ المغني لابن قدامة 1/245.

٢- الدينار: لفظة فارسية معربة، أصله دينار، والدينار هو المثلقال. وهو عملة مسبوكة من الذهب. والدينار الإسلامي هو الدينار الذي ضربه عبد الملك بن مروان، ويساوي مثقالا من الذهب الخالص. ويزن أربعة جرامات وخمسة وعشرين من المئة من الجرام من الذهب. ينظر: لسان العرب لابن منظور ٤/٢٩٢ مادة: «ددر»؛ المصباح المنير للفيومي ١/٢٠٠؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٢١/٢٨ وما بعدها.

٣- ينظر: تبين الحقائق للزيلعي ١/٥٧؛ مجمع الأنهر لشيخه زاده ١/٥٣؛ حاشية ابن عابدين ١/٢٩٨. ٤- إلا أن الشافعية لا يقولون بالتخيير بين الدينار ونصفه، لكن إن كان في أول الحيض تصدق بدينار، وإن كان في آخره تصدق بنصف دينار. ينظر: المجموع للنووي ٢/٣٥٩؛ أسنى المطالب لذكرى الأنصاري ١/١٠٠؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٤٠.

٥- ينظر: المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩.

٦- ينظر: الإشراف للقاضي عبد الوهاب ١/١٨٦؛ أسهل المدارك للكشناوي ١/١٤٥.

٧- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٤٣؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٥١.

٨- ينظر: المحلى لابن حزم ١/٤٠٢.

القول الثالث: تجب عليه الكفارة وهو قول الشافعي القديم^(١) ومذهب الحنابلة^(٢).

سبب الخلاف في المسألة:

اختلفهم في حديث الكفارة^(٣) عن ابن عباس عن النبي ﷺ فِي الَّذِي يَأْتِي امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ: «يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ»^(٤). فمن نظر لاختلاف

١- ويجب عليه دينار في أول الحيض ونصف دينار في آخره. ينظر: المهذب ١ / ٧٧؛ فتح العزيز للرافعي ٤٢٢/٢.

٢- ويجب عليه دينار أو نصفه على التخيير. ينظر: الإنصاف للمرداوي ١ / ٣٥١؛ شرح منتهى الإيرادات للبهوتي ١١٣/١.

٣- قال المنذري: في مختصر السنن 1 / 95: «وهذا الحديث قد وقع الاضطراب في إسناده ومتمنه. فروي مرفوعاً وموقوفاً ومرسلاً ومعضلاً. وقال عبد الرحمن بن مهدي: قيل لشعبة: إنك كنت ترفعه؟ قال: إني كنت مجنوناً فصحت. وأما الاضطراب في متنه، فروي «بدينار أو نصف دينار» على الشك، وروي «يتصدق بدينار، فإن لم يجد فبنصف دينار» وروي فيه التفرقة بين أن يصيبها في الدم أو في انقطاع الدم، وروي: «يتصدق بخمسي دينار» وروي «يتصدق بنصف دينار» وروي «إذا كان دمًا أحمر فدينار، وإذا كان دمًا أصفر فنصف دينار» وروي «إن كان الدم عبيطاً فليصدق بدينار، وإن كان صفرة فنصف دينار».

٤- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في إتيان الحائض ١ / ٦٩ رقم ٢٦٤. وقال: «هكذا الرواية الصحيحة قال: دينار أو نصف دينار. وربما لم يرفعه شعبة». والنسائي في كتاب الطهارة، باب ما يجب على من أتى حليلته في حال حيضها ١ / ١٥٣ رقم ٢٨٩. وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب في كفارة من أتى حائضاً ١ / ٤٠٥ رقم ٦٤٠. وهي أكثر الروايات طرقةً واصحها ولكن اختلف المحدثون في وقفها ورفعها إلى النبي ﷺ فصحتها مرفوعة فريق من العلماء منهم: أحمد والحاكم وابن حجر. وضعفها آخرون منهم: الشافعي وابن حزم والبيهقي والنووي، قال النووي في المجموع ٢ / ٣٦٠: «اتفق المحدثون على ضعف حديث ابن عباس هذا واضطرابه، وروي موقوفاً وروى مرسلاً وألواناً كثيرة وقد رواه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم، ولا يجعله ذلك صحيحاً وذكره الحاكم أبو عبد الله في المستدرک على الصحيحين: وقال هو حديث صحيح. وهذا الذي قاله الحاكم خلاف قول أئمة الحديث والحاكم معروف عندهم بالتساهل في التصحيح» قال ابن حجر في التلخيص ١ / ٤٢٩: «وقال الخلال عن أبي داود عن أحمد: ما أحسن حديث عبد الحميد. فقيل له: تذهب إليه. قال: نعم». ثم قال ١ / ٤٣٠: «وقد أمعن ابن القطان القول في تصحيح هذا الحديث، والجواب عن طرق الطعن فيه بما يراجع منه، وأقر ابن دقيق العيد تصحيح ابن القطان، وقواه في الإمام وهو الصواب، فكم من حديث قد احتجوا به فيه من الاختلاف أكثر مما في هذا، كحديث بئر بضاعة، وحديث القلتين ونحوهما، وفي ذلك ما يرد على النووي في دعواه في شرح المهذب والتنقيح والخلاصة أن الأئمة كلهم خالفوا الحاكم في تصحيحه وأن الحق أنه ضعيف» وأفاض أحمد شاكر القول في تتبع رواياته وطرقه في هامش سنن الترمذي ١ / ٢٤٦-٢٥٤ وخلص إلى صحته مرفوعاً بهذا اللفظ ١ / ٢٤٥ والألباني في صحيح أبي داود ٢ / ١٥. وقال الأرنؤوط في هامش سنن أبي داود «صح موقوفاً، وهذا إسناده رجاله ثقات رجال الشيخين، غير مقسم مولى ابن عباس، فمن رجال البخاري إلا أنه روي مرفوعاً وموقوفاً، والموقوف أصح».

رواياته لم يوجب الكفارة ولم يستحبها وحكم باضطراب الرواية فيها، ومن نظر لكثرة طرقه وثبوته عن ابن عباس من قوله رأى الاحتياط في الكفارة فقالوا: بالاستحباب. ومن ثبت عنده صحة بعض طرقه عمل بها فقال بوجوب الكفارة.
الأدلة:

أدلة القول الأول: (استحباب الكفارة وعدم وجوبها):

١- استدلوا للاستحباب بحديث ابن عباس - رضي الله عنه السابق -: «يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ»
وجه الدلالة: هذا الحديث يدل على استحباب الكفارة، وليس وجوبها من عدة أوجه:

الوجه الأول: قال الرافعي^(١): وهذه الرواية مما يستدل بها على أن هذا الأمر للاستحباب؛ لأن التخيير بين القدر المعين وبعضه في الإيجاب لا معنى له « فهذه قرينة تخرج الأمر من حقيقة الوجوب إلى الاستحباب؛ فلا يمكن أن يكون النصف واجباً، والنصف الآخر مستحباً؛ لامتناع استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز معاً.
المناقشة: ونوقش هذا الاستدلال بأن معظم الأصوليين من الشافعية، وأهل الحديث يجيزون الجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد^(٢).

الإجابة عن المناقشة: بأن محققي الشافعية وجميع الحنفية ومعظم أهل اللغة وعامة المتكلمين يمنعون اجتماع مدلول الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد، ومن أجازهم من الشافعية فقد اشترطوا ألا يكون المعنيان متضادين، وأن يكون هناك قرينة تدل على اشتراك المعنيين الحقيقي والمجازي^(٣).

1 - فتح العزيز 2 / 423 وينظر: البناية للعيبي 1/646؛ تعليق أحمد شاعر على هذا في هامش سنن الترمذي 1/253.

٢- ينظر: أصول السرخسي ١/١٧٣؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٤٥؛ جمع الجوامع للمحلي مع حاشية العطار ١/٣٩٠-٣٩٣؛ إرشاد الفحول ١/٧٩-٨٠.

٣- وهذا ما رجحه الشوكاني. إرشاد الفحول ١/٨٠. وينظر المراجع في الهامش السابق.

الوجه الثاني: أن هذا الحديث مضطرب في السند والمتن؛ ولما لم يصح مرفوعاً بوجه تشغل به ذمة المسلم، وتستوجب حقاً في ماله لكنه ثبت من قول ابن عباس فاحتياطاً يتصدق استحباباً، وليس على سبيل الوجوب قال ابن المنذر^(١) «فالكفارة لا يجوز إيجابها إلا أن يوجبها الله عز وجل، أو يثبت عن النبي ﷺ أنه أوجبها، ولا نعم إلى هذا الوقت حجة توجب ذلك».

الوجه الثالث: أن المقصود بلفظ: «يتصدق» في الحديث الاستحباب، فمن أراد تصدق ومن لم يرد لا شيء عليه^(٢).

الوجه الرابع: المقصود بالصدقة هنا القرية وليس الكفارة؛ لأن النمط الشرعي المعروف في الكفارات: أنها تكون من أكثر من نوع، كما في كفارة القتل واليمين، وكفارة الحلق والتقشير للمحرم وجزاء الصيد وغيرها، وليس بين النوع وجنسه. **أدلة القول الثاني: (الواجب: التوبة والاستغفار فقط):**

١- قوله ﷺ «مَنْ أَتَى حَائِضًا، أَوْ امْرَأَةً فِي دُبْرِهَا، أَوْ كَاهِنًا، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنزِلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ»^(٣).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يذكر في الحديث الكفارة، ولو كانت واجبة لبين ذلك.

المناقشة: لا يلزم من عدم ذكرها في هذا الحديث عدم وجوبها بنص آخر.

٢- عن أبي قلابة «أَنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ كَأَنِّي أَبُولُ دَمًا. قَالَ: تَأْتِي امْرَأَتُكَ وَهِيَ حَائِضٌ. قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: اتَّقِ اللَّهَ، وَلَا تَعُدْ»^(٤).

١- الأوسط ٢/٢١٢.

٢- ينظر: عمدة القاري للعيني ٣/٢٦٦.

٣- سبق تخريجه.

٤- سنن الدارمي كتاب الطهارة، باب إذا أتى الرجل امرأته وهي حائض ٧١٨/١ رقم ١١٤٢. منقطع الإسناد حيث إن أبا قتادة لم يدرك أبا بكر رضي الله عنه، ورجاله ثقات. ينظر: اتحاف المهرة لابن حجر ١٩٨/٨.

وجه الدلالة: أن أبا بكر - رضي الله عنه - أرشده إلى التوبة، ولم يلزمه بالكفارة.

المناقشة: وأجيب عنه بأن الأثر منقطع فلا تقوم به حجة.

٣- أن الأصل في مال المسلم أنه باق على ملكه، ولا يخرج عن ملكيته، ولا يغرم منه شيء إلا بحجة ثابتة عن الله تعالى أو رسوله ﷺ، وهذا الحديث مضطرب عن ابن عباس، و « مثله لا تقوم به حجة، وأن الذمة على البراءة، ولا يجب أن يثبت فيها شيء لمسكين ولا غيره، إلا بدليل لا مدفع فيه ولا مطعن عليه، وذلك معدوم في هذه المسألة»^(١) فلا نلزمه

بأكثر مما أوجبه الله عليه من التوبة والاستغفار.

المناقشة: وأجيب عنه بأنه لا شك في أن متن الحديث وسنده وقع فيهما اختلاف كثير، ولكن مجرد الاختلاف لا يقدر في صحة الحديث، فمتى صحت رواية من الروايات قدمت على ما سواها، ورواية الحكم عن عبد الحميد عن مقسم عن ابن عباس - رضي الله عنه: «يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ يَنْصِفُ دِينَارٍ» صحيحة راجحة، صححها أحمد والحاكم وابن القطان وابن دقيق العيد والذهبي وابن حجر، والروايات الأخرى مرجوحة، ولا تُعل الرواية الراجحة بالمرجوحة^(٢).

٤- أن تحريم جماع الحائض لأجل الأذى؛ فلا تتعلق به كفارة، شأنه شأن الوطء المحرم، كالوطء في الدبر^(٣).

المناقشة: وأجيب عنه بأنه قياس مع الفارق، إذ الوطء في الدبر محرم في كل أحواله، أما الجماع في الفرج، فالأصل فيه الجواز، وتحريمه مؤقت بالحيض أو الصوم. وبأن حرمة الوطء في الدبر أفحش، فلم تشرع لها كفارة كاللواط.

١- التمهيد لابن عبد البر ٣/١٧٨. وينظر: المحلى لابن حزم ١/٤٠٤.

٢- ينظر: تحفة الأحمدي للمباركفوري ١/٣٥٧-٣٥٨؛ هامش سنن الترمذي لأحمد شاكر ١/٢٥٤.

٣- ينظر: المهذب للشيرازي ١/٧٧؛ مغني المحتاج للشربيني ١/٢٨١.

أدلة القول الثالث: (وجوب الكفارة).

١- استدلوا بحديث ابن عباس - رضي الله عنه السابق -: «يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ»

وجه الدلالة: الأصل في الأمر أنه للوجوب، فالكفارة واجبة، إذ لا يوجد صارف يصرفها عن الوجوب.

المناقشة: وأجيب عنه بما سبق من الاختلاف في متن الحديث وسنده، وبأن الصياغة ذاتها في الرواية الراجحة لا تدل على الوجوب.

الإجابة عنها: نوقش الاعتراض الأول بأن هذه الرواية ثابتة عن ابن عباس من قوله - وهذا مما لا يستقل الصحابي في الاجتهاد فيه - وعلى الراجح عن النبي ﷺ. فلا مطعن في ثبوتها.

أما الاعتراض الثاني فيما يتعلق بالصياغة، فأجابوا عنه من **وجهين:**

الوجه الأول: عدم التسليم في امتناع اجتماع الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد.

المناقشة: نوقش بما سبق في مناقشة أدلة القول الأول.

الوجه الثاني: أن التخيير بين الشيء ونصفه ثابت في حق المسافر، فهو مخير بين قصر الصلاة وإتمامها، فله أن يصلي أربعاً، وله أن يصلي نصفها^(١).

ونوقش: بأن التخيير بين واجبين - القصر أو الإتمام - وليس بين واجب ومستحب، إذ نصف الدينار واجب في حقه، والزائد مستحب، ثم القصر رخصة، و«الرخص لا يتعدى بها مواضعها»^(٢).

٢- قياس وجوب الكفارة في الوطاء في الحيض على وجوبها في الوطاء في نهار رمضان، بجامع أن كلا منهما وطاء محظور^(٣).

١- ينظر: المغني لابن قدامة 1/ 244؛ كشف القناع للبهوتي 1/ 201.

٢- الأم للشافعي 1/ 99؛ موسوعة القواعد الفقهية للبرنو 1/ 59.

٣- ينظر: معالم السنن للخطابي 1/ 83؛ عمدة القاري للعيني 3/ 266.

المناقشة: ويجاب عنه بامتناع القياس في الكفارات والحدود^(١)، بالإضافة إلى أن الكفارة شرعت لحرمة الشهر وليس لحرمة الوطء، فلو وطئ الصائم في غير رمضان لم يكن عليه كفارة.

الترجيح: الذي يترجح القول باستحباب الكفارة دون وجوبها على من جامع زوجته وهي حائض، لقوة استدلالهم، والإجابة على أدلة الأقوال الأخرى.

المطلب الثاني

حكم كفارة الجماع على الزوجة

إذا جامع الزوج زوجته في أثناء حيضها فهل تلزمها كفارة؟

القول الأول: لا تجب عليها الكفارة، وهو قول الحنفية والشافعية ووجه عند الحنابلة، سواء طاوعته في ذلك أم لم تطاوعه^(٢).

دليلهم: عدم إيجاب الشرع للكفارة عليها؛ والوجوب إنما يتلقى من الشرع^(٣).

القول الثاني: تجب عليها الكفارة إذا طاوعته، ولا يجب عليها شيء مع الإكراه أو الجهل أو النسيان، وهي رواية عند الحنابلة - هي المذهب -^(٤).

دليلهم: استدلوا في إيجابها على المطاوعة بالقياس على وجوب الكفارة عليها بالوطء في الإحرام، واستدلوا لعدم وجوبها على المكره لعدم التكليف^(٥).

المناقشة: ويناقش بعدم تسليم الأصل؛ لأن مذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد في رواية عدم وجوب الكفارة على المرأة المطاوعة^(٦).

١- حيث ذهب الحنفية إلى امتناع القياس فيها، وأجازته البقية. ينظر: أصول السرخسي ١٥٧/٢-١٦٤؛ التمهيد للأسنوي ٤٦٣.

٢- ولا يستحب لها عند من قال باستحباب الكفارة للزوج. ينظر: الدر المختار للحصكفي ٢٩٨/١؛ فتح العزيز للرافعي ٤٢٣/٢؛ المغني لابن قدامة ٢٤٥/١.

٣- ينظر: المغني لابن قدامة ٢٤٥/١؛ المبدع لابن مفلح ٣٣٣/١.

٤- ينظر: المغني لابن قدامة ٢٤٥/١؛ كشف القناع للبهوتي ٢٠١/١.

٥- ينظر: السابق.

٦- ينظر: الحاوي للماوردي ٢٢٢/٤؛ المغني لابن قدامة ٣٠٩/٣.

الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة القول الأول، ويؤيده ما ترجح سابقاً من عدم وجوب الكفارة على الزوج، فإذا لم تجب على الزوج فمن باب أولى ألا تجب على الزوجة.

المطلب الثالث

الكفارة على الجاهل والناسي والمكروه

القول بوجوب الكفارة على من جامع زوجته وهي حائض، يشترط له أن يكون الزوج عامداً مختاراً، فلو كان جاهلاً بتحريم جماع الحائض أو جاهلاً بوجود الحيض أو ناسياً أو مكرهاً لا تجب عليه كفارة في القول القديم عند الشافعية وفي إحدى الروايتين عند الحنابلة^(١)، وهو القول الأول في المسألة.

القول الثاني: وفي الرواية الثانية عند الحنابلة - وهي المذهب^(٢) : تجب الكفارة على الزوج، ولو كان مكرهاً أو جاهلاً بالتحريم أو وجود الحيض.

الأدلة

أدلة القول الأول:

- ١- قوله تعالى: ﴿لَا يُكَفِّرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وفي الصحيح: « قال: قَدْ فَعَلْتُ »^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب: ٥)، فالله رفع عن هذه الأمة المؤاخذه بالخطأ أو النسيان.
- ٢- قوله ﷺ في حديث ابن عباس: « إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ،

١- ولا يستحب له عند الحنفية، وفي القول الجديد عند الشافعية. ينظر: مجمع الأنهر لابن نجيم ١/٥٣؛ المجموع للنووي ٢/٣٦٠؛ أسنى المطالب لذكري الأنصاري ١/ ١٠١؛ المغني لابن قدامة ١/٢٤٥؛ المبدع ١/٣٣٣.

٢- ينظر: الإنصاف للمرداوي 1/352؛ كشاف القناع للبهوتي 1/201.

٣- أخرجه مسلم في كتاب: الإيمان، باب: بيان قوله تعالى: ١/١١٦ رقم ١٢٦.

وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ « وفي رواية عن أبي ذر: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي» (١).
وجه الدلالة: أنها كفارة شرعت لرفع الإثم، ولا إثم مع الخطأ والنسيان، مثلها
مثل كفارة اليمين (٢).

أدلة القول الثاني:

١- عموم حديث ابن عباس- رضي الله عنه - السابق.

المناقشة: بأن هذا العموم مخصوص بأدلة رفع الإثم عن المخطئ والناسي.

٢- القياس على وجوب الكفارة بالجماع في الإحرام والصوم في شهر رمضان
على من ذكر (٣).

﴿وَإِنْ تُبَدُّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ﴾ (البقرة: ٢٨٤)، **المناقشة:** بعدم تسليم الأصل،
وعلى فرض التسليم، فإن تحريم الوطء على المحرم والصائم في شهر رمضان؛
لأجل حرمة العبادة، وليس هذا مثله.

الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة القول الأول؛ لعدم الإثم الموجب للكفارة.

المطلب الرابع

حكم الكفارة بالجماع بعد الطهر وقبل الاغتسال

اختلف العلماء القائلون بوجوب الكفارة على من جامع زوجته وهي حائض في
حكم الجماع بعد الطهر وقبل الاغتسال على قولين.

١- أخرجه ابن ماجه في كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي ٦٥٩/١ رواية ابن عباس برقم
٢٠٤٥ ورواية أبي ذر برقم ٢٠٤٣، والحاكم وصححه ووافقه الذهبي ٢١٦/٢. الحديث مختلف في صحته،
قال البوصيري في الزوائد (١٢٦/٢-١٢٥): عن رواية ابن عباس «حديث ابن عباس صحيح إن سلم من
الانقطاع، والظاهر أنه منقطع». وقال عن حديث أبي ذر: «إسناده ضعيف». وقال عنه أبو حاتم في العلل
١١٧/٤: «لا يثبت إسناده»، وحسنه النووي في الروضة (١٩٣/٨)، وصححه الألباني في الإرواء (١٢٣/١)
وصحح رواية ابن عباس الأرناؤوط في هامش ابن ماجه.

٢- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٤٥؛ المبدع لابن مفلح ١/٣٣٣.

٣- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٤٥؛ كشف القناع للبهوتي ١/٢٠١.

القول الأول: يلزمه نصف دينار، وهو قول قتادة والأوزاعي، وقول الإمام الشافعي في القديم على ما قطع به جمهورهم^(١).

القول الثاني: لا تجب عليه الكفارة. وإليه ذهب الحنابلة^(٢).
الأدلة:

أدلة القول الأول:

١- حديث ابن عباس: « إذا أصابها في أولِ الدِّمِ فدينارٌ، وإذا أصابها في انقطاع الدِّمِ فنِصفُ دينارٍ »^(٣) وحملوا الدينار على إقبال الحيض ونصفه على إدباره^(٤).

المناقشة: الصواب أنه موقوف على ابن عباس، والمرفوع على التخيير.

٢- ولأن وجوب الكفارة تعلق بالجماع في الحيض فثبت قبل الغسل، كتحريم الجماع^(٥).

المناقشة: بأنه يبطل بحلف الزوج لا يجامع حائضاً، فإن الكفارة تجب بالجماع في الحيض، ولا تجب بالجماع في غيره^(٦).

أدلة القول الثاني:

استدلوا بأن وجوب الكفارة ثبت بالنص وورد في الحائض، وغيرها لا يساويها؛ ولأن الأذى المانع من الجماع - وهو الدم - قد زال بانقطاع الحيض^(٧).

الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة لا يجب بالجماع كفارة، سواء أكان الجماع في أثناء نزول الدم أو بعد انقطاعه، ولكن يستحب له إذا جامع في أثناء الحيض، أما بعد انقطاعه فالذي يظهر لي عدم الاستحباب، ولو أخرجها فلا بأس به.

١- ينظر: المجموع للنووي 2/359؛ أسنى المطالب لذكريا الأنصاري 1/101؛ المغني لابن قدامة 1/244.

٢- ينظر: المغني لابن قدامة 1/244.

٣- سبق تخريجه.

٤- ينظر: المجموع للنووي 2/359.

٥- ينظر: المغني لابن قدامة 1/244.

٦- السابق.

٧- السابق.

المطلب الخامس

مقدار الكفارة عند القائلين بوجوبها أو استحبابها

هذه المسألة اختلف فيها الفقهاء اختلافاً واسعاً بسبب اختلاف روايات حديث ابن عباس في الكفارة، وسوف أذكر أشهر الأقوال فيها على النحو الآتي:

القول الأول: يكفّر بدينار أو نصف دينار على التخيير.

القول الثاني: يكفّر بدينار إذا كان الجماع في أول الحيض وشدته، ويخرج نصفه إذا كان في ضعفه وآخره.

القول الثالث: يختلف مقدار الكفارة بحسب لون الدم.

القول الرابع: يجب عليه نصف دينار.

القول الخامس: يجب عليه دينار بالجماع في الحيض، ويجب عليه نصف دينار إذا كان الجماع بعد نهاية الحيض وقبل الاغتسال.

القول السادس: يجب عليه عتق رقبة.

القول السابع: تلزمه كفارة من جامع في نهار رمضان.

تفصيل الأقوال وأدلتها:

القول الأول: يكفّر بدينار أو نصف دينار على التخيير، وهو قول عند الحنفية ومذهب الحنابلة، إلا أن الحنابلة يقولون بوجوب الدينار أو نصفه، وعند الحنفية يستحب له التصدق بالدينار أو نصفه، ولا يجب عليه^(١).

دليلهم:

١- حديث ابن عباس السابق في الرواية المشهورة عنه: «يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ،» وتم بسط القول في استدلالهم، وتوجيهه في مسألة كفارة الجماع على الزوج السابقة.

1 - ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي 1/57؛ مجمع الأنهر لشيخه زاده 1/53؛ كشف القناع للبهوتي 201؛/1؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي 1/113.

٢- أن وجوب الكفارة حكم من أحكام الحيض، فلم يفرق بين أوله وآخره، مثله مثل أحكام الحيض الأخرى^(١).

القول الثاني: يكفر بدينار إذا كان الجماع في أول الحيض وشدته، ويخرج نصفه إذا كان في ضعفه وآخره، وهو قول عند الحنفية، والقول القديم للشافعي يجب عليه التصدق بدينار في أول الحيض ونصف دينار في آخره، والجديد يستحب له، ورواية عند الحنابلة^(٢).

دليلهم: تفسير ابن عباس لرواية: «يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ» فعن ابن عباس قال: «إِذَا أَصَابَهَا فِي أَوَّلِ الدَّمِ فِدِينَارٌ، وَإِذَا أَصَابَهَا فِي انْقِطَاعِ الدَّمِ فَنِصْفُ دِينَارٍ»^(٣). فتكون «أو» في رواية ابن عباس المرفوعة محمولة على التنوع وليس على التخيير.

القول الثالث: يختلف مقدار الكفارة بحسب لون الدم، فإذا كان الدم أسود كثيفاً

تصدق بدينار، وإذا كان أحمر خفيفاً أو أصفر تصدق بنصف دينار، وهو قول عند الحنفية، ورواية الحنابلة^(٤).

دليلهم: ما روي عن ابن عباس: «إِذَا كَانَ دَمًا أَحْمَرَ فِدِينَارٌ، وَإِذَا كَانَ دَمًا أَصْفَرَ فَنِصْفُ دِينَارٍ»^(٥) وفي رواية عن ابن عباس عن النبي ﷺ: «إِذَا كَانَ الدَّمُ عَبِيطًا

١- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٤٤.

٢- ينظر: المسبوط للسرخسي ١٠/١٥٩؛ الاختيار للموصلي ١/٢٨؛ المجموع للنووي ١/٣٥٩؛ أسنى المطالب لذكريا الأنصاري ١/١٠١؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٥١.

٣- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في إتيان الحائض ١/٦٩ رقم ٢٦٥، قال الألباني في صحيح أبي داود ٢/٢٠؛ وهو بهذا التفصيل موقوف صحيح.

٤- ويستحب له عند الحنفية ذلك ويجب عليه عند الحنابلة. ينظر: تبين الحقائق للزيلعي ١/٥٧؛ البحر الرائق لابن نجيم ١/٢٠٧؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٥٢-٣٥١.

٥- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في إتيان الحائض ١/٦٩ رقم ٢٦٥. والترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في الكفارة في ذلك ١/٢٤٥ رقم ١٣٧، والموقوف صحيح، والمرفوع ضعيف، كما في صحيح أبي داود ٢/٢٠.

فَلْيَتَّصَدَّقْ بِدِينَارٍ، وَإِنْ كَانَ صُفْرَةً فَبِنِصْفِ دِينَارٍ»^(١).

مناقشة أدلة القولين الثاني والثالث:

١- ورد في بعض روايات حديث ابن عباس تفصيل لوقت الدم وحالته، وهذا التفصيل ليس من قول النبي ﷺ والرواية المشهورة المرفوعة، والتي صححها أبو داود وغيره رواية: «يَتَّصَدَّقُ بِدِينَارٍ، أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ» - كما سبق - وما عداها من التفصيل فهو إما تفسير من ابن عباس أو من الرواة، وفي بعض الروايات أنه تفسير من مقسم وفي بعضها من قتادة^(٢)، قال أحمد شاكر^(٣): «أما التفصيل في حالي الدم أو وقته فإنه تفسير من الرواة قطعاً، ثم دخل على بعض الرواة فظنوه من متن الحديث فنقلوه كذلك».

٢- أن أحكام الحيض واحدة من أوله إلى آخره لا تختلف باختلاف أحواله ووقته.

القول الرابع: يجب عليه نصف دينار، وهي إحدى الروايتين التي جزم بها الحنابلة^(٤).

دليلهم: رواية ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «إِذَا وَقَعَ الرَّجُلُ بِأَهْلِهِ وَهِيَ حَائِضٌ فَلْيَتَّصَدَّقْ بِنِصْفِ دِينَارٍ»^(٥)، فهذه الرواية صريحة في أن الكفارة نصف دينار.

المناقشة: هذه الرواية ضعيفة، وهي إما «اختصار من الرواة أو سهو»^(٦).

-
- ١- أخرجها مرفوعة الدارقطني ٤٣٨/٤ والبيهقي ٤٧٣/١ الرواية المرفوعة ضعيفة، والصواب أنها موقوفة على ابن عباس من تفسيره، كما في صحيح أبي داود ٢٤/٢.
 - ٢- سنن البيهقي ٤٧١-٤٧٢.
 - ٣- هامش سنن الترمذي ٢٥٢/١ وذكر بعض الأدلة لتأييد ذلك.
 - ٤- ينظر: المبدع لابن مفلح ٢٣٢/١؛ الإنصاف للمرداوي ٣٥١/١.
 - ٥- أخرجها أبو داود في كتاب الطهارة، باب في إتيان الحائض 1/69 رقم 264. وقال: «قال علي بن بزيمه، عن مقسم، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا» والترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في الكفارة في ذلك 1/244 رقم 136 وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب من وقع على امرأته وهي حائض 1/414 رقم 650. وضعف هذه الرواية الألباني.
 - ٦- هامش سنن الترمذي تحقيق أحمد شاكر ٢٥٢/١.

القول الخامس: يجب عليه دينار بالجماع في الحيض، ويجب عليه نصف دينار إذا كان الجماع بعد نهاية الحيض وقبل الاغتسال، وهو قول قتادة والأوزاعي والطبري^(١).

دليلهم:

١- تفسير ابن عباس « إِذَا أَصَابَهَا فِي الدِّمِّ فِدِينَارٌ، وَإِذَا أَصَابَهَا فِي انْقِطَاعِ الدِّمِّ فَنِصْفُ دِينَارٍ »^(٢).

وأجيب عنه بأن مفهوم حديث ابن عباس المرفوع: «وهي حائض» يدل على أن غير الحائض لا تساويها في الحكم، ومن انقطع حيضها ليست بحائض.

٢- أن وجوب الكفارة تعلق بالجماع في الحيض، فثبت قبل الغسل، كتحريم الوطء^(٣).

المناقشة: يبطل القياس بحلف الزوج ألا يجامع حائضاً، فإن الكفارة تجب بالجماع في الحيض، ولا تجب بالجماع في غيره^(٤)؛ ولأن الأدنى المانع من الجماع قد زال بانقطاع الدم.

القول السادس: يجب عليه عتق رقبة، وهو قول سعيد بن جبير، وقول شاذ عند الشافعية^(٥).

دليلهم: عن ابن عباس: « قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنِّي أَصَبْتُ امْرَأَتِي، وَهِيَ حَائِضٌ، فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَعْتِقَ نَسَمَةً » قال ابن عباس: « وَقِيمَةُ النَّسَمَةِ يَوْمَئِذٍ دِينَارٌ »^(٦).

١- ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/٢١٠؛ الحاوي للماوردي ٩/٣١٥.

٢- أخرجها أبو داود في كتاب الطهارة، باب في إتيان الحائض ١/٦٩ رقم ٢٦٥، وصحها الألباني في صحيح أبي داود ٢/٢٠.

٣- المغني لابن قدامة ١/٢٤٤.

٤- السابق.

٥- ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/٢١٠؛ المجموع للنووي ٢/٣٦١.

٦- أخرجها النسائي في السنن الكبرى ٨/٢٣٣ والطبراني في الكبير ١١/٤٤٣ وابن حزم في المحلى ١/٤٠٣ وضعفها الهيتمي في مجمع الزوائد ١/٢٨٢.

المناقشة: الحديث ضعيف، فسقط الاستدلال به؛ قال النووي^(١): « وهذا شاذ

مردود»

القول السابع: تلزمه كفارة من جامع في نهار رمضان، وهو المشهور عن الحسن البصري^(٢).

استدل الحسن البصري بالقياس على الجماع في نهار رمضان؛ لأن كل منهما وطء محرم.

المناقشة: هذا قياس مع الفارق؛ إذ حرمة الجماع في شهر رمضان لأجل العبادة، وحرمة الجماع في الحيض؛ لأجل الأذى فلا يجب به كفارة، مثله مثل الوطاء في الدبر، كما أن الكفارة لا يدخلها قياس.

الترجيح: الذي يترجح القول بعدم وجوب الكفارة على من جامع زوجته وهي حائض - كما سبق - وإنما تستحب له، والمستحب دينار أو نصف دينار.

مقدار الكفارة وكيفية إخراجها:

المقدار المستحب له إخراج دينار أو نصف دينار على التخيير كما يتيسر له، والدينار يساوي مثقالاً، ويعادل ذلك ٤,٢٥ غراماً من الذهب «أربعة جرامات وربع جرام»^(٣)، أو يخرج نصفها جرامين وثمان الجرام.

وتخرج الكفارة حسب سعر صرف الذهب في السوق في بلد المكفر. فينظر كم يساوي جرام الذهب بعملة بلده، فيخرج قيمة أربعة جرامات وربع أو نصفها.

ومقدار الجنيه السعودي مثقالان إلا قليلاً، فنصف الجنيه السعودي يجزئ كفارة، فإذا كان الجنيه السعودي يساوي مئة ريال، فالواجب على المكفر خمسوناً و خمسة وعشرون ريالاً تقريباً^(٤).

١- المجموع ٢/٣٦٠.

٢- ينظر: السابق.

٣- معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنبيبي ٢١٢؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٢١/٢٩.

٤- ينظر: الشرح الممتع لابن عثيمين 1/478.

وأما كيفية إخراج كفارة الجماع في الحيض: فمصرفها مصرف سائر الكفارات، تصرف على الفقراء والمساكين، وكل من يعطى من الزكاة لحاجته (١).

المبحث الثالث

طلاق الزوجة الحائض وخلعها، وفيه مطلبان

المطلب الأول

طلاق الحائض

اتفق العلماء على أن طلاق الزوجة المدخول بها وهي حائض محرم، وهو طلاق بدعي مخالف للسنة، وأن السنة أن يطلق الرجل زوجته المدخول بها في طهر لم يجامعها فيه (٢)؛ لقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١)، أي: في قبل عدتهن طاهرات من غير جماع (٣).

ولحديث عبد الله بن عمر في قصة طلاق زوجته، عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما: «أَنَّه طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ، عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَسَأَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مُرُّهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهَرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ» (٤). وفي رواية: «فَذَكَرَ عُمَرُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَتَغَيَّظَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» (٥).

قال ابن دقيق العيد (٦): «وتغيظ النبي ﷺ إما؛ لأن المعنى الذي يقتضي المنع

١- ينظر: البحر الرائق ١/٢٠٧؛ البيان للعرماني ١/٣٤٢؛ كشاف القناع للبهوتي ١/٢٠١.

٢- ينظر: التمهيد لابن عبد البر ١٥/ 58، 72؛ شرح النووي على مسلم 10/ 60؛ بداية المجتهد لابن رشد 3/86؛ المغني لابن قدامة 7/374.

٣- وبهذا فسر الآية عبد الله بن مسعود وابن عباس -رضي الله عنهم-. تفسير الطبري ٢٣/ ٤٣٢.

٤- أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ٧/ ٤١ رقم ٥٢٥١، ومسلم في كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها ٢/ ١٠٩٣ رقم ١٤٧١.

٥- أخرجه البخاري في باب سورة الطلاق ٦/ ١٥٥ برقم ٤٩٠٨ ومسلم ١٤٧١.

٦- أحكام الأحكام ٢/ ١٨٧.

كان ظاهرًا، وكان يقتضي الحال التثبيت في الأمر، أو لأنه كان يقتضي الأمر المشاورة لرسول الله ﷺ في مثل ذلك إذا عزم عليه».

﴿يَأْتِيهَا النَّيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١)، والعلة في تحريم الطلاق في الحيض: لما فيه من تطويل العدة على الزوجة، إذ الحيضة التي وقع فيها الطلاق لا تحتسب من عدتها. وقيل: لما قد يقع من النفرة بين الزوجين بسبب الحيض وعدم إقبال كلٍّ منهما على الآخر، فتقل رغبة كلٍّ منهما في صاحبه عند أبسط الخلافات، وهو ما يسميه بعض الفقهاء: «عدم موافقة الأخلاق» بخلاف الطلاق في الطهر الذي لم يحصل فيه جماع، فالطلاق فيه يدل على النفرة الدائمة، وعدم توافق الطباع، مما يجعل الطلاق حلًّا مشروعاً إذ تأكدت «نفرة الأخلاق» (١).

أما غير المدخول بها فذهب عامة أهل العلم، وهو قول الأئمة الأربعة إلى أنه لا سنة ولا بدعة في طلاقها، فيجوز طلاقها في الحيض من غير كراهة، ويقع الطلاق بالإجماع، وتبين منه (٢)؛

١- ينظر: المبسوط للسرخسي 6/7؛ الحاوي للماوردي 10/117؛ المغني لابن قدامة 7/367؛ الإنصاف للمرداوي 8/449. وعند المالكية اختلاف في تعليل الحيض، فقيل: العلة تطويل العدة. وقيل: ليس بمعلول وإنما هو محض تعبد لله تعالى. ينظر: الفواكه الدواني للنفاوي 2/34؛ منح الجليل لعليش 4/39. وهل يقع الطلاق في الحيض؟ خلاف بين أهل العلم على قولين. القول الأول: يقع الطلاق وهو قول عامة العلماء منهم المذاهب الأربعة أجمع. والقول الثاني: عدم وقوع الطلاق في الحيض ونسب لبعض التابعين وهو قول إبراهيم ابن عُلية ومذهب الظاهرية واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم والشوكاني. والحق أن هذه المسألة من المسائل الكبار في الفقه الإسلامي، وتقصي الأدلة فيها ثم الترجيح بينها يحتاج لصفحات - والتي أضن بها - من هذا البحث وليست من صميمه؛ ولهذا أشرت عدم التطرق لها مع الإشارة لأهم مراجعها لمن أراد الرجوع. ينظر: المصادر السابقة في رأي القول الأول، وفي رأي القول الثاني: المحلى لابن حزم 9/358-384؛ مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام -66/33 68، 101-98؛ زاد المعاد لابن القيم 220-201/5؛ نيل الأوطار للشوكاني 269-263/6.

٢- خلافاً لزفر حيث يرى كراهة طلاق الحائض، مع وقوعه، ومنعه مالك في رواية، والرواية المشهورة عنه الجواز. ومستندهم: القياس على المدخول بها؛ ولأن العلة نفرة الطبع ولا فرق بين مدخول بها وغير مدخول بها. وقول عامة الفقهاء أرجح لقوة استدلالهم. ينظر: المبسوط للسرخسي 8/6؛ الهداية للمرغيناني مع فتح القدير 3/474؛ المعونة للقاضي عبد الوهاب 2/833؛ الشرح الكبير للدردير 2/383383؛ الأم للشافعي 5/194؛ المهذب للشيرواني 3/6؛ المغني لابن قدامة 7/374؛ المبدع لابن مفلح 6/304؛ المحلى لابن حزم 9/366.

لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ (الأحزاب: ٤٩).

وجه الدلالة: أن الله عز وجل أباح طلاق الزوجة قبل أن تمس بالوطء، ولم يحد في طلاقها وقتاً، ولا عدداً فوجب من ذلك أن هذا حكمها^(١)، ولأن النهي عن الطلاق في الحيض للمدخول بها لتطويل العدة ولا عدة عليها^(٢). ولأن الرغبة في غير المدخول بها لا تأثير للحيض فيها، فكان طلاقه لعدم موافقة الأخلاق^(٣).

المطلب الثاني

خلع الحائض

إذا اختلعت الزوجة وهي حائض ببعض مالها رغبة عن البقاء في الزوجية، فقد اختلف الفقهاء في جواز الخلع على قولين.

القول الأول: لا بأس بالخلع في زمن الحيض دون كراهة، وأنه ليس بسنة ولا بدعة، في قول أكثر العلماء وهو مذهب الحنفية وقول للمالكية ومذهب الشافعية والحنابلة^(٤).

القول الثاني: منعه، ولو خالعه الزوج وجبت رجعتها، وهو المشهور من مذهب المالكية^(٥).

استدل الجمهور بأدلة منها:

١- قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا أُفْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، فالآية الكريمة مطلقة في إباحة الخلع ورفع الجناح عن الزوجين في الخلع دون تقييده بوقت.

١- المحلى لابن حزم 9/366.

٢- ينظر: المغني لابن قدامة ٧/٣٧٤.

٣- ينظر: المبسوط للسرخسي ٨/٦؛ الهداية للمرغيناني مع فتح القدير ٣/٤٧٤.

٤- ينظر: المبسوط للسرخسي ١٨/٦؛ المهذب للشيرازي ٢/٤٩٠ مواهب الجليل للحطاب ٤/٤١؛ المغني لابن قدامة ٧/٣٢٥ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٣/٢١.

٥- ينظر: مواهب الجليل للحطاب ٤/٤١؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٣٦٣.

٢- عدم استفصال النبي ﷺ في قصة خلع امرأة ثابت بن قيس^(١) عن حالها، وهل هي حائض؟^(٢) و « ترك الاستفصال في الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال»^(٣).

٣- أنّ الحاجة الشديدة للخلع هي التي دعت الزوجة له، وبذلها للمال مقابله يشعر باضطرارها للخلاص حالاً؛ وربما لو تأخر الخلع لوقت الطهر لوقعت في الإثم بتقصيرها في واجبات الزوجية، والتضرر بالمقام مع من لا تريده^(٤).

أدلة القول الثاني:

١- الخلع طلاق، والمنع من طلاق الحائض محض تعبد، فتمنع منه - ولو رضيت - لحق الله تعالى^(٥).

المناقشة: عدم التسليم بأن منع طلاق الحائض محض تعبد، بل معلل، والعلة ما سبق ذكره في المسألة السابقة.

٢- أن الزوجة وإن رضيت بالخلع في الحيض لكن ليس للزوج أن يضرها ولو رضيت بالضرر؛ لأن من أذن لغيره أن يضره، فلا يجوز للغير أن يلحق به الضرر^(٦).

وأجيب عنه: بأن منع الزوج من الطلاق في الحيض حتى لا تتضرر الزوجة بطول العدة، بخلاف المختلة فالخلع باختيارها لحاجتها له؛ ولأن تضررها ببقاء الزوجية أشد من تضررها بتطويل العدة عليها، فجاز اختيار أهون الضررين.

الترجيح: الراجح ما ذهب إليه أكثر الفقهاء من جواز الخلع في الحيض لما تقدم.

١- أخرجها البخاري في كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف الطلاق فيه ٧ / ٤٦ رقم ٥٢٧٣.

٢- البيان للعمرائي ١٠ / ١٥.

٣- الأشباه والنظائر للسبكي ٢ / ١٣٧.

٤- بدائع الصنائع للكاساني 96 / 3؛ الحاوي للماوردي 8 / 10؛ تحفة المحتاج للهيتمي 77 / 8؛ المغني لابن قدامة 7 / 325.

٥- ينظر: مواهب الجليل للحطاب ٤ / ٤١؛ منح الجليل لعليش ٤ / ٣٨.

٦- ينظر: الدسوقي على الشرح الكبير ٢ / ٣٦٣.

الفصل الثالث

الأحكام المتعلقة باستحاضة الزوجة

ويتضمن تمهيداً وثلاثة مباحث:

التمهيد: التعريف بالاستحاضة:

الاستحاضة في اللغة: استفعال من الحيض، وتطلق على السيلان، فهي دم غير الحيض. قال ابن الأثير^(١): «الاستحاضة: أن يستمر بالمرأة خروج الدم بعد أيام حيضها المعتادة». وقال ابن منظور: «حاضت المرأة وَتَحَيَّضَتْ: إذا سال الدم منها في أوقات معلومة، فإذا سال في غير أيام معلومة ومن غير عرق المحيض، قلت: استحاضت، فهي مستحاضة»^(٢).

أما الاستحاضة اصطلاحاً: فهي تطلق على «الدم الخارج [من الفرج] في غير أوقات الحيض والنفاس»^(٣)، أو «الخارج من الفرج على وجه المرض»^(٤)، والمرأة المستحاضة هي: «التي ترى دمًا لا يصلح أن يكون حيضاً، ولا نفاساً»^(٥). قال ابن رشد^(٦): «اتفق المسلمون على أن الدماء التي تخرج من الرحم ثلاثة: دم حيض، وهو الخارج على جهة الصحة، ودم استحاضة، وهو الخارج على جهة المرض، وأنه غير دم الحيض»، لقوله - عليه الصلاة والسلام: «إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَكَيْسٌ بِالْحَيْضَةِ»^(٧) ودم نفاس وهو الخارج مع الولد.

فمجملة الدماء التي تخرج من فرج المرأة ثلاثة: الحيض والنفاس وهما

١- النهاية 1/469.

٢- لسان العرب لابن منظور ٧/١٤٣ مادة: «حوض» بتصرف يسير. وينظر: المصباح للفيومي ١/١٥٩.

٣- إعانة الطالبين للبكري ١/٩٠ وينظر: الروضة للنووي ١/١٢٧.

٤- القوانين الفقهية لابن جزي ٣٢.

٥- المبدع لابن مفلح ١/٢٥٥.

٦- بداية المجتهد ١/٥٦.

٧- أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب الاستحاضة ١/٦٨ رقم ٣٠٦- واللفظ له -، ومسلم في كتاب

الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها ١/٢٦٢ رقم ٣٣٣.

طبيعيان. والاستحاضة وهي استثناء من الحالة الطبيعية، إذ هي حالة مرضية في غالب أحوالها، أو غير طبيعية، تختلف عن الحيض والنفاس، من حيث سببها وصفاتها ووقتها وإمكانية حدوثها.

الاستحاضة عند الأطباء: سيلان الدم من المرأة في غير أوقاته المعتادة، فهو دم غير دم الحيض، وغير دم النفاس، وقد يتصل بالحيض، وقد لا يتصل به^(١).
ويسمى بالنزف الشاذ، ويتضمن: زيادة فترة الطمث (غزارة الحيض)، وكميته (فرط الحيض)، أو كليهما، أو الطمث المتكرر كثيراً (الحيض المتعدد) أو النزف خارج الطمث أو بين الطمثين (النزف الرحمي)، أو النزف بعد الإياس، والذي يتضمن أي نزف بعد ستة أشهر فأكثر من آخر حيض طبيعي^(٢)، وللنزف مسببات عديدة، تختلف من حالة إلى أخرى، وتحتاج إلى مراجعة الطبيب، لتحديد السبب ومعالجته^(٣).

المبحث الأول

ضوابط في التفرقة بين دمي الحيض والاستحاضة

من فضل الله على النساء ورحمته بهن أن عاداتهن تكاد تكون منتظمة ما بين تمام البلوغ إلى سن اليأس، «وهن يعرفن موعد حيضهن ومدته ومقداره... وتستطيع معرفة ذلك أغلب النساء دون صعوبة»^(٤).

ولكن قد يحدث لدى المرأة اضطراب في عاداتها (الحيض) فتخرج عن طبيعتها التي اعتادتتها، أو يحدث نزف دموي نتيجة اشكال صحي معين وهو ما يسمى

١- الموسوعة الفقهية الطبية ٦٤.

٢- الموسوعة الطبية الميسرة نقله للعربية حسان قمحية ٣/٣٠٠٩؛ طب النساء بقلم عشرة أساتذة ٥٢.

٣- ينظر: طب النساء بقلم عشرة أساتذة ٥٢-٦٠.

٤- خلق الإنسان للبار ٨٩.

عند الفقهاء بالاستحاضة ، ولما كانت الاستحاضة أمراً طارئاً غير طبيعي لم يكن لها مدة محددة تلتزمها كل امرأة، أو ضابط معين ينطبق على الجميع دون استثناء، فهي تختلف من امرأة إلى أخرى، وإنما مرد ذلك للعادة، وما ظهر بالتجربة، والحق يقال إن اضطراب الدماء الطبيعية وما يطرأ عليها من التغيير عند النساء من أشكال ما تواجهه المرأة المسلمة، لارتباطها المباشر بعباداتها من صلاة وصيام وحج وعمرة ونحوها وبعلاقتها الزوجية، «ولاختلاف ذلك في النساء عسر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء في أكثر النساء»^(١) ، ومما عقد الأمر عند عدد منهن -اليوم - استخدام بعض موانع الحمل،

مثل «اللؤلؤ» و«أقراص منع الحمل»، والتي قد يصاحبها نزف غير طبيعي^(٢). ولست هنا بصدد بيان حالات المستحاضة وأحكامها وما قاله الفقهاء في هذا الباب، فلا يكاد يوجد كتاب فقهي تطرق لفقه الطهارة إلا وبين أحكامها^(٣)، وقد أفاض الفقهاء في بيان أحكامها، وفي ذكر حالاتها بما لا تكاد تستوعبه المرأة العادية، ولم يبعد الشوكاني عن الحقيقة في قوله: «وقد أطال المصنفون في الفقه الكلام في المستحاضة، واضطربت أقوالهم اضطراباً يبعد فهمه على أذكى الطلبة، فما ظنك بالنساء!»^(٤) وفيهن المتعلمة وغير المتعلمة، والعربية والأعجمية، والصغيرة والكبيرة ، لكن من خلال البحث في باب الحيض لاحظت بعض الفروقات، التي ذكرها الفقهاء، بالإضافة لمراجعة بعض المراجع الطبية -والتي تصلح أن تكون

١- بداية المجتهد لابن رشد ١/٥٧.

٢- <https://www.medscape.org/viewarticle/558761>، طب النساء بقلم عشرة أساتذة ٥٣.

٣- حسب ما اطلعت عليه، بالإضافة لما كتبه المشتغلون بالفقه من العلماء المعاصرين وطلبة العلم الشرعي من مصنفات مستقلة منها: رسالة في الدماء الطبيعية للنساء للشيخ محمد بن عثيمين. وكتاب الحيض والنفاس رواية ودراسة، للشيخ ديبان بن محمد الديبان. وكتاب: الحيض والنفاس والاستحاضة وما يتعلق بها من الأحكام لرواية أحمد الظاهر، وكتاب: الأحكام المترتبة على الحيض والنفاس والاستحاضة للدكتور صالح بن عبد الله الاحم، وغيرها مما كُتِب في هذا الباب.

٤- نيل الأوطار ١/٣٣٥.

ضوابط -، وهذه الضوابط قد تعين المرأة في التمييز بين هذه الدماء وما يشكل عليها منها، ثم أتبعها بحالات المستحاضة، وحكم كل حالة باختصار.

أولاً: ضوابط التفرقة بين الحيض والاستحاضة، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية.

- ١- الأصل في الدم الذي يخرج من رحم المرأة أنه حيض، ودم الاستحاضة عارض، والأصل عدمه^(١)؛ فلا ينتقل من الحيض إلى الاستحاضة إلا إذا لم يمكن أن يكون حيضاً.
- ٢- دم الحيض لا يخرج في الغالب من رحم الفتاة الصغيرة في أقل من تسع سنوات، ولا من المرأة التي انقطع عنها الحيض لكبر سنها «الأيسة»، فما تراه الصغيرة أو الكبيرة من الدم له حكم الاستحاضة^(٢) وتحتاج المرأة في هذه الحالة لمراجعة الطبيب، إذ هي -في الغالب- حالة مرضية.

١- ينظر: الإشراف للقاضي عبد الوهاب ١/١٨٧؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩/٢٣٨؛ كشف القناع للبهوتي ١/٢٠٤.

٢- بالنسبة للصغيرة فقول جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة - في المعتمد -: بأنها لا تحيض قبل تسع سنين، وما تراه من الدم قبل ذلك فهو دم فساد. أما ما يتعلق بسن اليأس، من الحيض فجدية الحنفية بخمسين سنة - وعليه الفتوى - وقيل: خمس وخمسين، وذهب المالكية إلى أنه سبعين سنة، وتُسأل النساء عما دون ذلك، وليس لأخره حد عند الشافعية، وفي الغالب اثنتان وستون سنة، وعند الحنابلة خمسون سنة. ومرد ذلك للوجود والعادة، سواء في الصغيرة أو الكبيرة عند الجميع، إذ لم يثبت نص صحيح صريح في مبتدأ الحيض أو منتهاهم يقولون لأبد للحيض من سن ينتهي إليه في بدايته ونهايته، وكل حد بما وقف عليه. ينظر: المبسوط للسرخسي ٣/١٤٩؛ حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٣/٥١٥؛ أسهل المدارك للكشناوي ١/١٣٩؛ تحفة المحتاج للهيتمي ١/٣٨٤؛ المغني لابن قدامة ١/٢٦٢ - ٢٦٤. وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أنه لا حد لسن الحيض فمتى وجد الحيض، بخصائصه وصفاته فهو حيض دون تقييده بزمن معين في بدايته أو نهايته؛ لأن الله وصفه بالأبدى، ولم يحدد فيه سناً، فمتى وجد بوصفه فهو حيض، واختاره من المعاصرين الشيخ ابن عثيمين. ينظر: الفتاوى لابن تيمية ١٩/٢٣٧، ٢٤٠؛ رسالة الدماء الطبيعية ٧. الترجيح: بالنسبة للصغيرة، فالغالب أنها لا تحيض في أقل من تسع سنوات، والنادر لا حكم له، وقد ذكر الأطباء بأن بداية الحيض الطبيعي بين تسع سنوات إلى سبع عشرة سنة. كتاب طب النساء بقلم عشرة أساتذة ٣١. ولكن قد يحدث في حالات نادرة إباضة حقيقية وحيض في عمر الثلاث أو الأربع سنوات، وقد يحدث حمل في سن الأربع والخمس سنوات، إذا لم تعالج أسباب هذا البلوغ المبكر. كتاب: طب النساء بقلم عشرة أساتذة ٣١. لكن هل يعد هذا علامة بلوغ، وهو حالة مرضية غير طبيعية تحتاج لعلاج طبي؟ وهذه الطفلة التي لم تصل سن التمييز هل يثبت لها حكم البلوغ وتطالب بالتكاليف الشرعية؟ الذي يظهر لي ترجيح قول الجمهور؛ لأن الوجود وحده ليس كافياً في اعتبار الحيض، بل يضاف له أن يكون غير مرضي (طبيعياً)، والسبب في ترجيح عدم كونه حيضاً في هذه الحالة تعارض الأصل؛ وهو أن الدم الخارج من الرحم حيض، مع الغالب وهو عدم حيض المرأة في هذا السن، فيقدم الغالب على الأصل؛ لقوته في هذه المسألة فيكون خروج الدم قبل التاسعة دم فساد وتعالج طبياً في هذه الحالة. وأما الكبيرة فما دام الدم مستمرّاً بصفة الحيض فإنه حيض، إذا العبرة في باب الحيض بوجوده وجوداً طبيعياً، وهذا الوجود يختلف باختلاف البلدان والأعراق، ويتأثر بالسلامة النفسية والجسدية للمرأة، وإن كان غالب النساء ينقطع عنهن دم الحيض كما ذكر الأطباء فيما بين سن ٤٥ و ٥٥ والعمر الوسيط ٥١ (وفق الإحصائيات الغربية)، ولا يحكم بانقطاعه إلا بعد عام من الانقطاع. فإذا انقطع الدم عن المرأة الكبيرة، ثم عاد لها مرة أخرى، فإنها حينئذ تحتاج للكشف الطبي للتأكد من حالتها الصحية، وغالباً تكون حالة مرضية (استحاضة).

Current Diagnosis & Treatment Obstetrics & Gynecology, Eleventh Edition , Alan H.DeCherney and others. P.243

<https://www.uptodate.com/contents/postmenopausal-uterine-bleeding>

٣- التمييز ضابط شرعي للتفرقة بين الحيض والاستحاضة، فعن عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش: أنها كانت تستحاض، فقال لها النبي ﷺ: «إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدٌ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَاُمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِذَا كَانَ الْآخَرَ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي، فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ»^(١) فتمييز دم الحيض بلونه الأسود الذي يتحول إلى الحمرة ثم الشقرة ثم الكدرة ثم الصفرة، وقوامه الغليظ ورائحته النتنة، بخلاف دم الاستحاضة، فلونه أحمر مشرق، وليس له رائحة^(٢).

ويتميز كذلك بكثافة خروجه في الأيام الأول، - وهذا معروف عند النساء - يؤيده حديث أم حبيبة رضي الله عنها قالت: «كَانَتْ إِحْدَانَا فِي فَوْرِهَا، أَوَّلَ مَا تَحِيضُ، تَشُدُّ عَلَيْهَا إِزَارًا...»^(٣) وعن أم سلمة قالت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْرَهُ سُورَةَ الدِّمِّ ثَلَاثًا...»^(٤) فدم الحيض يبدأ دفعه بقوة وغزارة، ثم يخف ويضعف حتى يتلاشى. فإذا كان هذا النزف خفيفاً ومتقطعاً، ولا يشبه الحيض في صفته، ولا في وقت خروجه، فهو دم استحاضة. وقد ثبت في دراسة طبية أن الحيض لدى النساء اللاتي أجريت عليهن أن الحيض بدأ غزيراً ثم قل بعد ذلك.^(٥)

٤- دم الحيض لا يتجلط فإذا تجلط الدم بعد خروجه فهو دم استحاضة، وهذا الفارق يثبته الأطباء^(٦)، بمعنى أن يكون هناك دمان. أحدهما يتجلط، والآخر لا يتجلط ويزيد مجموعهما على أكثر الحيض، فالدم المتجلط استحاضة؛ لأنه نزف، والدم غير المتجلط حيض، وإلا فإن دم الحيض إذا كان نزفاً شديداً نتيجة لضعف أو سماكة بطانة الرحم فإنه يصحبه تجلط وهو نزف -حالة مرضية عند الأطباء-

١- سبق تخريجه.

٢- ينظر: المسوط للسرخسي ٣/١٥٠؛ القوانين الفقهية لابن جزي ٣٢؛ الأم للشافعي ١/٧٩؛ كشف القناع للبهوتي ١/٢٠٦.

٣- سبق تخريجه.

٤- سبق تخريجه.

٥- Menstrual bleeding patterns among regularly menstruating women. Am J Epide- miol, 175(6), 536-545.

٦- لأنه سبق وتجلط في الرحم ثم تسلط عليه مواد مذيبة لهذه الجلطة وألأفها بواسطة خميرة (انزيم) تدعى مذيب الليفين؛ ولهذا لا يتجلط بعد ذلك؛ لأنه قد سبق تجلته في الرحم ثم أذيبت الجلطة بفعل تلك الخميرة. ينظر: فن الولادة لنجيب محفوظ ٨٥؛ خلق الإنسان للبار ٩٤، ٩٦.

حتى وإن وافق العادة في المدة ستة أو سبعة أيام إذ مقدار الحيض لا يتجاوز عند الأطباء ٨٠ مل وما جاوزه عدّوه غير طبيعي^(١)، ولكنه حيض عند الفقهاء بلا شك.

٥- يصاحب دم الحيض في الغالب آلام في البطن وأسفل الظهر والحوض وبعض الأعراض الطبيعية المصاحبة له من الشعور بالغثيان والإعياء، إذ غالب النساء تتكرر معهن الأعراض المصاحبة للحيض في كل مرة، وإن كانت تختلف من امرأة إلى أخرى وباختلاف العمر^(٢)، وهذه الأعراض تستأنس بها المرأة في كونه حيضاً^(٣).

٦- أكثر الحيض خمسة عشر يوماً على الراجح، فما زاد على الخمسة عشر يوماً فهو استحاضة^(٤).

Current Diagnosis & Treatment Obstetrics & Gynecology, Eleventh Edition , Alan -١

H. DeCherney and others. P.213

Diagnosis and initial management of dysmenorrhea. Am Fam Physician, 89(5), -٢

.341-346

٣- وقد وجدت لهذا أصلاً عند المالكية، حيث قالوا: «إذا ميزته بألمه عملت بتمييزها» ينظر: الشرح الكبير للدردير وتقريرات عليش ١/١٧١؛ شرح الزرقاني على مختصر خليل ١/٢٤٢.

٤- وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، وذهب الحنفية إلى أن أكثره عشرة أيام. وذهب ابن حزم وأحمد في رواية إلى أن أكثره سبعة عشر يوماً، وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أنه لا حد لأكثره. وأما أقل الحيض فمذهب الحنفية ثلاثة أيام لبلياليها، وذهب المالكية إلى أنه لا حد لأقله في العبادات بخلاف العدة فأقله يوم أو بعضه، وأما الشافعية والحنابلة فقالوا أقله يوم وليلة، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: لا حد لأقله. ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ١/٥٥؛ الشرح الكبير للدردير ١/١٦٨؛ الأم للشافعي ١/٨٢؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٥٨؛ المغني لابن قدامة ١/٤٢٤؛ المحلى لابن حزم ١/٤٠٥ مجموع الفتاوى لأبن تيمية ١٩/٢٣٧. وليس في تقدير أقل الحيض حديث أو أثر صحيح صريح، وما نقل من التقدير فهو إما غير صحيح أو غير صريح. ينظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي ١/٤٠٨. وإنما مرجعهم في ذلك للعادة والوجود. والذي يظهر لي أنه ليس لأقله حد مثله مثل النفاس، إذ العبرة في الحيض بوجود الأذى، فمتى وجد منتظماً على صفته وكيفيته، ولم يكن حالة مرضية فهو حيض «لأن الاعتماد على الوجود وقد حصل» المجموع للنووي ٢/٣٨١. وأما أكثره فلا بد له من حد ينتهي إليه، وإلا كان مطبقاً ونصف الشهر حد معتبر؛ فقد بين تعالى عدة نوات القرء ثلاثة قرء في قوله تعالى: ، وجعل عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر في قوله تعالى: ، فجعل مقابل كل شهر قرء وطهر، والغالب في النساء أن المرأة تحيض ربع العام فأقصى حد تبلغه من خرجت عن الغالب نصفه، ولأن الحيض إما أن يساوي الطهر أو بنقصه ولا يزيد عليه؛ إذ لو زاد على النصف لكان حيضاً لأكثر الشهر؛ والأكثر يثبت له حكم الكل، فتصير مستحاضة كل الشهر، وهذا لم يقل به أحد. ولأن الحيض عارض طبيعي يحدث للمرأة فلا يتجاوز الطهر الذي هو الأصل. ولعدم الانضباط في هذا فلو استمر الدم مع المرأة ثمانية عشر يوماً فهو حيض على القول بأنه لا حد لأكثره، ولو استمر لما فوق العشرين فهل يعد حيضاً؟ ولو وصل لخمسة أو ستة وعشرين يوماً فهل يعد حيضاً؟ فمتى تصلي وتصوم؟ - هذا ما ترجح لي في هذه المسألة، وأستغفر الله إن لم يكن صواباً.

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) ﴿وَأَلَّتِي يَبْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَأَلَّتِي لَمْ يَحْضَنْ﴾ (الطلاق: ٤) -٧- تقدم الحيض أو تأخره عن مواعده وارد عند المرأة، قال النووي^(١): «فالعامل بالعادة المنتقلة متفق عليه في الجملة» ولو زاد أو نقص عن أيامها المعتادة فهو حيض، قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢): «وكذلك المرأة المنتقلة إذا تغيرت عاداتها بزيادة أو نقص أو انتقال فذلك حيض. حتى يعلم أنه استحاضة باستمرار الدم» بشرط ألا يتجاوز خمسة عشر يوماً - كما سبق -.

٨- الدم الذي تراه الحامل دم استحاضة -على الراجح^(٣)-؛ وخصوصاً إذا لم يكن منتظماً؛ إذ الغالب من النساء الحوامل أنهن لا يحضن، ومن النادر أن تحيض الحامل -وخصوصاً بعد الأشهر الثلاثة الأولى - والعبرة بالغالب، والنادر لا حكم له^(٤)، أما إذا كان الدم منتظماً كعاداتها فهو حيض، ولو كان نادراً.

٩- من حيث سبب خروج الدم، فالحيض يخرج نتيجة لانهدام جدار الرحم عندما لا يتم الإخصاب^(٥)، فأما الدم الذي يخرج من الرحم نتيجة لأي سبب آخر أو النزف من عنق الرحم أو من المهبل فهو استحاضة. فمتى فحصت الطبيبة المرأة، وأخبرتها بسبب خروج الدم وأنه غير سبب الحيض عدت ذلك استحاضة.

١٠- النزف المتقطع والخفيف الذي يصاحب تركيب اللولب يعد نزفاً عند الأطباء، ومثله أقراص منع الحمل، مع الانتظام في استخدامها^(٦) فإذا كان في غير موعد وصفة الحيض فهو استحاضة. لكن قد يحدث نزف عند عدم الانضباط في استخدام الأقراص نتيجة لضعف الجرعة أو نسيانها، فيجب على المرأة سؤال

١- المجموع ٢ / ٤٢٣.

٢- مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٣٩.

٣- كما سيأتي في هذا الفصل. المبحث الثالث: حكم الدم الذي تراه الحامل.

٤- مغني ذوي الألفهام لابن عبد الهادي ٥١٩؛ شرح القواعد الفقهية للزرقا ٢٣٥.

٥- خلق الإنسان للبار ٩٤. ويراجع تعريف الحيض الفصل الثاني، التمهيد.

٦- Williams obstetrics (24th edition. ed.). New York: McGraw-Hill Medical. Cuning-

ham, F. G. (2014). P.699 ، <https://www.medscape.org/viewarticle/558761>

بقلم عشرة أساتذة ٥٣.

أهل الاختصاص في ذلك فإن عدوه حيضاً بأن كان سببه سبب الحيض ومنبعه، وأن كان مجرد نرف فهو استحاضة (١).

١١- خروج الدم من الرحم أو المهبل نتيجة إجراء عملية جراحية، أو القيام ببعض الفحوصات الطبية دم استحاضة؛ لأنه ليس ناتجاً عن تهتك جدار الرحم لاستقبال حمل لم يحدث، الذي هو منبع الحيض - كما سبق في تعريف الحيض -.

ثانياً: أحوال المستحاضة:

إذا استمر الدم مع المرأة ولم ينقطع عنها طوال الشهر أو معظمه، فلها ثلاثة حالات رئيسة (٢):

الحالة الأولى: أن يكون للمرأة عادة معينة معروفة لها، ووافقت تمييزها لصفة الدم قبل التباس أمرها، أو كانت لها عادة وليس لها تمييز، رجعت لعادتها (٣)، وما زاد على ذلك فهو استحاضة؛ لحديث عائشة « أَنَّهَا قَالَتْ: إِنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ، سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الدَّمِ؟ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: رَأَيْتُ مَرْكَهَهَا مَلَانَ دَمًا. فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «امْكُثِي قَدْرَ مَا كَانَتْ تَحْبِسُكَ حَيْضَتُكَ، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَصَلِّي» (٤).

الحالة الثانية: إذا خالف التمييز العادة غلبت المرأة تمييزها بشرط أن لا

١- وقد أجاب الشيخ ابن عثيمين إجابة تزيل الإشكال فيما يتعلق بموانع الحمل، وما يحدث بسببها من اضطراب في الحيض فقد «نقل عن الشيخ ابن عثيمين رحمه الله أنه سئل عن الحيض، الذي ينتج عن تناول الحبوب، فقال: على المرأة أن تسأل الطبيب، فإذا قال: هذا حيض فهو حيض، وإذا قال: هذه عصارات من هذه الحبوب فليس بحيض» فتاوى ودروس الحرم المكي للشيخ ابن عثيمين 2/284 موقع الإسلام سؤال وجواب متاح على الرابط <https://islamqa.info/ar/127259>.

٢- أذكرها باختصار شديد، وأقتصر على ما ترجح في نظري، دون الدخول في تفصيلات الفقهاء، ومن رام معرفة التفاصيل يراجع كتب الفقه، وما كُتِب في أحكام الحيض والاستحاضة والنفاس.

٣- ينظر: الاختيار للموصلي ١/٣٠؛ المبدع لابن مفلح ١/٢٤٥؛ فتح العزيز للرافعي ٢/٤٧٥. وأما المالكية: فالمعتادة تستظهر ثلاثة أيام على أكثر عاداتها ما لم تتجاوز أكثر الحيض. الشرح الكبير للدردير ١/١٦٩؛ شرح الخرشي على خليل ١/٢٠٥.

٤- أخرجه البخاري في كتاب الحيض باب عرق الاستحاضة ١/٧٣ رقم ٣٢٧. ومسلم - واللفظ له - في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها ١/٢٦٤ رقم ٣٣٤.

حبيش (إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِحَيْضٍ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتِكَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا يَزِيدُ عَلَى خَمْسَةِ عَشْرَ يَوْمًا، وَهَذَا هُوَ الْقَوْلُ الرَّاجِحُ ^(١))؛ لحديث فاطمة بنت أبي أَدْبَرْتِ فَاعْسَلِي عَنكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي) ^(٢) فقولُه ﷺ: «حيضتك» يحتمل معنيين وقت حيضتك «العادة»، ويحتمل تمييزها أي حيضتك المعروفة بصفاتهما، ويشرح هذا التوجه الرواية الأخرى «إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدٌ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي، فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ» ^(٣).

الحالة الثالثة: إذا كان الدم على الصفة السابقة مع المرأة، والتبس عليها قدر عاداتها، إما لكونها بلغت مستحاضة أو نسيانها لعاداتها، و-كذلك - التبس عليها التمييز بصفة الدم رجعت إلى عادة النساء من قرابتها، فإذا لم يكن لهن عادة في الغالب ففي هذه الحالة سوف يكون حيضها ستة أو سبعة أيام، كما هو الغالب من عادة النساء، وعدت الزائد استحاضة، كما ورد في حديث حمنة بنت جحش

١- لأن العادة تتغير من وقت لآخر، وأما التمييز فلا يتغير. وهو مذهب المالكية، وقول عند الشافعية، هو المعتمد وإحدى الروایتين عن أحمد. والقول الثاني: تقدم العادة على التمييز وهو مذهب الحنفية، وقول عند الشافعية، ورواية عند الحنابلة -هي المذهب- واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وعللوا: بأن العادة أقوى العلامات. ينظر: الهداية للمرغيناني مع فتح القدير 1/176؛ الذخيرة للقرافي 1/389؛ المهذب للشيرازي 1/82؛ المغني لابن قدامة 1/232؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي 1/117؛ مجموع الفتاوى 19/239.

سبب ترجيح التمييز: «لأن التمييز علامة في الدم، والعادة علامة في صاحبه، ولأنه علامة حاضرة، والعادة علامة قد انقضت» مغني المحتاج للشربيني ٢٨٨/١، ولأن العادة في الوقت الأصل فيها عدم الانضباط، إذ العادة الطبيعية للمرأة أن تكون كل «٢٨» يومًا، وعليه فلن يكون لعاداتها وقت محدد من الشهر، ومن النادر أن تكون للمرأة عادة في يوم محدد من كل شهر لا تتغير عنه، وهو أمر معروف عند النساء، وأما العادة في عدد الأيام فهي وإن انضبطت نوعاً ما عند بعض النساء لكن البعض الآخر قد تزيد يوماً وتنقص يوماً عن عاداتها ونحو ذلك، فإذا كان للمرأة تمييز للدم وكان مختلفاً عن دم الاستحاضة بوصفه وما يطرأ على المرأة من تغيرات جسدية ونفسية فالذي يظهر لي أنه حيض حتى ولو خالف موعد وقدر عاداتها السابقة بعد أن طرأت عليها الاستحاضة والله أعلم -.

٢- أخرجه البخاري - واللفظ له - في كتاب الحيض، باب غسل الدم ٥٥/١ رقم ٢٢٨، ومسلم في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها ٢٦٢/١ رقم ٣٣٣.

٣- سبق تخريجه.

قالت: «كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَسْتَفْتِيهِ... فقال: «إِنَّمَا هَذِهِ رَكُضَةٌ مِنْ رَكُضَاتِ الشَّيْطَانِ، فَتَحْيِضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي، حَتَّى إِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهُرْتِ وَاسْتَنْقَأْتِ فَصَلِّي ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا، وَصُومِي، فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزئُكَ، وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي كُلَّ شَهْرٍ كَمَا يَحِضُنَ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ، مِيقَاتَ حَيْضِهِنَّ وَطَهْرِهِنَّ...»^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢): «وأما اعتبار غالب عادة النساء؛ لأن الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب.»

المبحث الثاني

جماع الزوجة المستحاضة

اختلف الفقهاء في حكم جماع المستحاضة على قولين:

القول الأول: جواز جماع المستحاضة، وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة ومذهب الظاهرية^(٣)، وهو قول أكثر أهل العلم^(٤).

القول الثاني: يحرم الجماع إلا إذا خاف الزوج على نفسه العنت أو خافته الزوجة، فإن خشي الوقوع في الحرام جاز له الجماع، وهي رواية عن الإمام أحمد

١- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب من قال إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة 1/210 رقم 287 - واللفظ له - والترمذي في كتاب الطهارة باب في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد 1/221 رقم 128 وقال: « حديث حسن صحيح... وسألت محمدا [يعني البخاري] عن هذا الحديث، فقال: هو حديث حسن. وهكذا قال أحمد بن حنبل: هو حديث حسن صحيح.» وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في البكر إذا ابتدئت مستحاضة، أو كان لها أيام حيض فنسيتها 1/397 رقم 627 « الحديث اختلف فيه، فصحه بعضهم، وضعفه آخرون. قال الخطابي: قد ترك بعض العلماء القول بهذا الحديث؛ لأن ابن عقيل رآويه ليس بذلك. وقال أبو بكر البيهقي: تفرد به عبد الله بن محمد بن عقيل، وهو مختلف في الاحتجاج به. « مختصر أبي داود للمنذري 1/100. وصحه النووي في المجموع 2/377، وأحمد شاکر في هامش الترمذي، وحسنه الألباني في صحيح أبي داود 2/67 وأجاب على من وضعفه.

٢- مجموع الفتاوى ٢١/٦٣٠، ٦٣١.

٣- ينظر: الاختيار للموصلي ١/٢٧؛ المدونة لسحنون ١/١٥١؛ الأم للشافعي ١/٧٦؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٨٢؛ المحلى لابن حزم ١/٤٢٢.

٤- ينظر: المجموع للنووي ٢/٣٧٢؛ المغني لابن قدامة ١/٢٤٦.

-هي المذهب- وفي رواية: يكره، وبها قال النخعي وابن سيرين (١) .

وسبب الخلاف في هذه المسألة: هل إباحة الصلاة للمستحاضة؛ لأنها رخصة لأهمية الصلاة ومكانتها فلا يجوز الجماع، أم لأن المستحاضة طاهرة فيباح لهما الجماع؟ (٢).

الأدلة:

أدلة الجمهور:

١- قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، فإن الله أمر باعتزال الزوجات وهن غير طاهرات وأباحهن طاهرات؛ والمستحاضة قد تطهرت من الحيض فلا يجب اعتزالها (٣).

٢- «عن عائشة، زوج النبي ﷺ أن أم حبيبة بنت جحش استحيضت سبع سنين. فاستفتت رسول الله ﷺ في ذلك. فقال رسول الله ﷺ: (إِنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ بِالمَحِيضِ وَلَكِنَّ هَذَا عِرْقٌ فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي...)» (٤) و«عن عائشة قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: (لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِمَحِيضٍ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتِكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي)» (٥) وعن حمنة بنت جحش قالت: «كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَسْتَفْتِيهِ وَأُخْبِرُهُ... فقال: «إِنَّمَا هَذِهِ رَكُضَةٌ مِنْ رَكُضَاتِ الشَّيْطَانِ، فَتَحْيِضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي، حَتَّى إِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهَّرْتِ وَاسْتَنْقَأْتِ، فَصَلِّي ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا،

١- ينظر: التمهيد لابن عبد البر 16/68؛ الأوسط لابن المنذر 2/216؛ المبدع لابن مفلح 1/258؛ كشاف القناع للبهوتي 1/217.

٢- بداية المجتهد لابن رشد 1/69.

٣- ينظر: الأم للشافعي 1/76؛ المجموع للنووي 2/372.

٤- أخرجه البخاري في كتاب الحيض باب عرق الاستحاضة 1/73 رقم 327 ومسلم - واللفظ له - في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها 1/264 رقم 334.

٥- سبق تخريجه.

وصومي، فإنَّ ذلك يُجْزئُك، وكذلك فافعلي كلَّ شهرٍ، كما يَحِضُنَ النِّسَاءُ وكما يَطْهُرُنَ، ميقاتَ حَيْضِهِنَّ وَطُهرِهِنَّ...»^(١)

وجه الدلالة: دلت هذه الأحاديث على أن المستحاضة تصلي، وإذا جاز لها أن تصلي فجواز الجماع أولى؛ إذ أمر الصلاة أعظم من أمر الجماع^(٢) قال الإمام الشافعي^(٣): «اللَّه تبارك وتعالى أمر باعتزالها حائضاً وأذن في إتيانها طاهراً، فلما حكم النبي - ﷺ - للمستحاضة حكم الطهارة في أن تغتسل وتصلي، دل ذلك على أن لزوجها أن يأتيها» وفي قصة حمنة بنت جحش تصلي وتصوم مما يدل على أن لها حكم الطاهرات.

٣- عن عكرمة قال: «كانت أمُّ حبيبة تُسْتَحَاضُ، فكانَ زَوْجُها يَغْشاهَا»^(٤) وعنه عن حمنة بنت جحش: «أَنَّها كانتُ مُسْتَحَاضَةً وَكانَ زَوْجُها يُجَامِعُها»^(٥).

وجه الدلالة: أن أم حبيبة بنت جحش زوجة عبد الرحمن بن عوف وحمنة بنت جحش زوجة طلحة بن عبيد الله قد استحيضتا، وكان زوج كل واحد منهما يأتيها في زمن الرسالة ولم ينهوا عن ذلك^(٦)، وخصوصاً أن حمنة لبثت في استحاضتها سبع سنين، وقد سألتا النبي ﷺ عن حكم المستحاضة ولم يبين لهما النبي ﷺ تحريم الجماع مما يدل على الجواز^(٧).

المناقشة: ونوقش هذا الاستدلال بأن في سماع عكرمة منهما نظر^(٨) وأن

١- سبق تخريجه.

٢- الفتح لابن حجر ١/٤٢٩ وينظر: البناية للعيبي ١/٦٦٣.

٣- الأم ١/٧٨.

٤- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب المستحاضة يغشاه زوجها ١/٢٢٧ رقم ٣٠٩. قال ابن حجر في الفتح ١/٤٢٩: «حديث صحيح إن كان عكرمة سمعه منها» وحسنه النووي في المجموع ٢/٣٧٢ وصححه الألباني في صحيح أبي داود ٢/١١٦.

٥- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب المستحاضة يغشاه زوجها ١/٢٢٨ رقم ٣١٠ قال المنذري في مختصر السنن ١/١٠٦: «في سماع عكرمة من أم حبيبة وحمنة نظر. وليس فيها ما يدل على سماعه منهما» وحسنه الألباني في صحيح أبي داود ٢/١١٦.

٦- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٤٦.

٧- ينظر: فتح الباري لابن رجب ٢/١٨٠.

٨- يراجع تخريج الحديثين.

غايتهما مجرد فعل صحابي وليس فيه إذن أو تقرير من النبي ﷺ^(١).

٤- أن المرأة إما أن تكون طاهرة أو غير طاهرة -حائضاً أو نفساء - وليس هناك قسم ثالث بينهما؛ فإن كانت غير طاهرة لم يحل لها الصلاة ولا الصيام، ولم يجز جماعها وإن كانت طاهرة جاز جماعها^(٢).

أدلة القول الثاني: (القائلون بالمنع سواء على الكراهة أو التحريم).

١- قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وجه الدلالة: أن الله تعالى منع جماع الحائض للأذى، حيث أمر باعتزالهن بقاء التعقيب بعد الأذى مباشرة؛ والحكم إذا اقترن مع وصف يقتضيه ويصلح له علل به، والأذى يصلح أن يكون علة. فيعلل به، ودم المستحاضة أذى، لهذا يحرم جماعها كالحائض^(٣).

ونوقش: بأنه لا يصح قياس المستحاضة على الحائض لمخالفته لدلالة النصوص السابقة فلم يقبل، وقد فرق النبي ﷺ بينهما، فجعلها حائضاً في أحد الأذنين يحرم عليها الصلاة، وطاهراً في الآخر يحرم عليها ترك الصلاة، وأجمع أهل العلم على التفريق بينهما قالوا: دم الحيض مانع من الصلاة ودم الاستحاضة ليس كذلك، ودم الحيض يمنع الصيام والوطفاء. والمستحاضة تصوم وتصلي، وأحكامها أحكام الطاهر، وإذا كان كذلك جاز وطؤها؛ لأن الصلاة والصوم لا يجبان إلا على الطاهر من الحيض^(٤).

٢- عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «المستحاضة لا يأتيها زوجه»^(٥).

١- ينظر: نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٣٥٠.

٢- ينظر: الأوسط لابن المنذر 2/216؛ المحلى لابن حزم 1 / 422.

٣- ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/٢١٦؛ المغني لابن قدامة ١/ ٢٤٦.

٤- الأوسط لابن المنذر ٢/٢١٦؛ وينظر: الأم للشافعي ١/ ٨١؛ المجموع للنووي ٢/ ٣٧٣.

٥- أخرجه الدارمي كتاب الطهارة، باب من قال لا يجامع المستحاضة زوجها ١/ ٦٢١ رقم ٨٥٧.

وجه الدلالة: النص صريح في النهي عن الجماع في أثناء استحاضة الزوجة.
المناقشة: «أن نقل المنع عن عائشة ليس بصحيح عنها، بل هو قول الشعبي،
 أدرجه بعض الرواة في حديثها»^(١). ولو ثبت عنها فهو معارض بمثله عن ابن
 عباس^(٢).

٣- قياس الاستحاضة على الحيض بجامع الأذى، إذ يجب غسله من البدن
 والثياب، ولا فرق في المباشرة بينهما فكلاهما نجس^(٣).

المناقشة: ونوقش الاستدلال بأن المستحاضة كالطاهرات في الصلاة والصوم
 وقراءة القرآن والاعتكاف، فيلحق بنظائره في القياس، وليس بالحيض الذي لا
 يوافقه في شيء^(٤). وليس كل أذى يمنع الجماع، فيجوز جماع من بها سلس البول
 مع وجود الأذى.

٤- أن في جماع المستحاضة مباشرة للنجاسة فكل دم أذى يجب غسله من
 الثوب والبدن، ولا فرق في المباشرة بين دم الحيض ودم الاستحاضة؛ لأنه كله
 رجس^(٥).

المناقشة: ويناقش هذا الاستدلال بما سبق من أن النص والاجماع فرقا بينهما
 وبأن نجاسة الدم معفي عنها للحاجة كمن به سلس البول.

الترجيح: الراجح ما ذهب إليه جمهور العلماء من جواز جماع المستحاضة
 لقوة أدلتهم؛ ولأن الحيض ليس كدم الاستحاضة لا في سببه ولا في أحكامه، ولهذا
 فإن القائلين بحرمة الوطء لا يوجبون الكفارة على من جامع في الحيض، ولا
 يوجبون الغسل بعد انقطاع دم الاستحاضة^(٦)؛ لأنها أشبه بالحالة المرضية -
 سلس البول - منها بالحيض.

١- المجموع للنووي 2 / 372.

٢- ولفظه «لَا بَأْسَ أَنْ يُجَامِعَهَا رَوْجُهَا» أخرجه موصولاً عبد الرزاق ١ / ٣١٠ وأخرجه البخاري معلقاً في
 كتاب الحيض، باب إذا رأت المستحاضة الطهر ١ / ٧٣.

٣- ينظر: التمهيد لابن عبد البر ١٦ / ٦٨؛ البناية لليعني ١ / ٦٦٢.

٤- ينظر: المجموع للنووي ٢ / ٣٧٢ - ٣٧٣.

٥- ينظر: التمهيد لابن عبد البر ١٦ / ٦٨.

٦- ينظر: المغني لابن قدامة ١ / ٢٤٦ - ٢٤٧؛ المبدع لابن مفلح ١ / ٢٥٨.

ولأن الاستحاضة في الغالب حالة مرضية، وقد تستمر لفترة طويلة قد تصل لسنوات كما في استحاضة أم حبيبة بنت جحش - رضي الله عنها - - كما سبق - فمن الإضرار بالزوجين تحريم الجماع عليهما مع طول المدة، ولكن مع القول بالجواز يراعى التأكد من عدم وجود أي ضرر على أي من الزوجين، مع المسارعة لعلاج الزوجة طبيياً للحفاظ على صحتها وسلامتها إذا كان الدم ناتجاً عن حالة مرضية. أما إذا ترتب على الجماع ضرر بهما أو بأحدهما يحدده أهل الاختصاص، أو يؤثر على نفسية الزوجين أو أحدهما، أو كان النزف في أثناء الحمل - وقد يسبب إجهاضاً للجنين- فالقول بالتحريم هو الأقرب للصواب لما فيه من الضرر والضرر يزال^(١)، كما هو مقرر شرعاً - والله أعلم -.

المبحث الثالث

الدم الذي تراه الحامل، وأثره في منع المعاشرة^(٢)

الدم الذي يخرج من فرج الحامل له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون الدم منتظماً كعادتها قبل الحمل، وبصفات الدم، أو قريباً منها، حتى يشكل عليها هل هو حيض لشبهه بحيضها وخصوصاً في الشهر الأول.

الحالة الثانية: أن ترى الدم متقطعاً غير منتظم خلال فترة حملها أو مستمراً معها.

الحالة الثالثة: أن تراه مع مخاض الولادة^(٣).

وسوف أتناول بالبحث الحالتين الأوليين في مطلبين.

المطلب الأول: الدم المنتظم كعادته وصفته قبل الحمل:

إذا رأت الحامل الدم منتظماً على هيأته قبل الحمل، فهل يعد هذا الدم حيضاً أم استحاضة؟

تحريم محل النزاع:

١- اتفق العلماء على جواز طلاق الحامل، واتفقوا كذلك على أن عدتها وضع

١- وهذه القاعدة من كبريات قواعد الفقه الإسلامي، وإحدى قواعده الخمس الكلية، ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ٤١/١.

٢- وقد ألقته بالاستحاضة لما سيظهر من البحث من أن أغلبه استحاضة.

٣- وهذه الحالة سوف يُرجى البحث عنها إلى الفصل الرابع: الأحكام المتعلقة بنفاس الزوجة: المبحث الثالث: حكم الدم الذي تراه الحامل مع مخاض الولادة.

الحمل، وليس بالحيض^(١)، سواء أكانت تحيض في الحمل أو لا تحيض.
 ٢- واختلفوا في الأحكام الأخرى المتعلقة بالحيض من المنع من الصلاة والصوم وحرمة الجماع... وغيرها، مما اختصت به الحائض من الأحكام على قولين:
القول الأول: الحامل لا تحيض، وما تراه من دم في أثناء حملها فهو دم استحاضة أو فساد، وليس بحيض، ولا يترتب عليه شيء من أحكام الحيض. وهو مذهب الحنفية والقول القديم عند الشافعية ومذهب الحنابلة والظاهرية^(٢)، وهو قول جمهور علماء التابعين^(٣).

القول الثاني: أنه حيض وتثبت به جميع أحكام الحيض، ما عدا العدة، وعدم تحريم الطلاق. وهو مذهب المالكية^(٤) والقول الجديد عند الشافعية «الأظهر»، ورواية عند الحنابلة^(٥) وقول بعض السلف^(٦).

سبب الخلاف: صعوبة الوقوف على ذلك بالتجربة، واختلاط الأمرين في الدم الذي تراه الحامل في كونه حيضاً أو دم علة وفساد، وإن كان في أكثره دم علة^(٧).
الأدلة:

أدلة القول الأول: (استحاضة أو دم فساد):

١- قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٤).

-
- ١- ينظر: مراتب الإجماع لابن حزم ٧٧؛ الإقناع لابن القطان ٢/٤١، ٤٢.
 - ٢- ينظر: المبسوط للسرخسي ٢/٢٠؛ الاختيار للموصلي ١/٢٧؛ فتح العزيز للرافعي ٢/٥٧٦؛ المجموع للنووي ٢/٣٨٤؛ المغني ١/٢٦١؛ كشاف القناع ١/٢٠٢؛ المحلى ١/٢٧٣، ٤٠٤.
 - ٣- ينظر: التمهيد لابن عبد البر ١٦ / ٨٨؛ المغني لابن قدامة ١/٢٦١.
 - ٤- ينظر: المدونة لسحنون ١/١٥٥؛ القوانين الفقهية لابن جزي ٣١ شرح الزرقاني على مختصر خليل ١/٢٤٠.
 - ٥- ينظر: الروضة للنووي ١/١٧٤؛ مغني المحتاج للشربيني ١/٢٩٣؛ المغني لابن قدامة ١/٢٦٢؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٥٧.
 - ٦- سنن الدارمي ١/٦٥٦-٦٦٠.
 - ٧- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد ١/٥٩.

وجه الدلالة: أن الله جعل عدة الحامل وضع الحمل وعدة غير الحامل ثلاثة قروء، ولو كانت تحيض لكانت عدتها القروء (١).

المناقشة: ونوقش هذا الاستدلال بأنه لا يلزم من ثبوت العدة بوضع الحمل انتفاء الحيض، إذ المقصود من العدة إثبات خلو الرحم من الحمل وحيضها ليس دليلاً عليه (٢). ولأن دلالة الحيض على براءة الرحم دلالة ظنية، وليست قطعية رفقا من الشارع بالنساء (٣).

٢- عن أبي سعيد الخدري - ورفع - أنه قال في سبأيا أوطاس: «لا تَوَطَأَ حَامِلٌ حَتَّى تَصَّعَ، وَلَا غَيْرُ ذَاتِ حَمَلٍ حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً» (٤).

وجه الدلالة: بأن النبي ﷺ «جعل وجود الحيض علماً على براءة الرحم، فدل ذلك على أنه لا يجتمع معه» (٥)، ولو كانت الحامل تحيض لبطلت دلالته (٦).

المناقشة: بأن الحديث بين حكم سبأيا أوطاس عندما أراد الصحابة وطأهن، فبين لهم النبي ﷺ أن الحامل لا يحكم ببراءة رحمها إلا بوضع الحمل، وليس فيه دلالة على أن الحامل لا تحيض (٧).

٣- «عن ابن عمر، أنه طلق امرأته وهي حائض، فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ، فقال: (مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُطَلِّقْهَا طَاهِرًا، أَوْ حَامِلًا)» رواه مسلم (٨).

١- ينظر: الأوسط لابن المنذر 2/241.

٢- ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٤٢/١.

٣- ينظر: شرح الزرقاني على خليل ٢٤٠/١.

٤- أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في وطء السبأيا ٤٨٦/٣ رقم ٢١٥٧. أعل الحديث بشريك القاضي، وقد أخرج له مسلم في المتابعات. وصحح الحديث الحاكم، وحسنه ابن حجر في تلخيص الحبير ٤٤١/١ وصححه الألباني في صحيح أبي داود ٣٧١/٦ والأرناؤوط بشواهد في هامش سنن أبي داود.

٥- المغني لابن قدامة ٢٦٢/١. وينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ٦٧/١؛ فتح العزيز للرافعي ٥٧٦-٥٧٧؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقى ٤٥٣/١.

٦- فتح العزيز ٥٧٧/٢.

٧- التمهيد لابن عبد البر ٨٧/١٦.

٨- سبق تخريجه.

وجه الدلالة: بأن الحيض، لا يجتمع مع الحمل؛ لأن النبي ﷺ جعل الحمل علامة على عدم وجود الحيض كما أن الطهر دليل على عدمه^(١).

المناقشة: أجاب ابن القيم^(٢) على هذا الاستدلال بقوله: «إباحة الطلاق إذا كانت حائلاً بشرطين: الطهر وعدم المسيس، فأين في هذا التعرض لحكم الدم الذي تراه على حملها».

٤- «عن عائشة -رضي الله عنها- في الحامل ترى الدم، قالت: «لَا يَمْنَعُهَا ذَلِكَ مِنْ صَلَاةٍ» وفي رواية: «إِنَّ الْحُبْلَى لَا تَحِيضُ، فَإِذَا رَأَتْ الدَّمَ، فَلْتَغْتَسِلْ، وَلْتُصَلِّ»^(٣).

وجه الدلالة: مثل هذا القول لا يُقال منها بالرأي فيحمل على السماع من النبي ﷺ^(٤).

المناقشة: ونوقش بأنه اختلف فيه على عائشة -رضي الله عنها- فروي عنها أنه حيض، وروي عنها أنها لا تدع الصلاة^(٥). وليس فيه ما يدل على الرفع إلى النبي ﷺ، واحتمال اجتهادها في المسألة وارد.

٥- العادة أن الحامل لا تحيض، قال الإمام أحمد: «إنما يعرف النساء الحمل بانقطاع الدم»^(٦).

المناقشة: الغالب أن الحامل لا يخرج منها حيض، ولكن وجد نساء يخرج منهن دم على صفة الحيض، وإن كان نادراً لكنه موجود، ولهذا يقول ابن القيم^(٧): «لا نزاع أن الحامل قد ترى الدم على عاداتها، ولا سيما في أول حملها، وإنما

١- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٦٢؛ كشاف القناع للبهوتي ١/٢٠٢.

٢- زاد المعاد لابن القيم ٥/٦٥٣.

٣- الأولى: أخرجها الدارمي في كتاب الطهارة، باب في الحبل إذا رأت الدم ١/٦٦٠ رقم ٩٧٣. وضعفها البيهقي في السنن ٧/٦٩٥ والثانية أخرجها الدارمي ١/٦٦٣ رقم ٩٨٥ وصحح إسنادها الألباني في الإرواء ١/٢٠٢.

٤- ينظر: المبسوط للسرخسي ٢/٢٠؛ تبيين الحقائق للزيلعي ١/٦٧.

٥- ينظر: التمهيد لابن عبد البر ١٦/٨٨؛ المغني لابن قدامة ١/٢٦١.

٦- المغني لابن قدامة ١/٢٦٢؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/١١٤.

٧- زاد المعاد 5/651.

النزاع في حكم هذا الدم لا في وجوده».

٦- لأن فم الرحم ينسد بالحمل، فيمتنع خروج دم الحيض، فإن الحيض يخرج من أقصي الرحم^(١).

المناقشة: ونوقش بما نوقش به الدليل السابق^(٢).

أدلة القول الثاني: (الحامل تحيض)

١- قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وجه الدلالة: إذا وجد الأذى وجد الحكم دون تفرقة بين حامل أو حائل^(٣).

٢- عن عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش: أنها كانت تستحاض، فقال لها النبي ﷺ: «إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدٌ يُعْرَفُ»^(٤).

وجه الدلالة: بأنه ﷺ أطلق الحكم، ولم يفرق بين الحامل والحائل^(٥).

المناقشة: الحديث محمول على الحائل دون الحامل^(٦)؛ وليست صفة الدم بحد ذاتها هي الفارق بين دمي الحيض والاستحاضة؛ إذ لو رأت المرأة الدم لأكثر من خمسة عشر يوماً اعتبر استحاضة ولو كان لونه أسود، فكذلك ما تراه الحامل يعد استحاضة ولو كان لونه أسود.

٣- عن عائشة - رضي الله عنها -: «فِي الْمَرْأَةِ الْحَامِلِ تَرَى الدَّمَ:

١- ينظر: التمهيد لابن عبد البر ٨٦/١٦؛ المبسوط للسرخسي ٢٠/٢؛ فتح العزيز للرافعي ٥٧٧/٢.

٢- ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي ٤١١/١.

٣- شرح التلقين للمازري ٣٤٤/١.

٤- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة ٢٠٧/١ رقم ٢٨٦. وقال أبو داود: «قال ابن المثنى: حدثنا به ابن أبي عدي من كتابه هكذا، ثم حدثنا به بعد حفظاً، قال: حدثنا محمد بن عمرو، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة: أن فاطمة كانت تستحاض، فذكر معناها» وقال الأرناؤوط: «صحيح من حديث عائشة، وهذا إسناد رجاله ثقات» والنسائي في كتاب الطهارة، باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة ١٢٣/١ رقم ٣٦٢ وحسن إسناده الألباني في صحيح أبي داود ٥٩/٢.

٥- ينظر: الإشراف للقاضي عبد الوهاب ١٩٤/١.

٦- ينظر: الذخيرة للقرافي ٣٨٧/١.

أَنَّهَا تَدْعُ الصَّلَاةَ » (١) وفي رواية: «إِذَا رَأَتْ الْحُبْلَى الدَّمَ، فَلْتَمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ حَيْضٌ» (٢).

المناقشة: ونوقش بما نوقش به قولها الآخر، وبأنه «يحمل على الحبل التي قاربت الوضع، جمعاً بين قوليهما» (٣).

الإجابة: ويجاب عن المناقشة بأن قولها فإنه حيض صريح بأن المقصود الحيض، وليس النفاس.

٤- بأنه دم في أيام العادة وعلى قدر الحيض وبصفته فجاز أن يكون حيضاً، قياساً على الدم الذي تراه المرضع، فهما سواء في ندرتهما، فيجدر بهما أن يكونا سواء في حكمهما (٤).

المناقشة: قياس مع الفارق، إذ الشارع فرق بين الحامل والحائل في الطلاق والعدة، بخلاف المرضع.

٥- أن الدم الذي تراه الحامل متردد بين أن يكون دم جبلة وطبيعة، وبين أن يكون دم مرض وعلّة، والأصل السلامة فيحمل على أنه دم حيض (٥).

المناقشة: هذا الأصل معارض بالغالب، إذا الغالب أن الحامل لا تحيض، وحيضها بصفة عاداتها قبل الحمل من النادر؛ لهذا حكم الشارع في حديث سبايا أوطاس-السابق- بأن وجود الدم دليل على فراغ الرحم «نظراً إلى الغالب في أنه لا يظهر عن فرج الحامل دم، وإن جاز أن يكون استحاضة لندرة الاستحاضة» (٦)

١- أخرجه مالك في الموطأ بلاغاً في كتاب الطهارة، باب جامع الحيضة ٦٠/١ رقم ١٠٠. والبيهقي موصولاً في السنن ٦٩٤/٤.

٢- أخرجه الدارمي في كتاب الطهارة، باب في الحبل إذا رأت الدم ٦٥٩/١ رقم ٩٦٨ والبيهقي في السنن ٦٩٤/٧ وقال البيهقي في السنن ٦٩٥/٧: «وقال الإمام أحمد: خبر المدنين خبر أم علقمة عن - عائشة رضي الله عنها - فإنه أصح». وصح هذه الرواية عنها ابن قدامة في المغني ٢٦١/١.

٣- المغني لابن قدامة ٢٦٢/١.

٤- ينظر: فتح العزيز للرافعي ٥٧٧/٢؛ المجموع للنووي ٣٨٤/٢، ٣٨٥.

٥- ينظر: مغني المحتاج للشربيني ٢٩٣/١.

٦- ينظر: فتح القدير للكمال بن الهمام ١٨٧/١.

رأي الطب في هذا النوع من الدم:

الأطباء لا يرونه حيضاً - بالمعنى المصطلحي-؛ لأن الحيض ينقطع عند حدوث الحمل^(١).

ويرون أن انقطاع الطمث من العلامات الظنية للحمل، لأنه من الممكن أن يخرج من المرأة دم الحيض في أثناء الحمل^(٢)، وتسمى هذه الصورة النادرة التي تحدث لبعض النساء، وتشتهر عند العامة ب: «الحمل الغزلاني» وهي نادرة الحصول، وإذا حدث هذا النزف فلا يزيد عن الشهر الثالث في أغلب حالاته^(٣)، وإشكالية هذا النوع من النزيف التباس توقيت الحمل الحقيقي وتاريخ الوضع المتوقع^(٤).

وسببه ومنبعه سقوط غشاء الرحم؛ لأن الجنين لم يملأه بالكامل، يقول البار^(٥): «وإذا استعنا بالمعلومات الطبية فإننا نجد الجنين لا يملأ تجويف الرحم إلا بعد الشهر الثالث من الحمل وعليه فإن سقوط شيء من غشاء الرحم (وهو الذي يسقط عادة في الحيض) يجعل هذا الدم شبيهاً جداً بدم الحيض. على الرغم من ندرة حصول هذا الدم إلا أنه يمكن أن يعتبر على هذه الصفة حيضاً، وذلك في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل»، ثم ينقطع بعد ذلك، حيث يملأ الجنين تجويف الرحم، ولكنه يختلف من حيث كميته ومدته عن الحيض الذي اعتادته قبل الحمل، حيث يكون أقل في المدة والكمية وغير مصحوب بألم الطمث المعتاد، ويقل في الثالث عنه في الثاني، وهناك حالات لأنزفه نادرة في مدة الحمل يسهل

١- ينظر: أسرار المرأة وحياتها الخاصة للحسيني ١٠٠؛ موسوعة الحمل والولادة لأحلام القواسمة ١١٩.

٢- أسرار المرأة وحياتها الخاصة للحسيني ١٣٥. خلق الإنسان ٩٩؛ فن الولادة لنجيب محفوظ ١٣٣.

٣- فن الولادة لنجيب محفوظ ١٣٣.

٤- موسوعة الحمل والولادة لأحلام القواسمة ١١٩-١٢٠، وقد سألت بعض المختصات في طب النساء والولادة عن هذا النوع من الحمل، فذكرت لي أنها تمارس الطب من ثلاثين سنة، ولم تحدث هذه الحالة عندها إلا لمراجعة واحدة.

٥- خلق الإنسان ٩٩.

التباسها بالحيض، وقد تستمر إلى ستة أشهر أو أكثر خلال الحمل الطبيعي^(١)

الترجيح: بعد النظر في أدلة كل من القولين وما عرض لها من مناقشة ظهر لي أن المسألة اجتهادية، وليس في استدلالات أي من القولين ما يلزم القول الآخر، ولا نص صحيح صريح يحتمها، وما ذكره علماء كل من القولين يرجع لما أداهم إليه اجتهادهم بما كان متوافراً لهم في زمانهم من إمكانات معرفية وطبية، ولهذا نجد الإمام أحمد يعلل لاجتهاده بعدم حيض الحامل: «إنما يعرف النساء الحمل بانقطاع الدم»^(٢)، وإن كانت أدلة القائلين بأنه حيض في هذه الحالة أوجه، وتتقوى بما علل به الأطباء من إمكانية حدوث الحيض، وإن كانت هذه الصورة نادرة لكنها موجودة، والحمل معها طبيعي، فليست إذاً حالة مرضية حتى تعد استحاضة؛ ولأن سبب الدم ومنبعه فيها هو ذاته سبب ومنبع الحيض.

وإذا أمعن النظر في هذه الصورة النادرة لا بد أن تستحضر القاعدة الأصولية: «دخول الصورة النادرة في عموم الخطاب الشرعي»^(٣) فتدخل هذه الصورة النادرة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، وقول الرسول ﷺ: «إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِحَيْضٍ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي»^(٤).

١- موسوعة الحمل والولادة لأحلام القواسمة ١١٩-١٢٠.

٢- المغني لابن قدامة 1/262.

٣- «اختلف الأصوليون في دخول الصورة النادرة تحت العموم على قولين: القول الأول: إن الصورة النادرة تدخل تحت العموم، لصدق اللفظ عليها، ولهذا أفتى الصحابة بتوريث الخنثى، وهذا قول أكثر الأصوليين، وظاهر كلام الغزالي ونصره الشنقيطي في أضواء البيان. وهو الراجح.

القول الثاني: إن الصورة النادرة لا تدخل تحت العموم؛ لأنها لا تخطر بالبال غالباً، وسنة الله في تشريعاته أن تكون على غالب الأحوال دون الخارج عن غالبها، وهذا قول بعض الأصوليين، وقطع به إمام الحرمين. ينظر: التمهيد للإسنوي ٣٤٤، ٣٤٥؛ البحر المحيط للزركشي ٤ / ٧٤؛ جمع الجوامع مع حاشية العطار ٥٠٧/١؛ أضواء البيان للشنقيطي ٣/٣٣٥-٣٣٦. ينظر: بحث قواعد الغلبة والندرة وتطبيقاتها الفقهية للكاتبة.

٤- سبق تخريجه.

ونحوهما من النصوص ؛ لأنه في وقت عاداتها وبوصف الدم، فإذا أخبرها الطبيب بأن الدم ناتج عن هذا السبب، أو كان من عادة والدتها أو أخواتها حدوث مثل هذا النوع من الحمل فهو حيض لا يجوز لها أن تصلي أو تصوم، ولا يجوز لزوجها جماعها، ولا يجوز لها تمكينه، وتقضي ما صامته من صيام واجب، أما إن لم يكن ثمة عادة في قريباتها بحصول مثل هذا النوع من الحمل، فالذي يظهر لي أن مجرد النزف في الأشهر الأولى ليس حيضاً، لتعدد أسباب النزف - كما سيأتي في الحالة الثانية- و لندرة هذه الصورة فتصلي المرأة وتصوم، ولا يمنع الزوج من جماعها، وإن كان الأولى التعفف عن ذلك للشبهة، ولخوف الضرر على الزوجة ؛ وإن قضت الصوم إبراءً لذمتها واحتياطاً للعبادة فهو خير، ولا يلزمها.

أما إذا استمر الدم بالمرأة مدة عاداتها، وكان على صفة الحيض، وعاد في الشهر الثاني في موعد عاداتها وبوصف الدم في الشهر السابق فالراجح أنه حيض، وتقضي الصوم الواجب؛ لأنها صامت وهي حائض.

هذا ما ظهر لي من بحث المسألة شرعياً والقراءة والمناقشة مع أهل الاختصاص في مثل النوع من الدم - وأحمد الله إن كان صواباً، وأستغفره إن لم يكن صواباً -.

المطلب الثاني: الدم المختلف عما قبل الحمل:

إذا كان خروج الدم على غير صفة الحيض، بأن كان متقطعاً غير منتظم خلال فترة حملها أو مستمراً معها، وقد يكون خفيفاً، وقد يكون كثيفاً. ما حكم هذا الدم؟

فقهاء المذهب الحنفي والحنبلي لا يعدونه حيضاً؛ لأنهم لا يعدون الدم المنتظم على عادة الحيض ووصفه حيضاً ففي هذه الحالة من باب أولى (١).

أما بالنسبة للمذهب الشافعي فالدم المعتبر حيضاً عندهم ما «يصلح أن يكون

١- تراجع مراجع المذهبين في الحالة السابقة.

حيضاً» (١) وربما عبروا عنه: بـ « ما تراه الحامل من الدم على ترتيب أدوار الحيض » (٢) .

قال النووي في المجموع (٣): « اختلف أصحابنا في محل القولين، فمنهم من قال: هما إذا رأت الدم في أيام عاداتها وعلى صفة دم الحيض، فإن رأتها في غير أيام الحيض أو رأت صفرة أو كدرة فليس بحيض قولاً واحداً، ومنهم من قال: لا فرق بل الخلاف جار في كل ما يجوز أن يكون حيضاً لغير الحامل .»
والأظهر من المذهب أن الحامل تحيض والدم الذي يصلح أن يكون حيضاً فهو حيض، وإن خالف عاداتها قبل الحمل بشرط ألا ينقص عن يوم وليلة، ولا يزيد على خمسة عشر يوماً، ولو كانت صفة الدم غير صفته قبل الحمل (٤) .

أما المالكية: إذا اختلفت عاداتها بعد الحمل عما قبله فتقدير حيض الحامل في هذه الحالة مضطرب، وفيه شيء من الغرابة، قال خليل في المختصر: « ولحامل بعد ثلاثة أشهر النصف ونحوه، وفي ستة فأكثر عشرون يوماً ونحوها، وهل ما قبل الثلاثة كما بعدها أو كالمعتادة؟ قولان» (٥). وقال ابن رشد (٦): «انتقال الحائض الحامل إذا تمادى بها الدم من حكم الحيض إلى حكم الاستحاضة أقوال مضطربة: أحدها: أن حكمها حكم الحائض نفسها... وقيل: إنها تقعد حائضاً ضعف أكثر أيام الحيض. وقيل: إنها تضعف أكثر أيام الحيض. وقيل: إنها تضعف أيام الحيض بعدد الشهور التي مرت لها. ففي الشهر الثاني من حملها تضعف أيام أكثر الحيض مرتين، وفي الثالث ثلاث مرات، وفي الرابع أربع مرات، وكذلك ما زادت

١- المجموع للنووي ٢/٣٨٤.

٢- فتح العزيز للرافعي ٢/٥٧٦.

٣- المجموع ٢/٣٨٤.

٤- ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي ١/٤١١؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٥٥.

٥- المختصر مع منح الجليل ١/١٦٨-١٦٩.

٦- بداية المجتهد ١/٥٩. وينظر: شرح التلقين للمازري ١/٣٤٤؛ مواهب الجليل للخطاب ١/٣٦٩؛ أسهل

المدارك للكشناوي ١/١٤٧.

الأشهر». وتلخيص المذهب كما رجح المحققون من المتأخرين: أن الحامل إذا رأت الدم وهي في الشهر الثالث والرابع والخامس تمكث عشرين يوماً ثم هي مستحاضة، وإذا كانت في الشهر السادس إلى آخر حملها تمكث ثلاثين يوماً ثم هي مستحاضة، وأما الشهران الأول والثاني فمحل خلاف على قولين: القول الأول: تمكث نصف الشهر ونحوه. والثاني وهو الأرجح: تمكث كغير الحامل (١).

الأدلة:

استدلّاهم في هذه الحالة تنطبق عليه أدلة الحالة السابقة، إلا أن المالكية عللوا بمكوّثها عشرين يوماً في وسط الحمل، وثلاثين في آخره « لأنه ليس أول الحمل كآخره، ولذلك كثرت الدماء بكثرة أشهر الحمل؛ لأنه كلما عظم الحمل كثرت الدم» (٢).

رأي الطب في هذه الحالة.

هذه الحالة شائعة لدى النساء، وأسبابها كثيرة منها ما هو عارض غير مرضي، ومنها ما هو حالة مرضية ومنها ما هو عالي الخطورة، وهي تختلف باختلاف مراحل الحمل الثلاث، (حيث يقسم الأطباء الحمل لثلاث مراحل حسب الأشهر التسعة)، وقد يكون النزف تدريجياً في بعض الحالات، وفي البعض الآخر كثيفاً، مما قد يتسبب في وفاة الحامل إذا لم يتمكن الطبيب من وقفه أو استئصال الرحم. ويذكر الأطباء أسباباً عديدة لهذه النزوف، منها على سبيل التمثيل وليس الحصر (٣):

١- ينظر: الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ١/١٦٩-١٧٠؛ منح الجليل لعليش ١/١٦٨-١٦٩.

٢- الخرشى على خليل ١/٢٠٥ وينظر: التاج والإكليل ١/٥٤٢، ٥٤٣؛ الشرح الكبير للدردير ١/١٦٩.

٣- <http://americanpregnancy.org/pregnancy-complications/bleeding-during-pregnancy>

pregnancy فن الولادة لمحفوظ ٣٥٤ وما بعدها؛ الحمل والولادة إيف دوبراي، ايلين مونتيني ترجمة محمد مرعشي ٧٠-٧١.

- ١- التلقيح الشاذ، الأمراض الفيروسية والبكتيرية والأمراض المزمنة قد تسبب النزف في مرحلة مبكرة من الحمل.
- ٢- انغراس النطفة في الرحم قد ينتج عنه نزف خفيف لساعات، وقد يستمر لأيام.
- ٣- قد تسبب بعض العدوى في منطقة الحوض وفي القناة البولية نزفاً.
- ٤- من أسباب النزف وجود ورم في عنق الرحم أو في المشيمة.
- ٥- النزيف قد يكون علامة لحدوث إجهاض أو ولادة مبكرة.
- ٦- الحمل العنقودي أو الحمل خارج الرحم يتسببان في حدوث نزيف.
- ٧- المشيمة النازلة أو المنفصلة، ويعد انفصال المشيمة أو نزولها عن الجنين من أخطر أسباب النزيف عند الحامل.

الترجيح: بعد عرض أقوال الفقهاء وما سبق إيضاحه في الحالة الأولى من أن الحامل لا تحيض إلا في صورة نادرة، ويحدث ذلك في الأشهر الثلاثة الأولى، ويكون بصفة الحيض وعادته أو انقاص منه ولا يزيد عليه، وما عدا ذلك فما تراه من الدماء، فهي نزوف تحتاج معها المرأة لزيارة الطبيب للمتابعة والتأكد من أسبابها، ومعالجة ما يحتاج للعلاج كما ذكر الأطباء، ولما كان الغالب من حال الحامل عدم الحيض، قال الإمام أحمد: «إنما يعرف النساء الحمل بانقطاع الدم»^(١)، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية قاعدة دقيقة في باب الحيض: «إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»^(٢)، فتلحق الحالات الفردية الخاصة بحال عامة النساء، فما تراه المرأة من هذه الدماء فهي استحاضة تغليباً لعادة النساء، وإنما استثنيت الحالة السابقة لظهورها في أنه حيض، وما عداها من النزوف فتأخذ حكم المستحاضة في جميع الأحكام؛ وحينئذ يجب على المرأة الصلاة والصيام، ويجوز للزوج جماعها

١- المغني لابن قدامة ١/٢٦٢.

٢- مجموع الفتاوى ٢١/٦٣٠، ٦٣١.

بالضوابط السابقة في ترجيح جماع المستحاضة. والله أعلم.

الفصل الرابع

الأحكام المتعلقة بنفاس الزوجة، ويتضمن تمهيداً، وأربعة مطالب

التمهيد: في التعريف بالنفاس:

النفاس في اللغة: ولادة المرأة فإذا وضعت، فهي نفّاس ونفّساء. مأخوذ من النَّفَس، وهو الدم، وسمي الدم نفساً؛ لأن النفس قوامها بالدم. وسبب تسميته: إما بسبب خروج الدم، أو التشقق والانصداع نتيجة لخروج الولد^(١).

النفاس اصطلاحاً:

لقد تباينت تعاريف الفقهاء في النفاس تبعاً لاختلافهم في حكم الدم الخارج مع الولادة وقبلها متزامناً مع آلامها، كما سيأتي في المطلب الثالث من هذا المبحث. فمن رأى أنه ليس بدم نفاس قصر تعريف النفاس على الدم الخارج عقب الولادة، ومن رأى أنه دم نفاس أدخله في التعريف، وكذلك اختلافهم في أكثر النفاس أدى لتحديده بأربعين أو ستين يوماً^(٢).

والتعريف المختار تعريف ابن مفلح الصغير من الحنابلة، حيث عرف النفاس بقوله^(٣): «دم يرخيه الرحم للولادة، وبعدها إلى مدة معلومة».

«دم يرخيه الرحم»: خرج به الدم الخارج من غير الرحم، فلا يسمى نفاساً.

١- ينظر: لسان العرب لابن منظور ٦/٢٣٨؛ المصباح المنير للفيومي ٢/٦١٧؛ المطع للبعلي ١/٥٨.

٢- يراجع تعريف النفاس: عند الحنفية بدائع الصنائع للكاساني 1/41؛ وعند المالكية أسهل المدارك للكشناوي 1/148؛ وعند الشافعية مغني المحتاج 1/277.

٣- المبدع لابن مفلح ١/٢٥٩.

«للولادة»: أي بسببها، فيطلق على الدم الذي يسبقها مع اقترانه بألمها، والدم المصاحب لها، وبعدها.

«مدة معلومة»: فالدم الخارج بعد الولادة له حد ينتهي إليه. والسبب في اختيار تعريف الحنابلة للنفاس؛ لأنه تضمن الدم المصاحب للولادة سواء قبلها أو بعدها، ولم يتقيد بالدم الخارج بعد الولادة أو معها كغيرهم من الفقهاء؛ ولأنه حدد مدة النفاس.

النفاس عند الأطباء: هو «الدور الذي يلي الولادة، وينتهي بعودة الأعضاء التناسلية - تشریحياً- إلى حالتها الطبيعية خارج أوقات الرحم، وعودة الإباضة -في أكثر الحالات- لدى غياب الرضاعة الوالدية، وهو يستمر عادة لمدة ستة أسابيع تقريباً»^(١). فالنفاس الفترة التي تلي الولادة أو الإجهاض، ويتخللها نزول بعض الدم من فرج المرأة بسبب انفصال المشيمة عن جدار الرحم^(٢).

أما الإفرازات المهبلية أو السائل النفاسي (الهلابة): فهو «السائل الذي ينفرز من الرحم في أثناء رجوعه على نفسه»^(٣).

فبعد الولادة يحصل سيلان يستمر عدة أيام، خلال اليومين الأولين يخرج من المرأة دم يحتوي على البقايا الناتجة عن الجرح الذي أحدثه انسلاخ المشيمة عن الرحم. وخلال الاثني عشر يوماً التالية يصبح لون الإفرازات فاتحاً، ثم يصبح لونها زهرياً أو أصفر في اليوم الخامس عشر، ثم تنضب الإفرازات خلال الأسبوع الثالث، وتزداد كميته عند اللواتي يحصل لهن نزف مدة الولادة، وعند اللواتي حيضهن غزير^(٤).

١- موسوعة الحمل والولادة لأحلام القواسمة ٢٥٩. وينظر: خلق الإنسان للبار ٤٦.

٢- الموسوعة الطبية الفقهية أحمد كنعان ٨٩٩.

٣- فن الولادة لنجيب محفوظ 212.

٤- ينظر: فن الولادة لنجيب محفوظ ٢١٢؛ موسوعة الحمل والولادة لأحلام القواسمة ٢٦٥.

فالتعريف الطبي يركز على الجهاز التناسلي للمرأة وعودته إلى الحالة الطبيعية قبل الحمل، وهو ما يعنونه بمصطلح النفاس، ويتطرقون لذكر السائل النفاسي عند الحديث عن النفاس.

مقدار أقصى النفاس: وقدّر بأربعين يوماً عند الجمهور، فالدم الزائد عن الأربعين في النفاس يعد دم استحاضة إلا أن يوافق عادة حيضها، فهو حيض، - وهو القول الراجح - (١) من أقوال الفقهاء، ويوافق قول الأطباء فدم النفاس

١- وهو مذهب الحنفية والحنابلة ويعضده ما روي عن أم سلمة: «كانت النَّفْسَاءُ على عهدِ رسولِ الله ﷺ تَقْعُدُ بعدَ نِفَاسِهَا أربعينَ يوماً، أو أربعينَ ليلةً» أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب ما جاء في وقت النفساء ١/٢٢٩ رقم ٣١١ و حسن إسناده الأرنؤوط، والترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في كم تمكث النفساء ١/٢٥٦ رقم ١٣٩ وقال: « هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث أبي سهل، عن مُسَّة الأزدية، عن أم سلمة، ... وقد أجمع أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، والتابعين، ومن بعدهم على أن النفساء تدع الصلاة أربعين يوماً، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك، فإنها تغتسل وتصلي، فإذا رأت الدم بعد الأربعين فإن أكثر أهل العلم قالوا: لا تدع الصلاة بعد الأربعين، وهو قول أكثر الفقهاء...» وابن ماجه في كتاب: التيمم، باب النفساء كم تجلس ١/٤١٣ رقم ٦٤٨ وحسن إسناده النووي في المجموع ٢/٥٢٥ والألباني في الإرواء ١/٢٢٢. وروي التحديد بالأربعين عن جمع من الصحابة، منهم: عمر بن الخطاب، وابن عباس، وعثمان بن أبي العاص، وأنس بن مالك، وليس لهم مخالف. ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/٢٤٨. وقيل: أكثره ستون يوماً، وهو مذهب المالكية والشافعية. ودليلهم الوجود. وذهب ابن حزم إلى أن أكثره سبعة أيام ثم رجع، وقال بأنه حيض، وأكثر الحيض عنده سبعة عشر يوماً، وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أنه لاحد لأكثره؛ لأنه لم يرد نص صحيح بالتحديد.

ينظر: الهداية للمرعيناني مع فتح القدير ١/١٨٨؛ مواهب الجليل لحطاب ١/٣٧٦؛ المجموع للنووي ٢/٥٢٢؛ المغني لابن قدامة ١/٢٥٠؛ المحلى لابن حزم ١/٤١٣، ١٥؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩/٢٣٩. سبب الترجيح: والذي يظهر لي أن النفاس لا بد له من حد ينتهي إليه، وهو أربعون يوماً، قال الشوكاني في نيل الأوطار ١/٣٥٢: «والأدلة الدالة على أن أكثر النفاس أربعون يوماً متعاضدة بالغة إلى حد الصلاحية والاعتبار فالمصير إليها متعين» وهو الموافق لما روي عن الصحابة -رضي الله عنهم- إذ لم ينقل عنهم غيره، فإن لم يصل ما قالوه إلى درجة الإجماع فأقل أحواله أنه هديهم ولا سنة تخالفه فهو أولى بالاتباع من هدي غيرهم؛ قال ابن عبد البر في الاستذكار ١/٣٥٥: «وليس في مسألة أكثر النفاس موضع للاتباع والتقليد إلا من قال بالأربعين فإنهم أصحاب رسول الله ﷺ ولا مخالف لهم منهم، وسائر الأقوال جاءت عن غيرهم، ولا يجوز عندنا الخلاف عليهم بغيرهم؛ لأن إجماع الصحابة حجة على من بعدهم، والنفس تسكن إليهم، فأين المهرب عنهم دون سنة ولا أصل» فهذا القول موافق للأثر والنظر.

- عندهم - لا يتجاوز الخمسة إلى الستة أسابيع^(١)، يقول الطبيب أحمد كنعان^(٢): «وأما من الوجهة الطبية فننصح بمراجعة الطبيب المختص في الحالات التي يكون الدم فيها غزيراً، والحالات التي يتواصل فيها الدم لأكثر من أربعين يوماً؛ لأنه يكون في الغالب لأسباب مرضية تحتاج إلى تدخل طبيّ.»

المبحث الأول

في الأحكام المترتبة على النفاس

الأحكام المترتبة على الحيض جميعها تنطبق على النفاس، سواء فيما يحرم به أو يجب عليها أو يسقط عنها^(٣)، قال ابن قدامة^(٤): «وحكم النفاس حكم الحائض في جميع ما يحرم عليها، ويسقط عنها، لا نعلم في هذا خلافاً». وقال النووي في المجموع^(٥): «وهذا الذي ذكرناه من أن النفاس لها حكم الحائض لا خلاف فيه ونقل ابن جريج إجماع المسلمين عليه». وجاء في تحفة المحتاج للهيتمي^(٦): «ويحرم به ما حرم بالحيض حتى الطلاق إجماعاً». فجميع الأحكام السابقة في العلاقة الزوجية في أثناء الحيض تنطبق على الزوجة في أثناء النفاس، سواء فيما يتعلق بطهارة جسدها، أو بحل وحرمة الاستمتاع بين الزوجين، أو كفارة الجماع، وحكم طلاقها أو خلوعها.

١- ينظر: خلق الإنسان للبار ٤٦٧ ، Current Diagnosis & Treatment Obstetrics & Gynecol- .ogy, Eleventh Edition , Alan H. DeCherney and others. P.368

٢- الموسوعة الطبية الفقهية ٨٩٩.

٣- ينظر: مجمع الأنهر لشيخ زاده ١/ ٥٥؛ مواهب الجليل للحطاب ١/ ٣٧٣؛ المجموع للنووي ٢/ ٥٢٠؛ كشاف القناع للبهوتي ١/ ١٩٩؛ المحلى لابن حزم ١/ ٤٠٠.

٤- المغني لابن قدامة ١/ ٢٥٤. وينظر المعونة لعبد الوهاب ١/ ١٨٧؛ المجموع للنووي ٢/ ٥٢٠؛ المبدع لابن مفلح ١/ ٢٢٩.

٥- ٢/ ٥٢٠.

٦- ١/ ٤١٣.

وقد استثنى العلماء بعض المسائل اليسيرة التي يختلف فيها حكم النفاس عن الحيض^(١)، منها: النفاس ليس بقراء يحتسب في العدة بخلاف الحيض، وأنه ليس علامة بلوغ.

ووقع الخلاف بين الفقهاء - رحمهم الله تعالى - في مسألة إيلاء الزوج من زوجته - بأن يحلف على عدم جماعها مدة تزيد على أربعة أشهر - هل يحسب النفاس من المدة، كالحيض، أو يقطعها على قولين.

القول الأول: يحتسب من المدة، وهو مذهب الحنفية، ووجه عند الشافعية وعند الحنابلة؛ لأن النفاس كالحيض في الأحكام.

القول الثاني: لا يحتسب من المدة، وإليه ذهب الشافعية في الأصح والحنابلة - على المذهب؛ لأن الحيض لا يكاد يخلو منه شهر بخلاف النفاس فهو غير معتاد^(٢).
الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة القول الأول لما عللوا به ولتضرر الزوجة بعدم احتساب النفاس من مدة الإيلاء.

المبحث الثاني

الإجهاض^(٣) الذي يثبت به حكم النفاس

- ١- وذكروا بعض المسائل ليس هذا موضع بحثها، وتختلف من مذهب لآخر. ينظر فيها: حاشية ابن عابدين ١/٢٩٩؛ الروضة للنووي ١/١٣٦؛ كشف القناع للبهوتي ١/١٩٩؛ المحلى لابن حزم ٩/٤٠٠، ٤١٠.
- ٢- ينظر: حاشية منحة الخالق على البحر الرائق ٤/٦٦؛ المجموع للنووي ٢/٥٢٠؛ أسنى المطالب لذكريا الأنصاري ٣/٣٥٥؛ المبدع ٦/٤٤٧؛ كشف القناع للبهوتي ١/١٩٩.
- ٣- الإجهاض أو الإسقاط: يطلق في اللغة على « الولد الذي يسقط من بطن أمه قبل تمامه » لسان العرب 7/316 مادة: «سقط» ولا يكاد يختلف مدلوله اللغوي عن المدلول الشرعي فعرّفه الفقهاء ب « الولد الساقط قبل تمامه » البحر الرائق لابن نجيم 1/229؛ مجمع الأنهر لشيخ زاده 1/56. ويعرفه الفقهاء المعاصرون ب: « إلقاء المرأة أو الحيوان حملة ناقص الخلق أو ناقص المدة » معجم لغة الفقهاء قلعه جي وقنيبي 45، أما في الطب فيطلق على: « خروج محتويات الحمل قبل عشرين أسبوعاً » مشكلة الإجهاض للبار 10. وينظر: موسوعة الحمل والولادة لأحلام القواسمة 121؛ الموسوعة الطبية الفقهية أحمد كنعان 42.

تحرير محل النزاع في المسألة:

أولاً: يثبت النفاس بإسقاط الجنين الذي تم له أربعة أشهر، أو تبين فيه خلق الإنسان كاليد والرأس ونحوها، فتكون به المرأة نفساء، وتنقضي بوضعه عدتها، وهذا مما لا خلاف فيه؛ قال ابن قدامة: «ما بان فيه خلق الآدمي، من الرأس واليد والرجل، فهذا تنقضي به العدة، بلا خلاف بينهم»^(١)؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:٤).

وجه الدلالة: لأنه إذا تبين خلقه علم أنه إنسان فدخل في عموم الآية الكريمة^(٢) ولأنه حصل العلم بكونه ولداً خلق من الزوجين^(٣)، ونقصان خلقته لا يمنع أن تثبت له أحكام الولد، كما لو ولدت المرأة ولداً ناقص الأطراف أو بعضها^(٤).
ثانياً: لا يثبت حكم النفاس بإلقاء الرحم النطفة (الأمشاج)^(٥)، وتمثل الحمل في أسبوعه الأول^(٦) ولا يتعلق بها شيء من أحكام السقط؛ وهذا مما لا خلاف فيه^(٧).

وقد لا تشعر المرأة بالحمل في هذه المرحلة فتظن الدم حيضاً تأخر عن وقته إذ يرى الأطباء بأن: قد يتوقف الحمل بنسبة ٥٠٪ خلال الأشهر الأولى، ويكون نصف هذه الحالات حاصلًا قبل أوانه بحيث لا تشعر به الحامل (أي خلال الأسبوعين الأولين)^(٨).

-
- ١- المغني لابن قدامة ٨/ ١١٩. وينظر: الجامع للقرطبي ٨/ ١٢؛ أضواء البيان للشنقيطي ٤/ ٢٧٦-٢٧٧؛ شرح البخاري لابن بطال ١/ ٤٤٤.
 - ٢- ينظر: المغني لابن قدامة ٨/ ١٢٠.
 - ٣- ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/ ٤٣.
 - ٤- ينظر: البناية للعيني ١/ ٦٨٩؛ مجمع الأنهر لشيخي زاده ١/ ٥٦.
 - ٥- النطفة: المني وتطلق على قطرة الماء، والقليل من الماء. ينظر: تفسير الطبري ٢٤/ ٨٨؛ فتح القدير للشوكاني ٣/ ٥١٥ والأمشاج: «أخلاق من ماء الرجل وماء المرأة» أضواء البيان ٢/ ٣٢٠. وينظر: الجامع للقرطبي ١٩/ ١٢٠.
 - ٦- ينظر: خلق الإنسان للبار ١٧٨.
 - ٧- ينظر: الجامع للقرطبي ٨/ ١٢؛ أضواء البيان للشنقيطي ٤/ ٢٧٤؛ حاشية ابن عابدين ١/ ٣٠٣؛ المغني لابن قدامة ٨/ ١١٩.
 - ٨- الحمل والولادة إيف دوبراي، ايلين مونتيني ترجمة محمد مرعشي 70؛ خلق الإنسان للبار 432.

ولكن ما هو تكيف الفقهاء للدم هل هو دم حيض أم دم فساد؟

مذهب الحنفية في الدم قبل مرحلة المضغة المخلقة التي لم تستتب حيض إذا أمكن أن يكون حيضاً بأن يستمر ثلاثة أيام، ويتقدم عليه طهر تام، فإذا لم يمكن جعله حيضاً فهو استحاضة قال الحصكفي^(١): « والمرئي حيض إن دام ثلاثاً وتقدمه طهر تام وإلا استحاضة، ولو لم يدر حاله ولا عدد أيام حملها ودام الدم تدع الصلاة أيام حيضها بيقين ثم تغتسل ثم تصلي كمعذور» وأما الشافعية فقد يكون حيضاً وقد يكون استحاضة حسب حال الدم^(٢)، وأما الحنابلة فهو دم فساد لا يوجب الغسل^(٣).

والذي يظهر لي أن الدم في هذه المرحلة هو دم حيض، حتى لو أجرت المرأة تحليلاً للدم وثبت به الحمل - وهو يثبت في مرحلة مبكرة قد لا تتجاوز الأسبوع^(٤)؛ لأنه ليس دم نفاس عند الجميع، وهو إما حيض أو استحاضة، وحمله على الحيض أولى؛ لأن النطفة لم تعلق في الرحم في هذه المرحلة، وسوف ينهدم جدار الرحم (حدوث الحيض) وتسقط معه هذه النطفة في موعد الحيض وبنفس صفاته.

ثالثاً: أن تجهض الأم جنينها وهو علقه أو مضغة، ومعنى العلقه عند المفسرين: «القطعة من العلق، وهو الدم الجامد» وأما المضغة: «القطعة الصغيرة

١- رد المحتار مع حاشية ابن عابدين ١/٣٠٣ وينظر: المبسوط للسرخسي ٣/٢١٣؛ البحر الرائق لابن نجيم ١/٢٣٠.

٢- ينظر: الحاوي للماوردي ١/٤٣٧.

٣- ينظر: كشف القناع ١/١٤٧ هذا ما نص عليه الحنابلة في كتبهم، لكن يجب ألا يغيب عن أذهاننا. أن الفقهاء عندما يطلقون لفظ النطفة فهم لا يقصدون بها سقوط الأمشاج في الأسبوع الأول من الحمل وإنما تمتد عندهم لأكثر من ذلك، ويقصدون بها الأربعين الأولى من الحمل، ولهذا فمن المستبعد أن تلاحظ المرأة قديماً مج رحمها لهذه النطفة، فالغالب أنها حيض عند الجميع.

٤- طب النساء بقلم عشرة أساتذة ١١٤.

من اللحم، على قدر ما يمضغه الآكل»^(١) فالعلقة « قطعة كالبضعة من اللحم، لا شكل فيها ولا تخطيط»^(٢).

وسمات الجنين في مرحلة العلقة (التوتة) والمضغة (الكتل البدنية) قبل أن يتبين فيه خلق الإنسان كما يصفه البار^(٣) « لا شكل فيه ولا تخطيط يدل على أنه جنين إنساني، ولا تمايز للملامح الإنسانية ولا استبانة فيه لأي عضو من أعضاء الجسم الإنساني. وبما أن الجنين يتحول ويتغير من يوم، إلى يوم بل من ساعة إلى أخرى فالجنين في النصف الثاني من هذا الطور تقريباً تظهر عليه براعم اليدين والرجلين والرأس والصدر والبطن، كما تتكون معظم براعم أعضائه الداخلية، ومع احتفاظه بالشكل الخارجي المشابه لمادة ممضوغة يصدق عليه أنه مخلوق وغير مخلوق»^(٤).

اختلف الفقهاء في كون الإجهاض في هذه المرحلة نفاساً على ثلاثة

أقوال:

القول الأول: إذا ألفت مضغة لم يتبين فيها شيء من خلق الإنسان، فليس لها

١- أضواء البيان للشنقيطي 4/266. ووصف العلقة كما وصفها المفسرون: « علقه حمراء على شكل العلقه مستطيلة » تفسير القرآن العظيم لابن كثير 5/466، وسميت العلقه بذلك: «لأنها تعلق لرطوبتها بما تمر عليه، فإذا جفت لم تكن علقه» أحكام القرآن للقرطبي 20/119.

٢- تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٦٦/٥. وينظر: فتح القدير للشوكاني ٣/٥١٥.

٣- وتبدأ العلقه بتعلق النطفة بالرحم (التوتة) وتنتهي بتكون الكتلة البدنية (المضغة) ينظر: خلق الإنسان للبار ٢٠١، وتتداخل العلقه والمضغة ودون فارق زمني أو خلقي كبير، خلق الإنسان للبار ٢٤٥. وقد رجح البار إطلاق وصف المضغة على مرحلة الكتل البدنية معللاً «إذ يبدو الجنين فيها وكأن أسناناً انغرزت فيه ولاكنه ثم قذفته» خلق الإنسان ٢٥٢ فلاحظ الشكل وليس مقدار ما يمضغ.

٤- أطوار الجنين ونفخ الروح، متاح على الرابط: <https://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VIII/542-Phases-of-the-fetus-and-breathed>

ويقول البار: « وهكذا نرى الأسبوع الرابع (٢١ - ٣٠) مخصص لظهور الكتل البدنية، والأسبوع الخامس والسادس لتحويل الكتل البدنية إلى قطاع عظمي وعضلي، والأسبوع السادس والسابع لتكسي العظام بالعضلات» خلق الإنسان للبار ٢٥٦.

حكم النفاس، وإنما يثبت النفاس بوضع ما استبان فيه شيء من خلق آدمي، كالرأس واليد، وهو قول الحنفية- لكن الدم عندهم له حكم الحيض إذا أمكن أن يكون حيضاً، كما مر في الحالة السابقة- ورواية عند الحنابلة- نص عليها الإمام، وهي المذهب- لكن الدم عندهم دم فساد^(١).

القول الثاني: إذا طرحت علقة (الدم المجتمع الذي لا يذوب بالماء الحار) أو مضغة، فهو ولد تثبت به العدة وتجب به الغرة وهو قول المالكية^(٢)، ورواية عند الحنابلة في المضغة^(٣).

القول الثالث: إذا ألفت مضغة وقالت القوابل: « هي أصل آدمي لو بقيت تخلقت»^(٤)، فهي نفساء، فيكفي أن يجزم بكونها أصل آدمي أهل الخبرة وهن القوابل: وإن لم يلاحظها غيرهم. وهو مذهب الشافعية^(٥).

سبب الخلاف: ما هو السقط الذي يطلق عليه أنه ولد؟ وما التي يطلق عليها أنها ولادة؟^(٦).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١- قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ﴾ (الحج:٥).

وجه الدلالة: وصف الله تعالى المضغة بالمخلقة أي مصورة وغير المخلقة غير المصورة، فدل على أن التخليق للمضغة تصويرها وتبين خلقها «وما لم يتبين خلقه

١- ينظر: المبسوط للسرخسي ٢١٣/٣؛ فتح القدير للكمال ١٨٧/١-١٨٨؛ المغني لابن قدامة ٢٥٣/١؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١٢٢/١.

٢- ينظر: شرح الخرشي على مختصر خليل ١٤٣/٤؛ الفواكه الدواني للنفراوي ١٤٣/٢.

٣- ينظر: المغني لابن قدامة ٢٥٣/١؛ الإنصاف للمرداوي ٣٨٧/١.

٤- تحفة المحتاج للهيتمي ٢٤١/٨.

٥- ينظر: الروضة للنووي ١٧٤/١؛ نهاية المحتاج للرملي ٣٥٦/١.

٦- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد ١٧٦/٤.

فلا وجود له»^(١).

المناقشة: ونوقش الاستدلال بأن ابن عباس فسر المخلقة وغير المخلقة: «
الْمُخَلَّقةُ مَا كَانَ حَيًّا، وَغَيْرُ الْمُخَلَّقةِ مَا كَانَ سَقَطًا»^(٢).

٢- **الاستدلال العقلي:** لأن ما ألقته» لم يثبت أنه ولد، لا بالمشاهدة ولا بالبينة»^(٣)، إذ لا يعلم هل حُلق من مائهما، أو دم جامد، أو شيء استحال إلى صورة لحم^(٤)، فلا يعد نفاساً؛ ولأنه لم يتبين في هذه المضغة خلق الإنسان، فأشبهت النطفة^(٤)، ولأنه لما لم يحكم لما وضعت حكم الولد فيما عدا النفاس فيقاس عليه النفاس^(٥).

أدلة القول الثاني:

١- قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:٤).

وجه الدلالة: من ألفت علقه أو مضغة يصدق عليها أنها كانت حاملاً وضعت ما استقر في رحمها^(٦).

المناقشة: العلقه دم، والمضغة ليس فيها صورة آدمي فلا تسمى حاملاً، والذي يسمى حاملاً ما كان فيه صورة الأدمي^(٧).

٢- حديث سُبَيْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةِ^(٨) - رضي الله عنها - عندما توفي زوجها فما لبثت

١- أحكام القرآن لابن العربي ٢٧٣/٣.

٢- أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره وصححه. فتح القدير للشوكاني ٥١٨/٣.

٣- السابق ١٢٠/٨.

٤- ينظر: بدائع الصنائع للكاساني 1/43.

٥- المغني لابن قدامة ٢٥٣/١.

٦- الحاوي للماوردي ٤٣٨/١.

٧- الجامع للقرطبي ١١-١٠/٢١.

٨- ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي ٢٤١/٨.

٩- سبيعة الأسلمية هي: «سبيعة بنت الحارث الأسلمية، كانت امرأة سعد بن خولة، ثبت ذكرها في «الصحيحين»، وفي «الموطأ» أنها ولدت بعد وفاة زوجها فانقضت عدتها. قال ابن عبد البر روى عنها فقهاء المدينة وفقهاء الكوفة».

ينظر في ترجمتها: أسد الغابة لابن الأثير ١٣٨/٧؛ الإصابة لابن حجر ١٧١/٨.

أن نفست، فسألت النبي ﷺ عن انقضاء عدتها بوضع حملها: «فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي، وَأَمَرَنِي بِالتَّرْجُوحِ إِنْ بَدَأَ لِي»^(١).

وجه الدلالة: دل الحديث على أن عدة الحامل تنقضي بوضع حملها على أي صفة كان من مضغة أو علقه سواء استبان خلق الأدمي أم لم يستبن؛ بدليل أنه ﷺ رتب حل النكاح على وضع الحمل من غير تفصيل^(٢).

المناقشة: ونوقش الاستدلال بالحديث بأن «الغالب في إطلاق وضع الحامل هو الحمل التام المتخلق، وأما خروج المضغة أو العلقه فهو نادر، والحمل على الغالب أقوى»^(٣).

٥- لأنه بدء خلق الإنسان، فكان نفاساً، كما لو تبين فيها خلقه^(٤)، أو أنها ألفت مبدأ الولد عن نطفة متجسداً فهو كالمضغة المخططة^(٥).

المناقشة: بدء خلق الإنسان من النطفة، ولهذا يرث الحمل إذا ولد حياً ولو كان نطفة عند موت المورث، ولم يقل أحد بأن إلقاء النطفة نفاساً، وقياس العلقه والمضغة غير المتبينة على النطفة أقرب من قياسها على المضغة المتبين فيها خلق إنسان.

أدلة القول الثالث: استدلو بما استدل به أصحاب القول الأول، لكنهم تساهلوا في اشتراط تبين التخليق فيثبت النفاس وتنقضي العدة عندهم بما فيه تخطيط دقيق لبداية انسان «الصورة الخفية» ويقول القوابل «هي أصل آدمي ولو بقيت تخلقت» فيكفي أن يلاحظه أهل الخبرة وهن القوابل، وإن لم يلاحظه غيرهم. وعللوا «لتيقن براءة الرحم بها كالدّم [دم الحيض] بل أولى، وإنما لم

١- أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرًا ٥/ ٨٠ رقم ٣٩٩١. ومسلم في كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفي عنها زوجها وغيرها ٢/ ١١٢٢ رقم ١٤٨٤.

٢- الفتح لابن حجر ٩/ ٤٧٥.

٣- السابق.

٤- ينظر: المغني لابن قدامة ١/ ٢٥٣.

٥- الجامع للقرطبي ١٢/ ١١.

يعتد بها في الغرة وأمّية الولد؛ لأن مدارهما على ما يسمى ولداً»^(١).
ولكن بما أن الجنين إذا استبان خلقه فهي نفساء عند الجميع - كما سبق - وأن
المرأة لا تكون نفساء إلا بإسقاط جنين استبان بعض خلقه عند الحنفية والحنابلة،
فمتى يستبين خلق الجنين بعد الأربعين الأولى أم بعد الثانية أم بعد الثالثة؟
عندما يفرق فقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة - عليهم رحمة الله تعالى -
بين ما استبان فيه خلق إنسان وما لم يستبين فيه خلق إنسان يحددون ذلك
بفترة زمنية معينة، قال الزيلعي^(٢) من علماء الحنفية: «ولا تستبين الخلق في
أقل من مئة وعشرين يوماً» لكن تعقب التحديد بهذه المدة الكمال بن الهمام^(٣)
بقوله: «يقتضي أنهم أرادوا بالتحليق نفخ الروح وإلا فهو غلط؛ لأن التحليق
يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة» وذهب الشافعية إلى أنه «إن كان سقطاً مصوراً
لم يستكمل فأقل مدته أن تتجاوز ثمانين يوماً»^(٤). وقال المرداوي من الحنابلة^(٥)،
«وأقل ما يتبين به الولد واحد وثمانون يوماً» ومستندهم في ذلك حديث ابن
مسعود: «حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ، قَالَ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ
خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ
ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ،
وَشَقِيٍّ أَوْ سَعِيدٍ، ثُمَّ يَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ»^(٦).

١- تحفة المحتاج للهيتمي ٢٤١/٨.

٢- تبيين الحقائق ٦٧/١ ورجحه ابن نجيم «عمر» والحصكفي من علماء المذهب. ينظر: النهر الفائق

١٤١/١؛ الدر المختار ٣٠٢/١.

٣- فتح القدير ٤٠١/٣-٤٠٢ وبمثله أجاب ابن نجيم «زين الدين» في البحر الرائق ١/٢٣٠ وشيخي
زاده في مجمع الأنهر ١/٥٦ وابن عابدين في حاشيته رد المحتار ١/٣٠٢.

٤- الحاوي للماوردي ٣٠٧/١٠ وينظر: المهذب للشيرازي ٣/١١٩؛ أسنى المطالب لذكريا الأنصاري
٣/٣٤٣.

٥- الإنصاف ١/٣٨٧ وغالبه ثلاثة أشهر. ينظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/١٢٢.

٦- متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة ٤/١١١ رقم ٣٢٠٨. ومسلم في كتاب

القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه ٤/٢٠٣٦ رقم ٢٦٤٣.

وجه الدلالة: قال ابن حجر^(١): « يدل على أن الجنين يتقلب في مئة وعشرين يوماً في ثلاثة أطوار كل طور منها في أربعين، ثم بعد تكملتها ينفخ فيه الروح»، فإذا اكتمل تخلق المضغة كان المجموع مئة وعشرين يوماً وأقل أحوال المضغة أن تكون بعد ثمانين يوماً.

وهذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، وهو ثابت عن النبي ﷺ لا مطعن في إسناده أو متنه؛ لكن دلالاته ظنية من حيث المعنى؛ لأنه ثبت في إحدى روايات الحديث الصحيحة زيادة: «في ذلك» حيث رواه مسلم - بلفظ -: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ»^(٢).

وجه الدلالة: زيادة «في ذلك» في الحديث تعود إلى الوقت «أربعين يوماً»، أما اسم الإشارة في قوله «مثل ذلك» فلا بد أنه يعود إلى لفظ آخر غير الوقت، وأقرب معنى إليه في الحديث هو قوله ﷺ يجمع خلقه^(٣). وهذا التوجيه لحديث ابن مسعود يتوافق مع حديث حذيفة بن أسيد: «إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ تِثْتَانٍ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً، بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهَا مَلَكًا، فَصَوَّرَهَا وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا وَجِلْدَهَا وَلَحْمَهَا وَعِظَامَهَا»^(٤) إذ «ظاهر هذا الحديث يدل على أن تصوير الجنين وخلق سمعه وبصره وجلده ولحمه وعظامه يكون في أول الأربعين الثانية، فيلزم من ذلك أن يكون في الأربعين الثانية لحماً وعظاماً»^(٥).

١- فتح الباري ١١/٤٨٣.

٢- سبق تخريجه.

٣- أطوار الجنين ونفخ الروح لعبد الجواد الصاوي متاح على الرابط:

[https://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-](https://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VIII/542-Phases-of-the-fetus-and-breathed)

VIII/542-Phases-of-the-fetus-and-breathed

٤- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه وكتابة رزقه ٤/ ٢٠٣٧ رقم ٢٦٤٥.

٥- جامع العلوم والحكم لابن رجب ١/١٥٨.

وسبب ترجيح هذا التوجيه: أن لفظ «مثل ذلك» مجمل يمكن صرفه إلى واحد من الثلاثة: جمع الخلق، أو بطن الأم، أو أربعين يوماً، وأرجحها جمع الخلق، إذ بطن الأم تكرر، وحديث حذيفة بن أسيد منع أن يكون المقصود أربعين يوماً فتعين أن يعود اسم الإشارة «ذلك» على جمع الخلق^(١).

والمحدثون والفقهاء يرجحون حديث ابن مسعود على حديث حذيفة بن أسيد، أو يجمعون بينهما جمعاً يتناسب مع منطوق حديث ابن مسعود عند البخاري. قال العيني^(٢): «الرواية: إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة» ليست على ظاهره قاله عياض وغيره، بل المراد بتصويرها وخلق سمعها إلى آخره أنه يكتب ذلك، ثم يفعله في وقت آخر؛ لأن التصوير عقيب الأربعين الأولى غير موجود في العادة، وإنما يقع في الأربعين الثانية، وهي مدة المضغة...».

وقال زكريا الأنصاري^(٣): «وأما خبر مسلم: «إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ ثِنْتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهَا مَلَكًا فَصَوَّرَهَا» فأجيب عنه بأن الخبر الأول [أي حديث ابن مسعود] أصح، أو أن هذا من الترتيب الإخباري، كأن قال: أخبركم بكذا ثم أخبركم كذا، ويجاب أيضاً بحمل التصوير في الثاني على غير التام، وفي الأول على التام، أو بحمله على التصوير بعد المدة المعتادة من الأول» أما قوله الأول أصح فكلاهما صحيح، وإذا كان مع أحدهما ما يرجح معناه فلا وجه لعدم الأخذ به. وبقيّة الأجوبة فيها تكلف.

وأضاف شراح الحديث سبباً آخر لترجيح حديث ابن مسعود على حديث حذيفة؛ «لأن التصوير عقب الأربعين الأولى غير موجود في العادة»^(٤).

١- وهذا ما توصل إليه ابن الزمكاني في كتابه البرهان الكاشف ص ٢٧٥ نقله عنه كريم الأغر في كتابه إعجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام ٤٢٧ .

٢- عمدة القاري ٢٩٣/٣.

٣- أسنى المطالب ٣/٣٤٣. وينظر: نهاية المحتاج للرملي ٦٢/٧.

٤- شرح النووي على مسلم ١٩١/١٦. وينظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب ١٥٨/١ وما بعدها؛ الفتح لابن حجر ١١/٤٨٤ وما بعدها.

ومع التقدم العلمي والتقني اليوم فالعادة توافق حديث حذيفة - رضي الله عنه -، وليس حديث ابن مسعود- رضي الله عنه - بلفظ البخاري على تفسير السابق. يقول بروفيسور علم الأحياء والجينات جورج جونسن^(١): « بنهاية الشهر الثاني يكون الجنين قد نَمى إلى طول ٢٥ مليمتر، أي بطول بوصة واحدة ووزن ١ جرام، وبدأ بشكل واضح إنساناً ».أي بعد منتصف الأربعين الثانية من الحمل.

ويقول د. عبد الجواد الصاوي^(٢): «وقد أكد علم الفحص بأجهزة الموجات فوق الصوتية أن جميع التركيبات الخارجية والداخلية الموجودة في الشخص البالغ تتخلق من الأسبوع الرابع وحتى الأسبوع الثامن من عمر الجنين، كما يمكن أن ترى جميع أعضاء الجنين بهذه الأجهزة خلال الأشهر الثلاثة الأولى.

ثم يبدأ الجنين بعد الأسبوع الثامن مرحلة أخرى مختلفة يسميها علماء الأجنة بالمرحلة الحميلية، ويسميها القرآن الكريم: مرحلة النشأة خلقاً آخر. ولذلك يعتبر طور كساء العظام باللحم الحد الفاصل بين المرحلة الجنينية والحميلية».

ويقول المتخصص في علم الأجنة توماس سادلر^(٣): « وفي نهاية الفترة الجنينية تكون أعضاء أجهزة الجسم الأساسية قد تكونت، معطيةً الملامح العامة للشكل الخارجي للجسد، ويكون ذلك بنهاية الشهر الثاني ». ويقول البار^(٤): « تكوّن الأعضاء والسمع والبصر والجلد والعظام واللحم مرحلة مهمة تستحق التنويه، وهي لا تحدث إلا بعد انتهاء مرحلة الكتل البدنية [المضغة] SOMITES، أي أنها تظهر بوضوح في الأسبوع السادس ». أي في منتصف الأربعين الثانية.

١- The living world ، p٦٦٥ -١

٢- أطوار الجنين وخلق الروح متاح على:

<https://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/-٦٦Issue-VIII/-٥٤٢Phases-of-the-fetus-and-breathed>

٣- Langman's medical embryology ، p٧١ -٢

٤- خلق الإنسان ٢٦٣.

من خلال النقول السابقة والصور الجنينية^(١) يتضح لنا حقيقة علمية جلية، وهي أن الجنين بعد الأربعين الأولى بدأ يستبين بعض خلقه، وتتضح معالم شكله، ولا يُختلف في أنه إنسان قبل نهاية الأربعين الثانية مع أن طوله لا يتجاوز ٢,٥ سم، ووزنه في حدود الجرام الواحد - فسبحان الخالق العظيم -.

ومال بعض شراح الحديث من المتأخرين إلى ظاهر حديث ابن أسيد، قال ابن حجر^(٢): « ومال بعض الشراح المتأخرون إلى الأخذ بما دل عليه حديث حذيفة بن أسيد من أن التصوير والتخليق يقع في أواخر الأربعين الثانية حقيقة، قال: وليس في حديث ابن مسعود ما يدفعه»

ومما يقوي الحجة في هذا الترجيح في الجمع بين حديث حذيفة وحديث عبد الله بن مسعود بلفظ مسلم، وحمل رواية البخاري عليه توافق هذا المعنى مع معنى الآيات

الكريمة، التي ذكرت أطوار الجنين يقول الطبري في تفسير قوله تعالى^(٣): ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ يقول: ثم صيرنا النطفة التي جعلناها في قرار مكين علقه، وهي القطعة من الدم، ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ يقول: فجعلنا ذلك الدم مضغاً، وهي القطعة من اللحم، وقوله: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا﴾ يقول: فجعلنا تلك المضغة اللحم عظاماً » فخلق العظام يكون بعد المضغة بنص الآية الكريمة، وثبت من حديث حذيفة بن أسيد أن خلق العظام بعد أربعين يوماً، فتكون المضغة قد نشأت في الأربعين قبلها، وهذا المعنى بين لا إجمال فيه.

١- ينظر على سبيل المثال الرابط:

https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Embryonic_Development

٢- الفتح ١١ / ٤٨٥.

٣- جامع البيان 16/19 وينظر: فتح القدير للشوكاني 3/564.

ومن خلال النصوص السابقة التي فسرت الإجمال في رواية البخاري، مع نقل أقوال علماء الأجنة لمراحل تطور خلق الجنين يفهم أن خلق الجنين في مراحل الثلاث يتم في أربعين يوماً، وعلى هذا يحمل حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - وبهذا تجتمع النصوص الشرعية ويزول التعارض، «فالمجمل لابد له من مسائل إيضاحية تبين المراحل في الإجمال، فالمجمل له وسيلتان:

الوسيلة الأولى: هي وجود نص بين يظهر الإجمال.

الوسيلة الثانية: وجود وسيلة علمية يقينية توضح هذا الإجمال، فالعلم الحديث الذي قفز قفزات نوعية، يطابق القرآن وحديث رسول الله ﷺ بشكل يقيني، ولا يمكن أن يتعارض معه، ومن ثم لا يمكن تجاهل الوسائل العلمية اليقينية لتبيان المجمل من النصوص الشرعية، إن أشكل علينا التوفيق بينها»^(١).

الترجيح: الذي يترجح - في نظري القاصر، لكنه قصارى ما وصلت له - أن النفاس يثبت وتنقضي عدة المرأة بوضع ما استبان فيه خلق إنسان، لكنه في الأربعين الثانية - وهو مذهب المالكية في المدة، ومذهب الجمهور في الصفة - فتحرم عليها الصلاة والصوم، ويحرم الجماع حتى تطهر من نفاسها. أما ما أسقطته في الأربعين الأولى بأن كان علقة أو مضغة لم يستبن خلقها فالدم دم فساد يأخذ حكم المستحاضة، ولا يثبت به نفاس أو انقضاء عدة؛ لأنه ليس بدم حيض ولا دم نفاس.

يؤيده حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَلَّ بِالرَّحِمِ مَلَكًا يَقُولُ: يَا رَبِّ نُطْفَةٌ، يَا رَبِّ عَلَقَةٌ، يَا رَبِّ مُضْغَةٌ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهُ قَالَ: أَدْرَكَ أَمْ أُنْثَى، شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ، فَمَا الرِّزْقُ وَالْأَجَلُ، فَيُكْتَبُ فِي

١- إجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام لكريم نجيب الأغر ٤٢٨.

بَطْنِ أُمِّهِ» (١) .

حيث فرق النبي ﷺ بين أن يتم الخلق وتصويره في الصورة الآدمية « يقضي خلقه» وبين « النطفة والعلقه والمضغة»، فدل على اختلاف الحكم في الحالتين، فلا يثبت النفاس بما لم يظهر فيه شيء من الصورة الإنسانية. ولما قطع به علماء الأجنة من تبيين خلق المولود في الأربعين الثانية من خلق الجنين، وهو موافق للنصوص؛ إذ العبرة في كونه ولداً ظهور سمات النفس البشرية عليه في شكله وخصائصه. ومع تطور الطب اليوم يمكن الجزم بسهولة بأن هذا السقط فيه خلق إنسان، بل حتى قبل الإجهاض عن طريق الأشعة التفرزيونية. وأما القول بأن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر، فلا ينافيه ظهور الخلق قبل ذلك؛ لأن نفخ الروح إنما يكون بعد اكتمال الخلق (٢). - والله أعلم -.

المبحث الثالث

الدم الذي تراه الحامل مع مخاض الولادة

البعض من النساء قد ترى الدم مع آلام المخاض (٣)، وقبل الولادة، ويستمر بعد أن تضع حملها، فما هو التكييف الفقهي لهذا الدم هل يعد حيضاً أم نفاساً أم استحاضة؟

هذا الدم له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الدم مصاحب للولادة قبل خروج الولادة مع اشتداد

١- أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب قول الله عز وجل: ٧٠/١ رقم ٣١٨ واللفظ له.

ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه ٤ / ٢٠٣٨ رقم ٢٦٤٦.

٢- ينظر: حاشية ابن عابدين ١/٣٠٢.

٣- أما إذا لم يكن هناك آلام مصاحبه للدم فإنه لا يعد نفاساً، وتبقى على الأصل في الدم الذي تراه الحامل، والذي سبق ترجيحه بأنه دم استحاضة.

الطلق وقرب الوضع في حالاته الأخيرة. **اختلف الفقهاء في هذه الحالة على قولين:**

القول الأول: أنه دم استحاضة أو فساد، ولا يعد نفاساً، وهو مذهب الحنفية والشافعية في «الأصح» والظاهرية، إذ النفاس عندهم الدم الخارج عقب الولادة، أو بخروج أكثر الولد عند الحنفية^(١).

القول الثاني: أنه دم نفاس، وهو المشهور من مذهب المالكية، ومذهب الحنابلة، ووجه عند الشافعية^(٢).

الحالة الثانية: أن ترى الدم قبل موعد ولادتها بيوم أو يومين، مع وجود علامات الولادة من الطلق ونحوه، **اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:**

القول الأول: أنه دم فساد أو استحاضة، وليس بحيض أو نفاس، وإليه ذهب الحنفية والشافعية والظاهرية^(٣).

القول الثاني: أنه دم حيض، وهو قول عند المالكية، وهو الأرجح^(٤).

القول الثالث: إذا خرج الدم قبل النفاس بيوم أو يومين مع ألم المخاض (الطلق) فهو دم نفاس، وهو قول عند المالكية، ووجه عند الشافعية، ومذهب الحنابلة^(٥).

١- ينظر: المبسوط للرخسي ٣/٢١٠؛ مجمع الأنهر لشيخ زاده ١/٥٥؛ فتح العزيز للرافعي ٢/٥٧٩؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٢٢٣؛ المحلى لابن حزم ١/٢٧٣.

٢- ينظر: الخرشي على خليل ١/٢٠٩؛ الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ١/١٧٤؛ فتح العزيز للرافعي ٢/٥٧٩؛ المهذب للشيرازي ١/٨٩؛ المغني لابن قدامة ١/٢٦٢؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/١٢٢.

٣- ينظر: البناية للعينى ١/٦٨٧؛ مجمع الأنهر لشيخ زاده ١/٥٥؛ أسنى المطالب لذكريا الأنصاري ١/١١٤؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٢٣؛ المحلى لابن حزم ١/٢٧٣.

٤- ينظر: مواهب الجليل للحطاب ١/٣٧٥؛ الدسوقي على الشرح الكبير ١/١٧٤.

٥- ويحتسب من مدة النفاس عند المالكية، ولا يحسب عند الحنابلة. ينظر: مواهب الجليل للحطاب ١/٣٧٥؛ منح الجليل لعليش ١/١٧٥؛ المجموع للنووي ٢/٥٢١؛ المغني لابن قدامة ١/٢٦٢؛ المبدع لابن مفلح ١/٢٥٩.

الأدلة: (١)

دليل من قال بأنه دم استحاضة:

١- بأن هذا الدم استحاضة إذ لا يعد حيضاً؛ لأنه من آثار الولادة، ولا يعد نفاساً؛ لأن دم النفاس لا يسبق الولادة، إذ النفاس مأخوذ من تنفس الرحم بالولد^(٢).

المناقشة: قال ابن فارس^(٣): «النَّفْس: الدم، وهو صحيح، وذلك أنه إذا فقد الدم من بدن الإنسان فقد نفسه، والحائض تسمى النفساء لخروج دمها». و ليس مأخوذاً من تنفس الرحم بالولد؛ قال المطريزي^(٤): «وأما اشتقاقه من تنفس الرحم أو خروج النَّفْس بمعنى الولد فليس بذاك؛ لأن النَّفْس التي بفتحتين واحد الأنفاس، وهو ما يخرج من الحي حال التَّنَفُّس، ومنه لك في هذا (نَفَسٌ) أي سعة (وَنَفْسَةٌ) أي مهلة (وَنَفَسَ اللهُ كُرْبَتَكَ) أي فرجها، ويقال: (نَفَسَ اللهُ عَنْهُ) إذا فَرَّجَ عَنْهُ».

٢- لأن النفاس في حكم الحامل؛ بدليل أنه يجوز للزوج إذا طلقها الرجعة مالم تضع الجنين^(٥).

المناقشة: ونوقش هذا الاستدلال بأن انتهاء العدة سببه وضع الحمل؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:٤)، فقبل أن تضع ولدها لا زالت في العدة، ولو رأت الدم. بخلاف مسألتنا فالدم إن لم يكن نفاس، فهو دم بسبب النفاس فإلحاقه بالنفاس أولى من الحيض أو الاستحاضة.

١- لأن الدم الخارج بعد النفاس هو القدر المتفق عليه، وأما الدم الخارج قبل

١- استدلال الفقهاء في الحالتين واحد فتفادياً للتكرار ذكرت الأدلة بناء على تكييف الدم.
 ٢- ينظر: تبين الحقائق للزليعي ٦٧/١. المجموع للنووي ٢ / ٥٢١؛ أسنى المطالب لذكريا الأنصاري ١١٤/١.
 ٣- مقاييس اللغة ٥ / ٤٦٠.
 ٤- المغرب ٤٧٣.
 ٥- ينظر: المهذب للشيرازي ١ / ٨٩؛ فتح العزيز للرافعي ٢ / ٥٨٠.

الولادة فليست نفساء، وليس دم نفاس، ولا نص فيه ولا إجماع^(١).

المناقشة: ويناقش بأنه لا نص ولا إجماع في أنه ليس بدم نفاس.

دليل من قال إنه دم نفاس:

لأنه دم خرج بسبب الولادة فصار كالدم الخارج بعدها^(٢).

دليل من قال بأنه دم حيض:

على اعتبار أن الحامل تحيض، والنفاس لا يسبق الولادة، فما تراه المرأة من الدم قبل الولادة فهو حيض^(٣).

المناقشة: يستبعد أن يكون حيضاً لما ترجح من أن الحامل لا تحيض في الأشهر الأخيرة^(٤).

وأما رأي الأطباء في الدم النازل قبل الولادة: الأطباء عندما يعرفون النفاس، فهم يعنون به عودة الرحم لحالته الطبيعية قبل الحمل، فجل تركيزهم على صحة المرأة وسلامة جهازها التناسلي، لكنهم يشيرون لوجود هذا النوع من الدم ويعد من أكثر أسباب النزف العرضي انتشاراً تقول الطبيبة أحلام القواسمة^(٥): « أما بدء المخاض فيبقى السبب الأكثر انتشاراً ».

الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة أن الدم دم نفاس في الحالتين؛ لأن هذا الدم إما أن يكون دم حيض أو نفاس أو استحاضة، ولا يصح أن يكون حيضاً لما سبق. وليس بدم استحاضة؛ لأن الاستحاضة دم لا يصلح أن يكون دم نفاس أو دم حيض، وهذا يصلح أن يكون دم نفاس، والاستحاضة حالة مرضية استثنائية،

١- ينظر: المحلى 1/273.

٢- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٦٢؛ شرح الزركشي على الخرقى ١/٤٢٥.

٣- وفائدة اعتباره حيض في أنه لا يحتسب من مدة النفاس، وإلا فالأحكام من حيث حرمة الصلاة والصوم والجماع في الحيض والنفاس واحدة. ينظر: مواهب الجليل للحطاب ١/٣٧٥؛ الدسوقي على الشرح الكبير ١/١٧٤.

٤- يراجع الفصل الثالث: الأحكام المتعلقة باستحاضة الزوجة. المبحث الرابع: الدم الذي تراه الحامل.

٥- موسوعة الحمل والولادة للدكتورة أحلام القواسمة ١٦١.

وهذا الدم عرضي، والعديد من النساء مع شدة المخاض يخرج منهن دم وإفرازات قبل خروج الجنين، ناتجة عن انفصال بعض المشيمة، وهذا يقتضي أن تكون هذه الحالة الطبيعية مرضية؛ إذا قلنا بأنها استحاضة، ولما يترتب عليه من مشقة وخرج على المرأة إذا ألزمت بالصلاة والصيام -وخصوصاً في الحالة الأولى التي تكاد تفقد قواها وتركيزها-، أو تقضيها بعد انتهاء مدة النفاس وقد تنسى، وفي كلا الأمرين حرج لم تأت به الشريعة التي وضعت عن أهلها الحرج والمشقة . ويتعين أن يكون نفاساً؛ لأنه لما كانت الولادة سببه فإلحاقه بالنفاس أولى من إلحاقه بغيره، إلا إذا كان الدم الخارج بسبب الكشف الطبي، فهو استحاضة؛ لأنه لم يكن بسبب انفصال بعض المشيمة وإنما بسبب جرح في عنق الرحم.

ومما يتأيد به هذا القول حديث أم سلمة - رضي الله عنها-: «بَيْنَمَا أَنَا مُضْطَجِعَةٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَمِيلَةِ، إِذْ حِضْتُ، فَأَنْسَلْتُ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضَتِي، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَنْفَسْتِ؟) قُلْتُ: نَعَمْ»^(١). وعن عائشة - رضي الله عنها- قالت: «خَرَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحَجَّ، فَلَمَّا كُنَّا بِسِرْفِ حِضْتُ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي، قَالَ: (مَا لِكَ أَنْفَسْتِ؟). قُلْتُ: نَعَمْ»^(٢). فالرسول ﷺ سمي الحيض نفاساً، لما اشترك الحيض والنفاس في المعنى، وهو خروج الدم، والذي بسببه سمي النفاس بهذا الاسم فسمي الحيض نفاساً والنفاس حيضاً؛ ولهذا بوب البخاري لحديث أم سلمة باب: من سمي النفاس حيضاً «قال الخطابي: أصل هذه الكلمة من النفس، وهو الدم»^(٣). وقال النووي^(٤): «وأصل ذلك كله خروج الدم، والدم يسمى نفاساً».

١- سبق تخريجه.

٢- أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب كيف كان بدء الحيض ٦٦/١ رقم ٢٩٤. ومسلم في الحج باب بيان وجوه الإحرام ٨٧٣/٢ رقم ١٢١١.

٣- فتح الباري لابن حجر ٤٠٣/١.

٤- شرح صحيح مسلم ٢٠٧/٣، وينظر: شرح ابن بطال على البخاري ٤١/١.

وعليه فلا يجوز للزوج أن يجامع زوجته حتى تضع وتخرج من نفاسها؛ وتحرم عليها الصلاة وسائر ما يحرم بالحيض، وإذا صامت الواجب مع نزول الدم ثم ولدت فإنها تقضي ما صامته.

المبحث الرابع

جماع الزوجة إذا طهرت قبل الأربعين

إذا رأت المرأة الطهر في النفاس وجب عليها الغسل وصلت وصامت، وجاز لزوجها جماعها في قول جمهور أهل العلم من الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية^(٣) ورواية عند الحنابلة^(٤) وهذا هو القول الأول في المسألة.

القول الثاني: يكره الجماع بعد التطهر وقبل الأربعين^(٥)، وهو مذهب الحنابلة^(٦). وفي رواية يحرم^(٧).

الأدلة:

دليل الجمهور: أن حكم النفاس بعد الاغتسال حكم الطاهرات في كل شيء، فيجب عليها الغسل والصلاة والصوم^(٨)، فلا يكره جماعها كما لو انقطع عنها الدم للأربعين^(٩)؛ ولأن المنع من جماع الزوجة لوجود الأذى في دم النفاس وقد

١- إذا انقطع الدم لأقل من عاداتها - في ولادة سابقة- لا يقربها حتى تمضي العادة، وإن كانت مبتدأة أو لها عادة وطهرت لها جاز وطؤها بعد الاغتسال أو مضي وقت صلاة. ينظر: فتح القدير للكمال 1 / 170؛ البحر الرائق لابن نجيم 1/213.

٢- ينظر: القوانين الفقهية لابن جزي ٣٢؛ شرح الخرشبي ١/٢١٠.

٣- إلا أن الشافعية يستحبون للزوج التوقف عن الجماع إذا خافت من عودة الدم احتياطاً. ينظر: الروضة للنووي ١/١٧٩؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٥٨.

٤- ينظر: المبدع لابن مفلح ١/٢٦٠؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٨٤.

٥- على اعتبار أن الأربعين أكثر النفاس أربعين يوماً، وهو - الراجح - كما سبق - الفصل الرابع الأحكام المتعلقة بنفاس الزوجة. التمهيد.

٦- ينظر: الإنصاف للمرداوي ١/٣٨٤؛ كشف القناع للبهوتي ١/٢٢٠.

٧- ينظر: المبدع لابن مفلح ١/٢٦٠؛ الإنصاف للمرداوي ١/٣٨٤.

٨- ينظر: المجموع للنووي ٢/٥٣٢؛ المغني لابن قدامة ١/٢٥٢.

٩- ينظر: البيان للعمراني ١/٤٠٨.

زال بطهارتها^(١).

واستدل الحنابلة على الكراهة:

٢- عن الحسن، عن عثمان بن أبي العاص، «أَنَّه كَانَ لَا يَقْرَبُ النُّفْسَاءَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا»^(٢).

وفي رواية الدارقطني: «لَا تَشُوقَنَّ لِي دُونَ الْأَرْبَعِينَ وَلَا تَجَاوِزَنَّ الْأَرْبَعِينَ»^(٣).
وأخرج الدارقطني-أيضاً- عن الحسن عن امرأة عثمان بن أبي العاص أنها لما تَعَلَّتْ من نفاسها تزينت، فقال عثمان بن أبي العاص: «أَلَمْ أُخْبِرِكِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَنَا أَنْ نَعْتَرِلَ النُّفْسَاءَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»^(٤).

و«عن معاوية بن قررة^(٥)، أن امرأة لعائذ بن عمرو^(٦)، نفست فجاءت بعدما مضت عشرون ليلة، فدخلت في لحافه، فقال: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَتْ: أَنَا فُلَانَةٌ، إِنِّي قَدْ طَهَّرْتُ فَكَرَّضَهَا بِرِجْلِهِ، فَقَالَ: لَا تُغْرِيْنِي عَنْ دِينِي حَتَّى تَمْضِيَ أَرْبَعُونَ لَيْلَةً»^(٧).

١- ينظر: المبدع لابن مفلح ١/ ٢٦٠.

٢- أخرجه الدارمي في كتاب الطهارة، باب: وقت النفساء وما قيل فيه ١/ ٦٦٥ رقم ٩٩٠. الأثر إسناده صحيح إلى الحسن، لكن الحسن عنده وهو مدلس، ولم يسمع من عثمان، فهو منقطع. ينظر: تلخيص الحبير لابن حجر ١/ ٤٤١؛ الإرواء للألباني ١/ ٢٢٧.

٣- أخرجه الدارقطني وابن أبي شيبة في المصنف ٤/ ٢٧ بإسناد ضعيف. ينظر: تلخيص الحبير لابن حجر ١/ ٤٤١؛ الإرواء للألباني ١/ ٢٢٧.

٤- السنن ١/ ٤٠٩ وقال: «رفعه عمر بن هارون عنه، وخالفه وكيع فلم يرفعه». وقال ابن حجر في التلخيص ١/ ٤٤١: «والحسن عن عثمان بن أبي العاص منقطع، والمشهور عن عثمان موقوف عليه».

٥- معاوية بن قررة بن إياس بن هلال بن رباب، المزني أبو إياس البصري، روى عن أبيه ومعقل بن يسار المزني وأبي أيوب الأنصاري وعائذ بن عمرو، وثقه: يحيى بن معين والعجلي والنسائي وأبو حاتم وابن حبان وغيرهم. مات سنة ثلاث عشرة ومئة.

ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٨/ ٣٧٨-٣٧٩؛ تهذيب التهذيب لابن حجر ١٠/ ٢١٦-٢١٧.

٦- عائذ بن عمرو بن هلال بن عبيد بن يزيد بن رواحة، مزني، كنيته: أبو هبيرة، بايع بيعة الرضوان تحت الشجرة، وكان من صالحى الصحابة، سكن البصرة، وتوفي في إمارة عبيد الله بن زياد، أيام يزيد بن معاوية، روى عنه الحسن، ومعاوية بن قررة، وعامر الأحول، وغيرهم. ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير ٣/ ١٤٦؛ الإصابة لابن حجر ٣/ ٤٩٤.

٧- أخرجه الدارمي في كتاب الطهارة، باب: وقت النفساء وما قيل فيه ١/ ٦٦٨ رقم ٩٩٦ إسناده ضعيف لضعف جلد بن أيوب. إتحاف المهرة لابن حجر ٦/ ٤١٦.

وجه الدلالة: هذا الآثار فيها نهي عن المعاشرة وأقل ما يحمل عليه النهي الكراهة.

المناقشة: ويناقش الاستدلال بما رُوي عن عثمان بن أبي العاص -رضي الله عنه - المشهور الموقوف وهو منقطع، وليس فيه ما يدل على الكراهة، ويحتمل أنه احتياط أو تنزه. وأثر عائد -رضي الله عنه - ضعيف فليس فيه حجة ولهذا قال النووي^(١): «وليس لهم دليل يعتمد».

١- لأنها لا زالت في مدة النفاس، فلا يأمن الزوجان عودة الدم في أثناء الجماع، فيكون مجامعاً في النفاس؛ فلهذا يكره الجماع حتى تنقضي مدة النفاس^(٢).
المناقشة: يناقش بأن المرأة إذا طهرت من النفاس فلا فرق في الإباحة بين الجماع وغيره.

واستدلوا لرواية التحريم:

بظواهر الآثار عن الصحابة^(٣). ويجاب عنها بما سبق من باب أولى.

الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة جواز جماع الزوجة إذا طهرت من النفاس من غير كراهة لقوة استدلالهم وضعف أدلة الحنابلة.

١- المجموع 2/532.

٢- ينظر: المغني لابن قدامة ١/٢٥٢؛ شرح منتهى الإرادات للمرداوي ١/١٢٣.

٣- ينظر: المبدع لابن مفلح ١/٢٦٠.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وبعد.

فقد خلصت من هذا البحث لعدد من النتائج والتوصيات، وتتضمن هذه الخاتمة أهم النتائج بإيجاز ومن رام التفصيل فدونه البحث يرجع له:

أولاً: أهم النتائج:

- ١- استحباب الوضوء من الزوجين عند النوم، إذا لم يغتسلا، وأنه سنة يكره تركها. واستحبابه عند الأكل والشرب ومعاودة الجماع؛ لكنه ليس بمكروه.
- ٢- عدم انتقاض الوضوء بمس أحد الزوجين للآخر مطلقاً بجميع الجسد حتى الشعر، وسواء أكان المس بحائل أو من فوق حائل ما لم يتيقن خروج الناقض أو يغلب على ظنه خروجه.
- ٣- جواز اغتسال الزوجين معاً ووضوء كلٍّ منهما بفضل الآخر وغسله منه.
- ٤- وجوب الغسل بالجماع على كلٍّ من الزوجين ولو لم يحصل إنزال، وحتى مع وجود الحائل، وفي الموضع المحرم، ومع عدم تمزق غشاء البكارة في الزوجة العذراء.
- ٥- ترجيح قول الجمهور باشتراط الغسل من الزوجة لجواز الجماع بعد انقضاء الحيض.
- ٦- جواز جماع الزوجة عند عدم الماء، والتطهر بطهارة التيمم، وجوازه كذلك بعد انقطاع حيضها وتطهرها بطهارة التيمم.
- ٧- تحريم جماع الحائض في الفرج، وجواز استمتاع كل من الزوجين بالآخر، ومباشرة كامل الجسد فيما عدا فرج الزوجة، والدبر منهما. وبيان أن القول قول الزوجة في دعوى الحيض ما لم يخالف الواقع، فيحق للزوج مطالبتها بإثبات الحيض.
- ٨- استحباب كفارة الجماع في الحيض دون وجوبها على من جامع زوجته

وهي حائض، ولا تستحب بعد انقطاع الحيض ولو لم تغتسل الزوجة، ولا تجب على الزوجة. وأن المقدار المستحب دينار أو نصفه.

٩- تحريم الطلاق في مدة الحيض سواء أكان قبل الدخول بالزوجة أو بعده، وجواز الخلع في مدة الحيض.

١٠- جواز جماع المستحاضة، ولكن مع القول بالجواز يراعى التأكد من عدم وجود أي ضرر على أي من الزوجين مع المسارعة لعلاج الزوجة طبياً للحفاظ على صحتها وسلامتها إذا كان الدم ناتجاً عن حالة مرضية.

١١- أن الحامل لا تحيض إلا في صورة نادرة، ويحدث ذلك في الأشهر الثلاثة الأولى، ويكون بصفة الحيض وعادته أو انقص منه، وما عدا ذلك فما تراه من الدماء فهي نزوف تحتاج معها المرأة لزيارة الطبيب للمتابعة والتأكد من أسبابها، ومعالجة ما يحتاج للعلاج، وحكمها حكم الاستحاضة، فيجوز للزوج جماع زوجته بشرط ألا يكون في ذلك ضرر.

١٢- أن النفاس كالحيض في جميع الأحكام بما في ذلك الإيلاء من الزوجة، فتحتسب مدة النفاس من مدة الإيلاء كالحيض.

١٣- أن ما يمجه الرحم من النطفة فهو حيض، وما يسقط في مرحلة العلقة والمضغة فهو استحاضة، ويثبت النفاس وتنقضي عدة المرأة بوضع ما استبان فيه خلق إنسان، لكنه في الأربعين الثانية - وهو مذهب المالكية في المدة، ومذهب الجمهور في الصفة - فيحرم على الزوجين الجماع حتى تطهر الزوجة من نفاسها.

١٤- الدم الذي يصاحب الولادة دم نفاس ولو تقدمها؛ لأنه لما كانت الولادة سببه فالحاقه بالنفاس أولى من إلحاقه بغيره، إلا إذا كان الدم الخارج بسبب الكشف الطبي، فهو استحاضة؛ لأنه لم يكن بسبب انفصال بعض المشيمة وإنما بسبب جرح في عنق الرحم.

١٥- أن جماع الزوجة إذا طهرت من النفاس جائز من غير كراهة، ولو كانت في الأربعين.

ثانياً: أهم التوصيات:

- ١- على كل من الزوجين تقوى الله تعالى في حق الشريك الآخر، وبذل وسعه في القيام بما عليه من الحقوق، ومن ذلك حسن العشرة وقضاء حاجته من الاستمتاع.
 - ٢- ينبغي للمرأة أن تضبط حيضها، وتسجل بدايته ونهايته ومدته شهرياً، وخصوصاً في حالة اضطراب حيضها، حتى تقوم بما افترضه الله عليها من عبادته على الوجه الصحيح.
 - ٣- وينبغي لها - أيضاً- الحذر الشديد عند استعمال موانع الحمل والتقييد بالتعليمات حتى لا يضطرب حيضها.
 - ٤- حالات المستحاضة في كثير منها حالات مرضية، ولهذا ينبغي للزوج المسارعة في علاج زوجته لسلامتها الجسدية والنفسية، واستدامة العشرة الطيبة بينهما.
 - ٥- أوصي طالبات العلم والمتخصصات في الدعوة بالعناية بما يهم المرأة وإشكاليات مسائل الطهارة، وتأهيلهن التأهيل الشرعي الذي يمكنهن من ذلك.
 - ٦- التركيز على هذا الجانب في الدروس والمحاضرات النسائية، فقد لاحظت جهلاً شديداً في هذا الباب من بعض النساء، والخرج من بعضهن من التواصل مع العلماء في هذا الخصوص.
 - ٧- أوصيهن كذلك بالقيام بالتوعية في المستشفيات (مع طبيبات النساء والقابلات) لاتصالهن المباشر بالنساء في هذا المجال، وإقامه المحاضرات وعقد الدورات العلمية في ذلك، فقد لاحظت تقصيراً في هذا الجانب، وجهل الممارسات بأبسط الأحكام فيما يخص مسائل الحيض والاستحاضة والنفاس.
 - ٨- أوصي أن تكون الدورات التأهيلية للمقدمين على الزواج إجبارية من الزوجين وتأهيل المتخصصين النفسيين والشرعيين من الرجال والنساء لعقدها، ويكون من ضمن المحاور آداب العلاقة الزوجية الخاصة وأحكامه.
 - ٩- أوصي بدراسات أخرى مماثلة في أبواب المعاملات ونحوها، مما هو خارج فقه الأسرة مما يتعلق بالزوجين.
- هذا وأسأل الله أن ينفعني بهذا العمل يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. والحمد لله أولاً وآخراً.

المراجع:

- إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د زهير بن ناصر الناصر (راجعته ووجد منهج التعليق والإخراج)، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- أحكام القرآن: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، المحقق: محمد صادق القمحاوي بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ.
- أحكام القرآن: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية: علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن العباس البعلي، الرياض: دار العاصمة.
- اختلاف الأئمة العلماء: يحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، أبو المظفر، تحقيق: السيد يوسف أحمد، لبنان / بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- الاختيار لتعليل المختار: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلية، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٥٦ هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي،

ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني،
إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- الاستذكار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم
الزمرى القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت: دار
الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ.

- أسد الغابة: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني
الجزري، عز الدين ابن الأثير

تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود بيروت: دار الكتب العلمية
، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

- أسنى المطالب في شرح روض الطالب: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري،
زين الدين أبو يحيى السنيني، دار الكتاب الإسلامي.

- أسهل المدارك " شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك " : أبو بكر
بن حسن بن عبد الله الكشناوي، بيروت: دار الفكر، ط ٢.

- الأشباه والنظائر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، الكتب
العلمية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

- الإشراف على نكت مسائل الخلاف: القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن
نصر البغدادي المالكي، المحقق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٠هـ -
١٩٩٩م

- الإصابة لإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن
أحمد بن حجر العسقلاني تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود
بيروت: دار الكتب العلمية ، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

- الأصل المعروف بالمبسوط: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، المحقق:

أبو الوفا الأفغاني، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.

- إصلاح المنطق،: ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م.
- أصول السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، بيروت: دار المعرفة.

- اضطرب الحيض بسبب حبوب منع الحمل (٢٠٠٩) تاريخ الدخول
٢٠١٧/١٠/٧ من موقع

[https://islamqa.info/ar/127259-](https://islamqa.info/ar/127259)

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

- أطوار الجنين ونفخ الروح، الكاتب: عبدالجواد الصاوي، تاريخ الدخول
٢٠١٧/١١/١٣ من موقع

<https://www.eajaz.org/index.php/component/content>

[article/66-Issue-VIII/542-Phases-of-the-fetus-and-breathed](https://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VIII/542-Phases-of-the-fetus-and-breathed)

- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين): أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

- اعجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام، وما جاء في علم الوراثة والرضاعة وبدء الخلق: كريم نجيب الأغر، بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٤٢٥ - ٢٠٠٥ م.

- الإقناع في مسائل الإجماع: علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط ١،

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

- الأم: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢.

- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، الرياض: دار طيبة، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢.

- البحر المحيط في أصول الفقه: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، القاهرة: دار الحديث. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، باكستان: المكتبة الحبيبية، ط ١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

- البناية شرح الهداية: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

- البيان في مذهب الإمام الشافعي: الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة: دار المنهاج، ط ١، ١٤٢١ هـ -

٢٠٠٠ م.

- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني،

أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
 - تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي: عثمان بن علي بن محجن
 البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن
 أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية،
 ط١، ١٣١٣ هـ.

- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد
 الرحيم المباركفوري، بيروت: دار الكتب العلمية.

- تحفة الحبيب على شرح الخطيب، حاشية البجيرمي على الخطيب: سليمان
 بن محمد بن عمر البجيري المصري الشافعي، دار الفكر.

- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (على ترتيب المنهاج للنووي): ابن الملحن سراج
 الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، مكة
 المكرمة: دار حراء، ط١، ١٤٠٦ .

- تحفة المحتاج في شرح المنهاج: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي،
 روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، مصر: المكتبة
 التجارية الكبرى، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م. وبهامشه حاشية الشرواني.

- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري
 ثم الدمشقي تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع،
 ط ٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

- تفسير القرآن العظيم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي
 ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المملكة العربية السعودية: مكتبة
 نزار مصطفى الباز، ط٣، ١٤١٩ هـ.

- تقريب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر
 العسقلاني، المحقق: محمد عوامة، سوريا: دار الرشيد، ط١، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.

- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافي الكبير: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠ هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ.
- تهذيب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط ١، ١٣٢٦ هـ.
- التهذيب في فقه الإمام الشافعي: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة: أبو الفداء زين الدين قاسم بن قَطْلُوبَعَا، دراسة وتحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ط ١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- الثقات: محمد بن حبان التميمي، أبو حاتم البُستي، الهند-حيدرآباد:- دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣.
- جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري تحقيق: أحمد محمد شاكر، دمشق: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- الجامع الصحيح المختصر، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق:

محمد زهير بن ناصر الناصر. تعليق د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢ - ١٩٨٧.

- الجامع الصحيح سنن الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية.

- الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر، الرازي ابن أبي حاتم حيدر آباد الدكن - الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١، ١٢٧١ هـ.

- جمع الجوامع مطبوع مع حاشية العطار.

- حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل وبهامشه حاشية المدني على كنون: محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف الرهوني - عبد الباقي الزرقاني - محمد بن المدني - كنون، مصر: ط ١، ١٣٠٦ هـ.

- حاشية الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، بيروت: دار الفكر بدون طبعة وبدون تاريخ.

- حاشية الشبراملسي: نور الدين بن علي الشبراملسي الأتھري مطبوع مع نهاية المحتاج. بعده (مفصولاً بفاصل). وحاشية أحمد بن عبد الرزاق المعروف بالمغربي الرشدي (١٠٩٦ هـ).

- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت: دار

الفكر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، دار الكتب العلمية.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- الحمل والولادة: إف دوبراي، إيلين مونتينبي، ترجمة: محمد عبدالرحمن المرعشلي، مراجعة: د. نبيل الحجار.
- خلق الانسان بين الطب والقران: د. محمد علي البار، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- الدر المختار شرح تنوير الأبصار: محمد بن علي بن محمد الحِصْنِي المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي. مطبوع مع حاشية ابن عابدين.
- دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- الذخيرة: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٤م.
- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين): ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الرسالة: أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي، دار الفكر.

- الروض المربع شرح زاد المستقنع: منصور بن يونس البهوتي ومعه: حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات الشيخ السعدي، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة.

- روضة الطالبين وعمدة المفتين: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.

- زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط ٢٧، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.

- الزواجر عن اقتراف الكبائر: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، تأليف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، الرياض: دار المعارف، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.

- سنن ابن ماجه: ابن ماجه - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بلي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية.

- سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بلي، دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

- سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١،

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

- السنن الكبرى وفي ذيله الجواهر النقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مؤلف الجواهر النقي: علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، ط ١، ١٣٤٤ هـ.

- سنن النسائي (المجتبى): أحمد بن شعيب النسائي، مراجعة: عبدالفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦ م - ١٤٠٦ هـ.

- سنن النسائي الكبرى: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري - سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

- سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، دمشق: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

- شرح التلقين: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، المحقق: سماحة الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٨ م.

- شرح الزرقاني على مختصر خليل والفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني: عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري، تحقيق: عبد السلام محمد أمين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

- شرح الزركشي على مختصر الخرقى: شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، المملكة العربية السعودية: دار العبيكان، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

- شرح القواعد الفقهية: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

- الشرح الكبير أبو البركات أحمد بن محمد الشهير بالدردير، مطبوع مع

حاشية الدسوقي. وعليه تقارير عيش.

- الشرح الممتع على زاد المستقنع: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١ هـ)، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ١٤٢٨ هـ.
- شرح صحيح البخارى: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط ٢، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

- شرح مختصر الطحاوي: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: د. عصمت الله عنايت الله محمد - أ. د. سائد بكداش - د محمد عبيد الله خان - د زينب محمد حسن فلاتة، أعد الكتاب للطباعة وراجع وصححه: أ. د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، ط ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- شرح مختصر خليل للخرشي: محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي أبو عبد الله، بيروت: دار الفكر للطباعة، بدون طبعة وبدون تاريخ.

- شرح معاني الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك المعروف بالطحاوي، حققه وقدم له: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، ط ١ - ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، أبو حاتم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣.
- صحيح ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت:

المكتب الإسلامي.

- صحيح أبي داود - الأم: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الألباني، الكويت: غراس للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- طب النساء بقلم عشرة أساتذة، ترجمة: أ.د. محمد السنوسي، أ.د. صادق فرعون، مراجعة: روفائيل عطا الله، دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، ط ١٧، ٢٠٠٧ م.

- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته: محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، العظيم آبادي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٥ هـ.

- الغلبة والندرة وتطبيقاتها الفقهية، المؤلف عزيزة مطلق الشهري، مصر: مجلة البحوث والدراسات الشرعية، العدد السادس والأربعون، صفر ١٤٣٧ هـ.

- فتح الباري في شرح صحيح البخاري: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، البغدادي، الحنبلي تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، مجدي بن عبد الخالق الشافعي، إبراهيم بن إسماعيل القاضي، السيد عزت المرسي، محمد بن عوض المنقوش، صلاح بن سالم المصرات، علاء بن مصطفى بن همام، صبري بن عبد الخالق الشافعي، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل

العسقلاني الشافعي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

- فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير: عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، دار الفكر.

- فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر.

- فتح القدير: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠ هـ) دمشق - بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٤ هـ.

- فن الولادة، نجيب محفوظ، دار المعارف، ط ٢، ١٩٢٢.

- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم بن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهرى المالكي، دار الفكر، ١٤١٥ هـ.

- القواعد: أبو عبد الله محمد بن أحمد المقرئ، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث.

- القوانين الفقهية: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي. بدون معلومات نشر.

- الكبائر: الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة، الإمارات المتحدة، مكتبة الفرقان، ط ٢، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، المحقق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٠٩.

- كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن

- بن إدريس البهوتي الحنبلي، دار الكتب العلمية.
- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي.
- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب: جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا المنبجي، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دمشق- بيروت: دار القلم - الدار الشامية.
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- المبدع في شرح المقنع: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- المبسوط: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، بيروت: دار المعرفة، ط: بدون: ت: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبح: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيتمي، المحقق: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، عام النشر: ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
- المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي

الظاهري، بيروت: دار الفكر .

- مختصر المزني مطبوع ملحقاً بالأُم للشافعي: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

- مختصر سنن أبي داود: الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق (أبو مصعب) الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، السعودية، ط ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

- المدونة: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، جمع سحنون بن سعيد التنوخي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، بيروت: دار الكتب العلمية.

- مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السُّجِسْتَانِي، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مصر: مكتبة ابن تيمية، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

- المستدرك على الصحيحين: أبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١ - ١٩٩٠.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرين، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، دمشق: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي) تأليف: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، التميمي السمرقندي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، المملكة العربية السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٢ هـ - ٢٠٠٠ م.

- مشكلة الاجهاض دراسة طبية فقهية: د. محمد علي البار، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه تأليف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري الكنانى الشافعي (المتوفى: ٨٤٠ هـ)، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، بيروت: دار العربية -، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، بيروت: المكتبة العلمية.
- المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند: المجلس العلمي، يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣.
- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيباني الحنبلي، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- المطلع على ألفاظ المقنع: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، المحقق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادى للتوزيع، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، حلب: المطبعة العلمية، ط ١، ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م.
- المعجم العربي لأسماء الملابس «في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث»، إعداد: د. رجب عبد الجواد إبراهيم (كلية الآداب - جامعة حلوان) تقديم: أ. د / محمود فهمي حجازي، راجع المادة المغربية: أ. د / عبد الهادي التازي القاهرة: دار الآفاق العربية، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- المعجم الكبير ، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو

القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي ،
القاهرة: مكتبة ابن تيمية .

- معجم لغة الفقهاء: د محمد رواس قلعة جي د. حامد صادق قنبيبي، الظهران:
دار النفايس، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.

- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، تحقيق: عبد السلام
محمد هارون، بيروت: دار الفكر.

- المعونة على مذهب عالم المدينة " لإمام مالك بن أنس ": أبو محمد عبد الوهاب
بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، المحقق: حميش عبد الحق، مكة المكرمة:
المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز .

- المغرب في ترتيب المعرب: ناصر بن عبد السيد المُطَرِّزِي، دار الكتاب العربي،
بدون طبعة وبدون تاريخ.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: شمس الدين، محمد بن أحمد
الخطيب الشربيني الشافعي ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥ هـ.

- مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام، يوسف بن الحسن بن عبد
الهادي، اعتنى به: أشرف بن عبد المقصود أبو محمد ، مكتبة دار طبرية - مكتبة
أضواء السلف، ١٤٢٦ هـ - ١٩٩٥ م.

- المغني لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن
قدامة الشهرير بابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ هـ .

- المنثور في القواعد الفقهية: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن
بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

- منح الجليل شرح مختصر خليل: محمد بن أحمد بن محمد عlish، أبو عبد
الله المالكي، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩ هـ .

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن

- شرف النووي بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢ هـ.
- موسوعة الحمل والولادة: د. أحلام القواسمة ، الأردن : دار أسامة للنشر والتوزيع ، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- الموسوعة الطبية الحديثة: نخبة من علماء مؤسسة GOLDEN PRESS ، ط ٢، ١٩٧٠ .
- الموسوعة الطبية الفقهية: د.أحمد محمد كنعان، بيروت: دار النفائس، ط ١، ١٤٢٠-٢٠٠٠ م.
- الموسوعة الطبية الميسرة، ترجمة: د.حسان أحمد قمحية ، المركز التقني المعاصر، دار ابن النفيس، ط ١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ).
- موسوعة القواعد الفقهية: محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزياعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزياعي، تحقيق: محمد

عوامة، بيروت - جدة : مؤسسة الريان للطباعة والنشر- دار القبلة للثقافة، ط ١،
١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، بيروت: دار الفكر، ط أخيرة، ١٤٠٤ هـ-١٩٨٤ م.

- النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بيروت : المكتبة العلمية ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

- النهر الفائق شرح كنز الدقائق: سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، المحقق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

- نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر: دار الحديث، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

- الهداية في شرح بداية المبتدي: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، المحقق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المراجع الأجنبية :

- 1- Annekathryn Goodman, MD (2018), Postmenopausal uterine bleeding, Access date, January 2, 2018, from:
<https://www.uptodate.com/contents/postmenopausal-uterine-bleeding>
- 2- Bleeding During Pregnancy, (2015), Access date, November 4, 2017, from:
<http://americanpregnancy.org/pregnancy-complications/bleeding-during-pregnancy>.
- 3- Cunningham, F. G. (2014). Williams obstetrics (24th edition. ed.). New York: McGraw-Hill Medical.
- 4- Dasharathy, S. S., Mumford, S. L., Pollack, A. Z., Perkins, N. J., Mattison, D. R., Wactawski-Wende, J., & Schisterman, E. F. (2012). Menstrual bleeding patterns among regularly menstruating women. *Am J Epidemiol*, 175(6), 536-545.
- 5- DeCherney, A. H. (2013). Current diagnosis & treatment : obstetrics & gynecology (11th ed. ed.). New York: McGraw-Hill/Medical.
- 6- Embryonic Development, (2016), Access date, December 2, 2017, from:
https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Embryonic_Development
- 7- Johnson, G. B. (2018). The living world (Ninth edition. ed.). New York, NY: McGraw-Hill Education.
- 8- Osayande, A. S., & Mehulic, S. (2014). Diagnosis and initial management of dysmenorrhea. *Am Fam Physician*, 89(5), 341-346.
- 9- Ronald T. Burkman. (2007) Abnormal Bleeding With Oral Contraceptive Use, Access date, December 12, 2017, from: <https://www.medscape.org/view-article/558761>
- 10- Sadler, T. W. (2015). Langman's medical embryology (13th edition. ed.). Philadelphia: Wolters Kluwer.

موقف العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية
والاجتماعية والثقافية من الأسرة والمرأة
عرض ونقد

أ.د. حسن عبد الغني أبوغدة
اسطنبول جامعة صباح الدين زعيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

أولاً: التعريف بالبحث: يعدّ « العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية »، في منظور الجمعية العامة للأمم المتحدة تنويجاً لحضارة الغرب، ولجهود المفكرين والمصلحين في العصر الحديث، وذلك لشموله جميع حقوق الإنسان كما يقولون.

لكن حين التأمل في مواد هذا العهد، نجد أن على العديد منها ملاحظاتٍ من وجهة نظر إسلامية، جعلت بعض الدول الإسلامية تمتنع من التوقيع عليه. وفي هذا البحث عرض ونقد للمواد ذات الصلة بالأسرة والمرأة.

ثانياً: أهمية البحث: تتضح من خلال ما يلي:

١- الحاجة إلى بيان الرؤية الشرعية، وتصحيح المفاهيم الخاطئة ذات الصلة بالأسرة والمرأة في هذا « العهد الدولي ».

٢- لفت النظر إلى أن الإسلام خصّ أنواع حقوق الأسرة والمرأة المغفل بعضها في هذا « العهد الدولي ... »، بنصيب وافر من الاهتمام في تشريعاته.

٣- تأصيل فكرة أن الأساس في حقوق الأسرة والمرأة في الإسلام، هو التكريم الإلهي، والمحافظة على المقاصد الكلية الخمسة.

٤- الحاجة إلى قيام الجهات المتخصصة: كوزارات الثقافة والإعلام، والتعليم، والشؤون الإسلامية، والشؤون الاجتماعية وغيرها، بإشاعة مفاهيم الحقوق الإسلامية للأسرة والمرأة، من خلال برامجها ومنابرها.

ثالثاً: مشكلة البحث: يظن بعض الناس أن ما تضمنه « العهد الدولي » هو أرقى ما توصل إليه الفكر البشري، في حين أن ذلك العهد اشتمل على العديد من المفاهيم الخاطئة حول الأسرة والمرأة، التي تحتاج إلى بيان رؤية الإسلام فيها، وتصحيحها والإضافة إليها؛ وذلك لعدم توافقها مع الفطرة البشرية، والتعاليم

الإلهية، والقيم الأخلاقية السّويّة، التي تعارفت عليها الإنسانية منذ القدم.

رابعاً: أهداف البحث:

١- التعرّف على المفاهيم الخاطئة المتصلة بالأسرة والمرأة المضمّنة في « العهد الدولي ».

٢- بيان موقف الإسلام من تلك المفاهيم الخاطئة، وتصحيحها وإضافة إليها.

٣- بيان صور وحالات من حقوق الأسرة والمرأة في الإسلام التي أغفلها « العهد الدولي ».

٤- التعريف بالضمانات التي شرعها الإسلام لحماية حقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

خامساً: التساؤلات حول البحث:

١- ما المفاهيم الخاطئة حول الأسرة والمرأة المضمّنة في، « العهد الدولي ... ».

٢- ما الوجوه الصحيحة لتلك المفاهيم الخاطئة في ضوء تعاليم الإسلام؟

٣- ما هي صور وحالات حقوق الأسرة والمرأة في الإسلام، التي أغفلها « العهد الدولي ».

٤- ما الضمانات التي شرعها الإسلام لحماية حقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؟

سادساً: أبرز المصطلحات والمفاهيم في البحث:

١- حقوق الأسرة والمرأة: المنافع المادية والمعنوية الثابتة لهما شرعاً، ويجب على الغير بذلها لهما.

٢- العهد الدولي الخاص بحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:

هو ما اعتمد وعرض للتوقيع والانضمام إليه، بموجب قرار الجمعية العامة للأمم

المتحدة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) المؤرخ في ١٦- كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦ م. وقد

جعل في إحدى وثلاثين مادة.

٣- الضمانات الشرعية لحقوق الأسرة والمرأة: الأسباب الوقائية التي شرعها الإسلام لمنع انتهاكات حقوق الأسرة والمرأة ذات الصلة، والوسائل العلاجية والرقابية التي شرعها لاستيفاء تلك الحقوق حال الاعتداء عليها.

سابعاً: الحدود الموضوعية للبحث: يقتصر البحث على دراسة حقوق المرأة والأسرة ذات الصلة في « العهد الدولي »، ونقدها من منظور شرعي، وبيان ما يتصل بها من نصوص و ضمانات شرعية لتنفيذها.

ثامناً: الدراسات السابقة: من الجدير الإشارة إلى وجود كتب ذات نوع من الصلة الجزئية، يمكن أن تلتقي في بعض محتوياتها مع ما نحن بصدده، ومن أبرز تلك الكتب مرتبةً بحسب حروف الهجاء ما يلي:

- ١- أركان حقوق الإنسان، للدكتور صبحي المحمصاني.
- ٢- حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، للأستاذ أحمد حافظ نجم.
- ٣- حقوق الإنسان في الإسلام، للدكتورة راوية الظهار.
- ٤- حقوق الإنسان في الإسلام، للدكتور صالح آل الشيخ.
- ٥- حقوق الإنسان في الإسلام، للدكتور عبد الله التركي.
- ٦- الحقوق والحريات العامة في الدساتير العربية، للدكتور عبد العزيز سالماني وزميلييه.

٧- الغرب والعرب وحقوق الإنسان، للدكتور غانم النجار.

ولا يخفى أن هذا البحث يبين الرؤية الشرعية في المفاهيم الخاطئة فقط بحقوق الأسرة والمرأة في « العهد الدولي »، والتعريف بالضمانات التي شرعها الإسلام لحمايتها، وهذا ما لم يفرد بالبحث فيما ذكر آنفاً.

تاسعاً: منهج البحث وإجراءاته: تقوم هذه الدراسة على اتباع المنهج الاستقرائي الوصفي، مع التحليل والاستنتاج فيما جاء في: « العهد الدولي »، وذلك بالمقارنة مع ما ورد في كتابات العلماء المسلمين، فضلاً عن نصوص الكتاب

والسنة، مع توثيق المعلومات من مصادرها المعتبرة، مقدّمًا المرجع الأكثر استيفاءً للفكرة المعزّوة، مراعيًا صياغة البحث بأسلوب ميسّر، وعبارات واضحة.

عاشراً: خطة البحث: مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول في كل منها مطالب ثم

الخاتمة:

المقدمة: (هي ما نحن بصدهه).

التمهيد: التعريف بحقوق الإنسان وبيان أصالتها، وأهميتها، ومصادرها، وخصائصها في الإسلام.

الفصل الأول: المفاهيم الخاطئة في العهد الدولي ذات الصلة بحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبيان الرؤية الشرعية فيها وتصحيحها، وفيه مبحثان.

الفصل الثاني: نماذج من مبادئ حقوق الأسرة والمرأة في الإسلام ذات الصلة التي أغفلها « العهد الدولي »، وفيه ثلاثة مباحث.

الفصل الثالث: ضمانات استيفاء حقوق الأسرة والمرأة ذات الصلة في الإسلام، وفيه أربعة مباحث.

الخاتمة: أبرز معالم البحث وتوصياته.



التمهيد

التعريف بحقوق الإنسان وبيان أصالتها، وأهميتها، ومصادرها، وخصائصها في الإسلام وفيه مبحثان

المبحث الأول

التعريف بحقوق الإنسان، وبيان أصالتها في الإسلام

أولاً: التعريف بحقوق الإنسان لغة واصطلاحاً:

١- **الحقوق في اللغة:** جمع حقّ، وهو ضد الباطل، ومن معانيه: الوجوب والنّبوت، يقال: حقّ الأمر يحقّ: ثبت ووجب، وحقّ الإنسان: ما ثبت له عند غيره واستوجبه^(١).

٢- **الحقوق في الاصطلاح:** استعمل لفظاً: « الحقوق » و« الحق » في القرآن

الكريم والسنة النبوية وكتابات العلماء المسلمين.

أما استعمال لفظ « الحق » في القرآن الكريم: فجاء في الآية عن قوم لوط عليه السلام: ﴿ قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حقّ وإنك لتعلم ما نريد ﴾ (هود: ٧٩) . وأما استعمال اللفظين في السنة النبوية: فما جاء في قول النبي ﷺ: (لتؤدّن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء)^(٢).

وأما استعمالهما في كتابات العلماء المسلمين السابقين، فهم كثيراً ما يذكرون ألفاظ: الحق، والحقوق، وحق الله تعالى، وحق الآدمي الإنسان، وحقوق الناس،

١- مادة: « حقق » في: لسان العرب والمعجم الوسيط، وانظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم ١/ ٢٨٨-٢٨٩.
٢- صحيح مسلم: رقم الحديث ٢٥٨٢، والجلحاء: التي لا قرن لها عكس القرناء، انظر: النهاية ١/ ٢٨٤.

وحقوق الوالدين، وحقوق الزوجين، وحقوق الجيران، والحق في الشفعة، وفي الشُّرب، وحق المدعي والمدعى عليه، وحق الحاكم، وحق المحكوم، وحقوق أهل الذمة... (١).

وقد عرّف الحقّ في الاصطلاح بتعريفات عدة منها ما يلي:

أ عند الكفوي: حقّ الإنسان: ما كان نافعاً له، رافعاً للضرر عنه (٢).

ب عند الشيخ علي الخفيف: الأمر الثابت الموجود شرعاً، وهو عنده أيضاً: ما ثبت بإقرار الشارع وأضفى عليه حمايته (٣).

ج عند القانونيين: كل صالح مشروع، يحميه الشرع أو النظام (٤).

ويتضح من مجمل ما سبق: أن المعنى الاصطلاحي للحقوق: المنافع الثابتة لمستحقها عند من يجب عليه أدائها والوفاء بها.

٣- أما تعريف الإنسان في اللغة: فهو: الواحد من البشر، ذكراً كان أو أنثى، والجمع أناسي (٥).

٤- وأما تعريف الإنسان في الاصطلاح: فلا يخرج معناه عن المعنى اللغوي، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). وفي ضوء ما سبق يمكن تعريف « حقوق الإنسان » اصطلاحاً في كونها مركباً إضافياً بأنها: المصالح والمنافع الثابتة للإنسان عند من يجب عليه أدائها، والتي لا يسوغ حرمانه منها أو الاعتداء عليها.

١- البحر الرائق ٢١/٧ وحاشية الدسوقي ٣٢٤/١ وإعانة الطالبين ٢٨٠/٢ وشرح منتهى الإيرادات ٢٤٥/٣، وقد ورد هذا اللفظ في هذه المصادر والمراجع وغيرها حوالي ٣٥٠ مرة.

٢- الكليات للكفوي ص ٣٩١.

٣- الملكية في الشريعة الإسلامية للشيخ علي الخفيف ص ٩-١٠.

٤- الحق في العدالة الجنائية للدكتور محيي الدين عوض ص ٤٨٧.

٥- مادة: « أنيس » في: لسان العرب والمعجم الوسيط وانظر: التعريفات ص ٥٦ ومعجم ألفاظ القرآن الكريم ٦٣/١.

وهي في الإسلام وكذا في القوانين مقرّرة له على سبيل الإلزام، كما أنها محمية له من قبل السلطات المختصة.

ثانياً: أصالة مصطلح « حقوق الإنسان » في الإسلام: لم يرد مصطلح: « حقوق الإنسان » بهذه الصيغة في الكتاب والسنة، ولا في كتابات العلماء المسلمين، ولكنه ورد بصيغة مقاربة هي: « حقوق الناس » ونحو ذلك، وكانت مدلولات هذا المصطلح وأبعاده وآثاره واضحة في تاريخ المسلمين وحياتهم العملية، بل إن هذا المصطلح متداول بهذا المعنى الظاهر في مصادرهم التشريعية القرآن والسنة وكتابات علمائهم كما تقدم آنفاً، وقد صار من القواعد الفقهية المقرّرة والمسلّم بها عندهم، القاعدة المشهورة: « حقّ الله مبنّي على المسامحة، وحقّ الآدمي مبنّي على المشاحة »^(١).

المبحث الثاني

بيان أهمية حقوق الإنسان ومصادرها، وخصائصها في الإسلام

أولاً: أهمية حقوق الإنسان في الإسلام: الإنسان ذكراً أو أنثى هو محور الحياة في هذه الأرض، ومن هنا ندرك مدى حماية الإسلام له وتكريمه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(الإسراء: ٧٠). إنه لا يمكن للإنسان أن يمارس حقوقه حين يعتدى على وجوده، أو على حرّيته، أو على حقوقه. ولهذا فرض الله العقوبات على كل من يعتدي على الإنسان وحقوقه، فشرع القصاص، والحدود، والتعزير^(٢).

١- إعانة الطالبين ٢/ ٢٨٠ وانظر أيضاً: حاشية ابن عابدين ٦/ ٥٨٦ وحاشية الدسوقي ١/ ٣٢٤ وشرح منتهى الإرادات ٣/ ٢٤٥.

٢- انظر الصفحات: ١٣ - ٣٨ و ٢٩١ من كتاب: التعزير في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز عامر، ففيها وفي غيرها بيان للحدود والقصاص، وتفصيل لموجبات التعزير، وأنواعه، وأحكامه العامة.

ولا شك أنه بهذه التشريعات وغيرها من الضمانات التي يأتي بيانها في الفصل الثالث، يتحقق أمن الإنسان على نفسه، وعرضه، وماله، وكرامته، وسائر حقوقه.

ثانياً: مصادر حقوق الإنسان في الإسلام: المنشئ لحقوق الإنسان عامة ومنها حقوق الأسرة والمرأة هو الله سبحانه، الذي له الحكم والأمر، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٤٠).

أما المصادر التي تنشأ منها حقوق الإنسان ومنها حقوق الأسرة والمرأة فهي المصادر التشريعية المعروفة؛ ومنها: المصالح المرسلّة، والعرف الذي لا يخالف الشرع... إلخ. وقد، تضمنت هذه المصادر جميع حقوق الإنسان، ومنها ما يتصل بأمور الأسرة والمرأة.

ثالثاً: خصائص حقوق الإنسان وميزاتها في الإسلام: تتصف حقوق الإنسان عامة في الإسلام ومنها حقوق الأسرة والمرأة بخصائص تميزها عما هو موجود في القوانين الوضعية، ومن ذلك ما يلي:

١- كونها ربانية المصدر: فمصدرها من الله تعالى وحده، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩). أما في القوانين الوضعية فهي بشرية المصدر.

٢- أساسها التكريم الإلهي والمنحة الربانية، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، أما حقوق الإنسان في القوانين الوضعية فهي ليست منحةً ولا هبة ولا تكريماً من أحد، حتى ولا من الله تعالى، بل هي حق طبيعي يولد مع الإنسان ككائن حي، مقطوع الصلة بالله تعالى^(١).

١- انظر: الموسوعة الميسرة للدكتور مانع الجهني ص ٨١٨ و ٨٢٠ وموقع « ويكيبيديا الموسوعة الحرة » في الشبكة العنكبوتية اسم المفكر الغربي « سورين كيركجورد » واسم المفكر الوجودي « سارتر »، وانظر: الوجودية - دراسة ونقد في ضوء الإسلام - للأستاذ صالح الشريدة، وهي رسالة دكتوراه فيها معلومات كاملة عن الوجودية ونشأتها وأفكارها والرد عليها.

٣- كونها إيجابية وأبدية ثابتة لا تتبدل: فمن حق الإنسان في الإسلام منذ خمسة عشر قرناً الزواج وتكوين الأسرة، وليس من حقه الزنا والشذوذ الجنسي، في حين أن العديد من القوانين الوضعية الحديثة و« مواثيق حقوق الإنسان المعاصرة »، تتبدل وتعتبر هذه التصرفات المنحرفة عن الفطرة البشرية من حقوق الإنسان وذلك إذا تمت عن تراضٍ وطواعية، بحجة أنها من الحرية الشخصية، ولو كان فيها نشر للأمراض المستعصية، وتدمير للمجتمعات، مع أنها كانت مما يعاقب عليه سابقاً^(١).

٤- كونها عامة وشاملة لكل الحقوق ولكل البشر: لا تقتصر على حقوق دون حقوق، ولا على شعب دون شعب، قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (الأعراف: ١٥٨). أما حقوق الإنسان في القوانين الوضعية، فتركز في الأغلب على الجوانب السياسية والاقتصادية، وأما تطبيقها فاننتقائي تحكمه المصالح السياسية والاقتصادية للدول الكبرى كما هو مشاهد^(٢).

الفصل الأول

المفاهيم الخاطئة في العهد الدولي

ذات الصلة بحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

وبيان الرؤية الشرعية فيها وتصحيحها

تمهيد:

يشتمل العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، على ديباجة وإحدى وثلاثين مادة، يمكن توزيعها على (٥ -) محاور، اشتمل والثقافية، وهو ما يعيننا في هذا الملتقى، من أجل دراسة المفاهيم الخاطئة ذات

١- انظر: حقوق الإنسان في الإسلام للدكتور عبد الله التركي ص ٣١ وفقه المعتقلات والسجون للدكتور حسن أبوغدة ص ١٢٨ .

٢- انظر: حقوق الإنسان في الإسلام للدكتور عبد الله التركي ص ١٩-٢٠.

المحور الثالث في المواد: (١٥,٦ -)، على بيان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، الصلة، الموجودة في العهد الدولي، وبيان الرؤية الشرعية فيها، وسيكون هذا في مبحثين:

المبحث الأول

نصّ العهد الدولي وتأكيدُه على أن أعضاء الأسرة البشرية

لهم حقوق متساوية مطلقة

وتصحيح هذه المفاهيم الخاطئة في ضوء الإسلام

أولاً: ادّعاء العهد الدولي أن الرجال والنساء لهم حقوق متساوية مطلقة من غير تمييز بينهم بسبب الجنس أو الدين، بل ألزمت ديباجة العهد الدولي الأطراف

الموقعة عليه بضمان هذه المساواة بين الرجال والنساء، واعتماد تدابير تشريعية بهذا الخصوص، لا سيما على الصعيدين الاقتصادي والتقني، كما جاء في المادة (١/٢ -)، و (٢/٢ -) ^(١).

كما جاء في المادة (٣) ما نصه: « تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية، المنصوص عليها في هذا العهد » ^(٢).

١- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

٢- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

ثانياً: تصحيح مفهوم المساواة المطلقة بين الرجال والنساء من غير تمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس، لما فيه من مخالفة لأحكام الإسلام، وذلك من ناحيتين أبينهما فيما يلي:

١- تصحيح مفهوم المساواة بين الرجال والنساء المسلمين وغير المسلمين في الحقوق مع اختلاف الدين: إن ما ذهب إليه العهد الدولي في هذا الخصوص يعارض قول الله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (السجدة: ١٨) ، قال قتادة: لا والله، ما استووا في الدنيا، ولا عند الموت، ولا في الآخرة^(١). وجاء في آية أخرى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفَجَّارِ﴾ (ص: ٢٨)

ثم إنه يجدر بالذكر أن عدم مساواة الإسلام بين الرجال والنساء المسلمين وغيرهم في الحقوق، ينطبق على تحريم زواج الكافر بالمسلمة؛ لقول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِن عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ (المتحنة: ١٠) . وجاء في آية أخرى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ ءَايَاتِهِ ۗ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢٢١)

٢- تصحيح مفهوم المساواة المطلقة في الحقوق بين النساء والرجال عموماً: اتجه العهد الدولي وغيره من المواثيق الدولية إلى الدعوة إلى نشر مفهوم « الجندر »^(٢)

١- تفسير الطبري ١٠٧/٢١ .

٢- معنى « جندر » Gender : « النوع الاجتماعي » لا الجنسي العضوي، ويقصد به: إمكان ممارسة الإنسان رجلاً كان أو امرأة الأدوار والوظائف الاجتماعية التي لا علاقة لها بالنوع البيولوجي، فبإمكان الرجل القيام بجميع أدوار المرأة الاجتماعية دون استثناء، وبإمكان المرأة القيام بجميع أدوار الرجل الاجتماعية دون استثناء، وقد بدأ استخدام هذا اللفظ في مؤتمر السكان والتنمية الذي عقد في القاهرة عام ١٩٩٤ م ، وانظر: الجندر - مفهومه - أهدافه وموقف الإسلام منه للدكتور حسن بن محمد علي شبالة ص ٦٥ ، وقد صدر بيان استنكار ورفض من هيئة علماء اليمن وغيرها لهذا المصطلح ومضامينه، وأنه خروج على الفطرة وعلى تعاليم الإسلام، ودعت الهيئة وغيرها المنظمات والدول الإسلامية وغير الإسلامية إلى مقاومته ورفضه. انظر: « موقع الصوحة نت » في الشبكة العنكبوتية.

أي: المساواة المطلقة بين الجنسين كبديل عن مصطلح الذكر والأنثى والتشجيع عليه، وهو ما جاء في قرارات المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المنعقد في القاهرة) في عام ١٩٩٤م / ٥١٤١٥هـ^(١).

أما موقف الإسلام من ذلك فلا يخفى أنه ساوى بين المرأة والرجل في العديد من الأمور المناسبة لكليهما، كالكرامة الإنسانية، وحق الحياة، وأصل التكليف، والمسؤولية المتصلة بالإيمان والإسلام، والجزاء الأخروي... إلخ^(٢). وكثيرة هي النصوص المؤيدة لذلك كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (النساء: ١)، وقوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٧١)، وقول رسول الله ﷺ: (إنما النساء شقائق الرجال)^(٣).

أما في الأمور الأخرى، كتولي المرأة رئاسة الدولة ونحوها من الولايات العامة، والشهادة أمام القضاء، وقسمة الإرث، والدية، والقوامة... إلخ، فإن الإسلام فرّق بين الذكر والأنثى بما يناسب طبيعة كل منهما، وميوله واهتماماته وأحواله العضوية والنفسية، قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾ (آل عمران: ٣٦). وروى أبو بكر رضي الله عنه أنه لما بلغ

رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: (لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة)^(٤).

١- تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية / القاهرة ٩٤ م، الفصل الخامس (أ) / ١ - ٦ ص ٣١ - ٣٢ .
٢- انظر: حقوق الإنسان في الإسلام للدكتورة راوية الظاهر ص ١٤٣-١٤٥ .
٣- سنن أبي داود، رقم الحديث ٢٣٦، وسنن الترمذي وضعّفه، رقم الحديث ١١٣، لكن الألباني صححه في صحيح سنن أبي داود ١/ ٤٢٩ و ٤٣١، وأصل الحديث في صحيح البخاري، رقم الحديث ١٣٠، وصحيح مسلم، رقم الحديث ٣١٠ .
٤- صحيح البخاري، رقم الحديث ٤١٦٣ .

أما التفريق بينهما في الشهادة فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨٢).

وأما عدم المساواة أحياناً في تقسيم الإرث فمرجعه قوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، علماً بأن الأنثى ترث أحياناً أقل من الذكر كما في هذه الآية، وأحياناً ترث مثل الذكر، وأحياناً ترث أكثر من الذكر^(١).

وأما قوامة الرجل على البيت والأسرة فيدل عليها قول الله سبحانه: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤).

وقد أثبتت معظم الدراسات والبحوث العلمية المعاصرة: أنه بالرغم من كل المحاولات للمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، فإن هناك فروقاً حقيقية مؤثرة بينهما: فحجم دماغ الرجل أكبر بنحو عشرة في المئة من حجم دماغ المرأة، وهو يملك حوالي أربعة مليارات خلية دماغية أكثر مما في دماغها، وهناك فرق أيضاً في شكل المخ وتلافيفه التي هي مراكز القوى العقلية. أما طريقة عمل كل منهما فتختلف عن الآخر، فأداء الرجال بشكل عام أفضل من أداء النساء في موضوعات معينة، كالرياضيات والعلوم، بينما

أما المرأة فأكثر عاطفةً وانفعالاً وتهيجاً، وسرعة غضب، وسرعة رضا. يضاف إلى هذا: أن تركيب المرأة العاطفي يقترّب من تركيب الطفل؛ ولذلك نراها مثله ذات حساسية مفرطة رقيقة جداً، تتأثر بسرعة وسهولة بالمؤثرات،

١- انظر: الإسلام وبناء المجتمع للدكتور حسن أبوغدة وزملائه ص ١٣١
٢- يمكن معرفة الحكم التشريعية في الفروق بين أحكام المرأة والرجل بالرجوع إلى الكتب ذات الصلة بالشبهات حول الإسلام.

من خلال الفرح والألم والخوف الذي يظهر عليها دون تريث ولا تأمل في العواقب. كما أن القلب عند المرأة أصغر وأخفّ منه عند الرجل بمقدار (٦٠) غراماً في المتوسط، فدقات قلب الرجل (٧٢-) ضربة في الدقيقة، بينما دقات قلب المرأة تزيد على هذا المقدار بواحد. أما التنفس فرئة الرجل تسع هواءً أكثر من رئة المرأة بمقدار (١) لتر، فيكون تنفس الرجل أعمق وأهدأ، بينما يكون تنفس المرأة أسرع وأشد. وأما القوة الجسدية وخشونة الجسم وأعضائه، فلا خلاف في أنها في الرجل أعظم وأقوى منها في المرأة. وتختلف المرأة عن الرجل في تكوين الأنسجة ذاتها، وفي تلقيح الجسم كله بموادّ كيميائية محددة يفرزها المبيض.

وأكدت هذه الدراسات: أن الفروق بين الرجل والمرأة مركوزة في أصل التكوين، وأنه لا يمكن علاجها ولا تغييرها جذرياً من خلال الموروثات المجتمعية أو التأثيرات الثقافية، أو التوجيهات التربوية، أو العلاجات الطبية، ولهذه الفروق انعكاسات على تفكير وسلوك وتصرفات كل من الرجل والمرأة^(١).

وهكذا يتبين أن ما نهبت إليه ديباجة العهد الدولي وبعض موادّه من المساواة المطلقة في الحقوق بين الرجال والنساء، المسلمين وغيرهم، أمر خطأ يتعارض مع الفطرة والخلق الإلهي، فضلاً عن تعارضه مع النصوص الإسلامية.

المبحث الثاني

إقحام العهد الدولي للمرأة في كافة الأعمال والوظائف واعتبارها حقاً لها

وتصحيح هذا المفهوم الخاطيء في ضوء الإسلام

أولاً: إقحام العهد الدولي للمرأة في كافة الأعمال والوظائف واعتبارها

حقاً لها يجب على الدول تأمينه وصيانتته: جاء في المادة (٣-) من العهد

١- انظر: « الفوارق بين الرجل والمرأة » بحث للدكتور بليل عبد الكريم منشور في « موقع الألوكة » في الشبكة العنكبوتية.

الدولي: تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد.

وجاء نحو هذا في المادتين: (١/٦) و (٢/٦ -)^(١). ومما يؤكد هذا الاتجاه الذي ذهب إليه العهد الدولي، ما جاء في تقرير المؤتمر العالمي للبيئة والتنمية المعقود في ريودي جانيرو (في عام ١٩٩٢م / ١٤١٢ هـ) وفيه ما يلي: العمل على تعزيز وصول النساء والفتيات إلى المهن التي يسيطر عليها الذكور في العادة^(٢). بل إن بعض أذرع الأمم المتحدة وهيئاتها الدولية، عمدت إلى ما هو أفضع من هذا، وذلك حين سعت إلى إشاعة مصطلح « الجندير »^(٣)، الذي يراد به: إزالة الفوارق بصفة عامة بين الذكور والإناث، سواء كانوا آباء وأمهات، أو أبناء وبنات^(٤).

وجاء في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المنعقد في القاهرة (في عام ١٩٩٤م / ١٤١٥ هـ) ما يلي: « أما الأفكار التقليدية على أساس الجنس للمهام الأبوية والمهام المنزلية، والمشاركة في القوة العاملة بأجر، فلا تعكس الحقائق والتطلعات الراهنة »^(٥). ثانياً: تصحيح مفاهيم العهد الدولي الخاطئة حول إقحام المرأة في كافة الأعمال والوظائف واعتبارها حقاً لها يجب على الدول تأمينه وصيانته: اشتملت المواد والنصوص الآنف ذكرها على مفاهيم خاطئة لا تتوافق مع الإسلام، وبيان هذا فيما يلي:

- ١- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.
- ٢- تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام/ نيروبي ١٩٨٥م، الفصل الأول أولاً (ج) الفقرة (٦٩) ص ٣١ . وتقرير مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية/ كوبنهاجن ١٩٩٥م، المرفق الثاني الفصل الثالث (ب) الفقرة ٥٣ (ج) ص ٧٥ .
- ٣- تقدم قبل قليل معنى « جندير » Gender
- ٤- انظر: « موقع مركز باحثات لدراسات المرأة » في الشبكة العنكبوتية.
- ٥- تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية/ القاهرة ٩٤ م، الفصل الخامس (أ) / ١-٥ ص ٣١ .

يلاحظ على تلك المواد والقرارات أنها دعت إلى مشاركة المرأة في جميع الوظائف والأعمال، التي يعتبر العديد منها من الأعمال الشاقة والمضنية بدنياً وفكرياً على المرأة، والتي لا تتفق مع طبيعتها الأنثوية الرقيقة، ولا مع ميولها واهتماماتها، ولا مع تكوين جسمها الأقلّ قُدرة من جسم الرجل.

كما أن من أسباب اقتحام وإقحام المرأة الغربية في العمل امتناع وليّ أمرها من الإنفاق عليها بعد بلوغها سن (١٧) عاماً، كما هو مقرر في قوانين كثير من تلك البلاد، بحيث ألجئت إلى البحث عن مورد رزق تستبقي به حياتها وتؤمّن نفقاتها المعيشية^(١).

ثم إن المرأة عند كثير من غير المسلمين، هي التي ينبغي عليها تهيئة بيت الزوجية، وتقديم المهر للزوج، لذا كان لزاماً عليها أن تكّد وتعمل وتشقى لتحصيل ذلك^(٢). لهذه الأسباب ولغيرها ألحّ الغرب على المرأة أن تعمل خارج البيت وتقتحم شتى الوظائف والأعمال، ونتج من ذلك الكثير من المآسي والنكبات التربوية والاجتماعية، والأخلاقية، والاقتصادية، التي لا يزال كثير من الغربيين يكابرون في الاعتراف بها، ومنها ما يلي:

١- إهمال المرأة التي هي ركن مهم في الأسرة تربية الأطفال والإشراف عليهم، وبخاصة في سنوات نشأتهم الأولى، التي تتشكّل فيها شخصياتهم المستقبلية، مما تسبّب في تفكك الأسرة، وانحراف الأبناء، وازدياد حالات العنف والجريمة في المجتمعات الغربية^(٣).

٢- كثرة الفواحش الأخلاقية، وانتشار الأمراض الجنسية، وازدياد حالات

١- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ١٣٨ .

٢- المرأة المسلمة للأستاذ وهبي غاوجي ص ١٨٠ .

٣- نموّ الطفل وتنشئته بين الأسرة ودور الحضانة للدكتورة فوزية دياب ص ١٢٨ ، وعمل المرأة للأستاذ سالم السالم ص ٥٢ ، والطاقت النسائية العربية للأستاذ زهير حطب ص ١٣٦ ، والأمومة ومكانتها في الإسلام للأستاذة مها الأبرش ٩٣٤/٢ وما بعدها.

الإجهاض^(١).

٣- انتشار البطالة بين الرجال في العديد من الدول؛ نظراً لمزاحمة النساء لهم في الوظائف والأعمال، علماً بأن الرجال هم الذين ينفقون على الأسر والأطفال في الكثير من دول العالم^(٢).

ثالثاً: بيان موقف الإسلام من عمل المرأة: لا يخفى أن الإسلام يفرض على ولي الأنثى بالتدرّج سواء كان أباً، أو ابناً، أو أخاً، أو عمّاً، أو كان من أبناء هؤلاء الورثة الإنفاق عليها إن لم يكن لها مال، كما يفرض على زوجها أن ينفق عليها ولو كانت ذات مال؛ لأنها متفرّغة لمصالح الأسرة التي هو قيّم عليها^(٣).

ثم إن الإسلام لا يوجب على المرأة أن تعمل، وإنما يجيز لها العمل، ولا يمنعها منه في المجالات التي تناسب طبيعتها وتدعو حاجة المجتمع إليه، قال جابر بن عبد الله رضي الله عنه: طلّقت خالتي ثلاثاً فخرجتُ تجدّ نخلاً لها، فلقيتها رجل فنهاها، فأنت النبي ﷺ فذكرت ذلك له فقال: (أخرجني فجدي، لعلك أن تصدّقي منه أو تفعلي خيراً)^(٤).

على أنه ينبغي للمرأة حال الخروج للعمل أن تحافظ على التوجيهات الشرعية من مثل: تجنب الخلوة بالرجال، والتزام الحجاب الشرعي ، وأن لا يصرفها العمل عن القيام بواجباتها المنزلية الأولى^(٥).

أما عمل المرأة في الأعمال التي لا تناسب طبيعتها كما سبق ذكره آنفاً فهو

١- عمل المرأة في الميزان للدكتور محمد على البار ص ١٧٦ وما بعدها، والعدوان على المرأة ص ٣١٦ .
٢- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ١٤١-١٤٢ .
٣- حاشية ابن عابدين ٣/٦١٢، والمرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ١٣٧ ، والأسرة السعيدة في رحاب الإسلام للدكتور حسن أبوغدة ص ٣٣ و ١٥١ وما بعدها.
٤- صحيح مسلم، رقم ١٤٨٣ ، ومستدرک الحاكم وصححه واللفظ له، كتاب الطلاق، رقم الحديث ٢٨٣١ .
٥- ماذا عن المرأة للدكتور نور الدين عتر ص ١٣٨ ، والمرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ١٣٧ .

غير جائز شرعاً لما تقدم، وقد ذكر الخبراء المتخصصون: أن كيان المرأة وتكوينها النفسي والجسدي يخالف تكوين الرجل، فالمرأة يعترها حيض، وحمل، ونفاس، ورضاع،

ويرافق ذلك غالباً آلام جسدية وحالات نفسية تتسبب في إعاقتها عن العمل الجاد المنتج المفيد للمجتمع^(١)، وفي نحو هذا قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ (آل عمران: ٣٦).

وعن تجربة عمل المرأة المطلق خارج بيتها، يقول الفيلسوف « برانزاندنرسل »: « إن الأسرة انحلت باستخدام المرأة في الأعمال العامة، وأظهر الاختبار أن المرأة تتمرد على تقاليد الأخلاق المألوفة، وتأبى أن تظل أمينة لرجل واحد إذا تحررت اقتصادياً ». وهذا ما أيدته الإحصاءات في أوساط كثير من النساء العاملات في الولايات المتحدة الأمريكية^(٢).

الفصل الثاني

نماذج من مبادئ حقوق الأسرة والمرأة في الإسلام ذات الصلة
التي أغفلها العهد الدولي
وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول

نماذج من مبادئ حقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية في الإسلام
التي أغفلها « العهد الدولي »

١- عمل المرأة في الميزان للدكتور محمد علي البار ص ٥٧ وما بعدها.

٢- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ١٤٤ و ٢٠٤.

يراد بحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية: المنافع والحاجات الأساسية ذات الصلة بهما من الأكل، والشرب، واللباس، والسكن، والعلاج، وغير ذلك مما لا يستغنى عنه في الحياة المعيشية، كالعمل والملكية ونحوها من الوسائل التي تحقق لهما حياة كريمة تليق بهما، كما ذكر ذلك الفقهاء المسلمون في أبواب البيوع والنفقات وغيرها^(١). وفي ضوء هذا التعريف يتوزع الحديث على النحو التالي:

أولاً: إشراك الإسلام الأغنياء مع الدولة في تأمين حقوق واحتياجات الفقراء من الأسر والنساء بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي إشراك الأغنياء مع الدولة في تأمين حقوق واحتياجات الفقراء من الأسر والنساء: وقد حدث هذا الإغفال في المادة (١١)، حيث حمل العهد الدولي الدولة فقط مسؤولية تأمين الحقوق والاحتياجات المعيشية للفقراء من الأسر والنساء، بعيداً عن مشاركة الأغنياء لها^(٢). وسيكون الاستدراك على ذلك فيما يلي:

٢- إشراك الإسلام الأغنياء مع الدولة في تأمين الحقوق والاحتياجات المعيشية للفقراء من الأسر والنساء: فرض الإسلام على الأغنياء فريضة الزكاة السنوية؛ وأن يقوموا بهذه المسؤولية إلى جانب الدولة لتخفيف الأعباء المالية عنها، وتحقيق أقصى ما يمكن من التكافل المعيشي بين مكونات المجتمع، بل إنه جعل الزكاة حقاً ثابتاً للفقراء والمساكين من الأسر والنساء في أموال الأغنياء، تقوم الدولة بجبايته، والأصل في هذا قول الله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات: ١٩). ومما يجدر ذكره في أثر الزكاة في الحد من فقر الأسر: أن معاذ بن جبل رضي

١- الحاوي الكبير للماوردي ١١/٥ و ١٣ و ٣٥ و ٤٢٥/١١ و ٤٣٠ و ٤٣٥ و ٤٤٥ و ٤٦٤ ومنار السبيل لابن ضويان ١/٢٨٥ و ١٧٤/٢ و ١٨٣ و ٢٦٨ وانظر: الحاجات الأساسية كحق من الحقوق الاقتصادية للإنسان في بلدان العالم الثالث للدكتور حسين نجم الدين ص ١٠ .

٢- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

الله عنه بعث إلى عمر رضي الله عنه بثلاث زكاة الناس في اليمن، فأنكر ذلك عمر رضي الله عنه وقال: لم أبعثك جابياً ولا آخذ جزية، لكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فترد على فقرائهم. فقال معاذ رضي الله عنه: ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحداً يأخذه مني. فلما كان العام الثاني بعث إليه بشرط الصدقة، فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها، فراجع عمر في ذلك، فقال معاذ: ما وجدت أحداً يأخذ مني شيئاً^(١).

وبهذا يتضح مدى حرص الإسلام على مشاركة الأغنياء للدولة في تأمين الحقوق والاحتياجات المعيشية للفقراء من الأسر والنساء ونحوهم، وهو ما غفل عنه العهد الدولي!

ثانياً: حرص الإسلام على تأمين الحقوق والاحتياجات المعيشية للفقراء من الأسر والنساء من الأجيال القادمة من موارد وثروات أوطانهم بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي تأمين الدول الحقوق والاحتياجات المعيشية للفقراء من الأسر والنساء من الأجيال القادمة من موارد وثروات أوطانهم: وقد حدث هذا الإغفال في المادة (٦ -) إلى المادة (١٥ -)^(٢).

ومعنى هذا: أن العهد الدولي يتجاهل تأمين وحماية الحقوق والاحتياجات المعيشية للأسر والنساء الفقراء والمحتاجين ونحوهم من الأجيال القادمة من موارد وثروات وطنهم، فضلاً عن تحقيق الكفاية المعيشية لهم. وسيكون الاستدراك على ذلك وتصحيحه فيما يلي:

٢- تأمين الإسلام وحمايته الحقوق والاحتياجات المعيشية للأسر والنساء

١- مصنف عبد الرزاق ٢٢/٤ رقم الحديث ٦٨٤٤ والأموال لأبي عبيد ص ٧١٠.

٢- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

الفقراء من الأجيال القادمة من موارد وثروات وطنهم: ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٧). ثم قال الله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ (الحشر: ١٠).

وذكر العلماء: أنه بعدما فتح الله على المسلمين أرض سواد العراق، قرأ عمر بن الخطاب t الآيات الآتية، وتأمل في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (الحشر: ١٠) واستشار الصحابة رضي الله عنهم فيما يفعل في أرض سواد العراق التي تحصل عليها المسلمون بقتال، واستقر رأيه بموافقهم رضي الله عنهم على أن يجعلها مادة موقوفة للمسلمين المعاصرين له، ولمن يأتي بعدهم في العصور اللاحقة، وقال: إن هذه الآية قد استوعبت الناس كلهم، فلم يبق أحدٌ منهم إلا وله في هذا المال حقٌّ (١). وهكذا نجد أن الإسلام انفراداً متميزاً عن العهد الدولي بتأمين وحماية الحقوق والاحتياجات المعيشية للأسر والنساء الفقراء ونحوهم من الأجيال القادمة من موارد وثروات وطنهم وموازنته العامة، سواء كانت هذه الثروات من موارد طبيعية نفطية أو معدنية، أو زراعية ونحوها، أو كانت غير ذلك من موارد غير طبيعية.

المبحث الثاني

نماذج من مبادئ حقوق الأسرة والمرأة الاجتماعية في الإسلام

التي أغفلها « العهد الدولي »

١- وهذا قول علي ومعاذ رضي الله عنهما، وهو مذهب الحنفية والمالكية وآخرين من فقهاء السلف كالثوري، وذلك في كل بلدة تفتح عنوة كسواد العراق، انظر: سنن البيهقي الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب: إعطاء الذرية. رقم الحديث ١٢٧٨١ و١٢٧٨٢ وعمدة القاري ١٥ / ٤٤ والاستذكار لابن عبد البر ٢٨ / ٧ وبداية المجتهد ١ / ٢٩٣.

يراد بحقوق الأسرة والمرأة الاجتماعية في المواثيق والعهد الدولية: المنافع التي توفر لهم حياة إنسانية لائقة به، وبيئة زوجية وأسرية واجتماعية كريمة، يجدون فيها الأمن في علاقاتهم بمن حولهم من الأرحام والجيران ونحوهم، ويؤمن لهم حياتهم الزوجية والاسرية المستقرة... إلخ^(١). وقد تناول العهد الدولي بعض هذه الأمور وأغفل بعضها، وسيكون الاستدراك على ما أغفل وبيان الوجه الصحيح فيما يلي:

أولاً: حرص الإسلام على تشريع حقوق الأسرة والمرأة على أرحامهم وجيرانهم ونحوهم وترسيخ العمل بها بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي الحديث عن حقوق الأسرة والمرأة على أرحامهم وجيرانهم ونحوهم: وقد حدث هذا الإغفال في المواد: (٦-) إلى (١٥-) ^(٢)، ولا يخفى أن في هذا مخالفة لتعاليم الإسلام، وسيكون الاستدراك على ذلك فيما يلي:

٢- تشريع الإسلام حقوق الأسرة والمرأة على أرحامهم وجيرانهم ونحوهم، لما فيه من مقاصد ومنافع اجتماعية متنوعة: وبيان هذا فيما يلي:

أ حقوق الأسرة والمرأة على أرحامهم، وما فيها من منافع اجتماعية متنوعة: يراد بالأرحام: أقارب الإنسان من جهة أبيه أو أمه، كأعمامه وعماته وأخواله وخالاته وأبنائهم جميعاً^(٣). وقد أوجب الإسلام صلّتهم وبرّهم، ونهى عن مجافاتهم ولو كانوا غير مسلمين،

١- انظر: المادة (٢٥) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواد (٦) إلى (١٥) من العهد الدولي لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٢- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

٣- المغني لابن قدامة ٩ / ٨٢ و ١١ / ٤٢٥ .

قال الله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ (محمد: ٢٢).

وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: قدمت أمي وهي مشركة، راغبة في عهد النبي ﷺ أي: منتهزة صلح الحديبية، واتصال الناس بعضهم ببعض فسألت النبي ﷺ أصلها؟ قال: « نعم »^(١).

ولصلة الرحم وسائل وصورٌ متنوعة، منها: زيارتهم في أماكنهم، واستضافتهم في أماكننا، والسؤال عنهم ولو بالهاتف، ومشاركتهم في أفراحهم، ومواساتهم في أحزانهم، وعيادة مرضاهم، وحضور جنازتهم، وإمدادهم بأنواع الخير، من هدايا وصدقات في المناسبات وفي غيرها، وفي الحديث الشريف: (الصدقة على المسكين صدقة، وهي على نبي الرحمة اثنتان: صدقة، وصلة)^(٢).

وإذا كانت صلة الأرحام على هذه الشاكلة الحميدة والمنافع العديدة، فهي تعتبر بحق سبباً من أسباب التآلف والترابط الاجتماعي، التي عني بها الإسلام وأولاه رعايته واهتمامه، وهذا ما غفل عنه العهد الدولي.

ب حقوق الأسرة والمرأة على جيرانهم، وما فيها من منافع اجتماعية متنوعة: الجيران هم: من يساكنوننا في الحي، ولو كانوا على بُعد أربعين داراً كما ورد عن عائشة رضي الله عنها^(٣). وكما أن الجار يكون في السكن فهو يكون في العمل. والجيران على ثلاث درجات: جار له حق واحد، وهو الجار الكافر: له حق الجوار، وجار له حقان، وهو الجار المسلم: له حق الجوار، وحق الإسلام، وجار له ثلاثة حقوق، وهو الجار المسلم ذو الرحم: له حق الجوار، وحق الإسلام، وحق الرحم^(٤).

١- صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب صلة الوالد المشرك، رقم الحديث ٥٩٧٨ .

٢- سنن الترمذي وحسنه، كتاب الزكاة، باب الصدقة على نبي القرابة، رقم الحديث ٦٥٨ .

٣- انظر: فتح الباري لابن حجر ٤٤٧/١٠ .

٤- فتح الباري ٤٤٢/١٠ .

وقد دعا الإسلام إلى إكرام الجار في سبيل زيادة التآلف الاجتماعي، وأوجب له حقوقاً كثيرة، ومن ذلك: ابتداؤه بالسلام، والتعاطف معه على الخير والمعروف، وغض البصر عن حرّماته، وحفظه في غيبته، وسرّ زلاته وما انكشف من عوراته، ومشاركته في أفراحه، ومواساته في مصيبتّه، ودلالته على الخير والمعروف^(١).

والأصل في هذه الحقوق الحديث النبوي: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره)^(٢). وفي حديث آخر: (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورّثه)^(٣).

هذه نماذج وصور من الواجبات الاجتماعية تجاه الجيران، وهي تعتبر بحق سبباً من أسباب التآلف والترابط الاجتماعي، الذي غفل عنه العهد الدولي، فإذا قام كل إنسان بحقوق جيرانه، أصبح أفراد المجتمع جميعاً متحابين متعاضدين؛ لأنهم جميعاً جيران، سواء في السكن، أو في العمل، أو في الأسواق، أو في المزارع.

ثانياً: اشتراط الإسلام موافقة الولي على زواج مولّيته بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي الحديث عن موافقة الولي على زواج مولّيته: وقد حدث هذا الإغفال في المادة (١٠) ^(٤)، وهذا الأمر صورة مما يسمى اليوم: « الزواج المدني »^(٥)، وسيكون الاستدراك على ذلك فيما يلي:

- ١- إحياء علوم الدين للغزالي ٢ / ٢١ .
- ٢- صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الوصاة بالجار، رقم الحديث ٦٠١٩ .
- ٣- صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الوصاة بالجار، رقم الحديث ٦٠١٥، وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب الوصية بالجار والإحسان إليه، رقم الحديث ٦٦٨٧ .
- ٤- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.
- ٥- الزواج المدني: زواج قانوني فقط، يقوم على توافق إرادتي رجل وامرأة على ارتباطهما به، ويستهدف إقامة الحياة المشتركة بينهما وتبادل الرعاية والمعونة لخيرهما المشترك، وذلك على الوجه المحدد في القانون الوضعي، دون خضوع لأي تعليمات دينية، ولا يشترط فيه توافق الدين بين الطرفين، ولا موافقة ولي المرأة، ولا شهادة الشهود، ولا انتفاء المحرمية من النسب أو الرضاع أو المصاهرة بين الطرفين، وهو يلزم الزوجة بالنفقة كالزواج... إلخ. انظر: الزواج المدني ومشروع قانون الأحوال الشخصية اللبناني للدكتور عبد الفتاح كيارة ص ٣٧، وبحث: « الزواج المدني تعريفه وحكمه في الشريعة الإسلامية » للأستاذ تحسين بيرقدار في موقع « رسالتي في الشبكة العنكبوتية ».

٢- اشتراط الإسلام موافقة الولي على زواج موليته: الولي هو: من يتولى أمر المرأة ورعايتها كأبيها، وجدّها، وأخيها، المسلم، العاقل، البالغ، العدل، الذكر^(١). وقد اشترط جمهور فقهاء المذاهب سوى الحنفية موافقة الولي على زواج المرأة، فلو زوجت نفسها لم يصح زواجها^(٢). ومن أدلتهم التي استندوا إليها ما يلي:

أ قول النبي ﷺ: (لا نكاح إلا بولي)^(٣). وجاء في حديث آخر عن رسول الله ﷺ قال: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطلٌ، فنكاحها باطلٌ، فنكاحها باطل)^(٤).

ب واستدل الجمهور أيضاً بالمعقول، وهو: أن الحكمة من اشتراط إذن الولي في عقد الزواج ما يلي:

- ١- أنه أكثر خبرة منها بالرجال؛ لاختلاطه بالناس ومعرفته أحوالهم، إضافة إلى أن المرأة جياشة العواطف، سريعة التأثر، حسنة الظنون بالآخرين، مما يسهل أن تخدع، فتخطئ في اختيار الأصلح لها.
- ٢- أن الخاطب سيصبح زوجها وعضواً في أسرتها، ومن غير اللائق أن ينضم إلى الأسرة عضو لا يرضى عنه رب الأسرة؛ لأنه يعلم أنه غير أهل للزواج من المخطوبة.
- ٣- في اشتراط الولي إكراماً للمرأة، وإبعاد لها عن خدش حياتها إذا ما تولّت مباشرة تزويج نفسها^(٥).

١- الحاوي الكبير للماوردي ٦١/٩ - ٦٤ .

٢- القوانين الفقهية لابن جزى ص ١٣٣، والحاوي الكبير للماوردي ٦١/٩ - ٦٤ والمغني لابن قدامة ٥/٧ ، وانظر: بدائع الصنائع للكاساني الحنفي ٢/٢٣٩ و ٢٤٧، وفيه: أن للولي حق الاعتراض لاحقاً إذا زوجت المرأة نفسها من غير كفاء لها ولأسرتها.

٣- سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم الحديث ٢٠٨٥، وسنن الترمذي وقال: حديث حسن، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث ١١٠١ .

٤- سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم الحديث ٢٠٨٣، وسنن الترمذي وقال: حديث حسن، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث ١١٠٢ .

٥- ينظر: المغني لابن قدامة ٦/٧، ونظام الأسرة في الإسلام للدكتور محمد صالح الصديق ص ٩٢ .

ثالثاً: اشتراط الإسلام شهادة الشهود على عقد الزواج بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي الحديث عن شهادة الشهود على عقد الزواج: وقد حدث هذا الإغفال في المادة (٦-) إلى (١٥-)، وبخاصة في المادة (١٠) (١). وهذا الأمر صورة مما يسمى اليوم: « الزواج المدني » (٢)، ولا يخفى أن في هذا مخالفة لتعاليم الإسلام وسيكون الاستدراك على ذلك فيما يلي:

٢- اشتراط الإسلام شهادة الشهود على عقد الزواج: اشترط فقهاء المذاهب الأربعة وجود شهود على عقد الزواج، وذكروا: أنه لا يعتبر صحيحاً بدون شهود (٣)، ومن أدلتهم التي استندوا إليها ما يلي:

أ قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) ، وهذا يشمل عقد النكاح (٤).

ب قول النبي ﷺ: (لا نكاح إلا بوليٍّ وشاهدي عَدْلٍ) (٥).

ج واستدل الفقهاء أيضاً بالمعقول، وهو: أن الحكمة من اشتراط الشهود في عقد الزواج ما يلي:

١- أنه يتعلق بالزواج حقوق غير حقوق المتعاقدين، وهي: حقوق الأولاد والمحارم، ولذلك اشترطت الشهادة فيه، لئلا يجحد من أحد الطرفين، أو يتزوج الرجل محارمه وهو لا يدري..

١- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

٢- تقدم قريباً بيان المقصود بالزواج المدني.

٣- لفقهاء المذاهب الأربعة تفصيل في جنس الشهود، وكيفية شهادتهم، أو الاكتفاء بإشهار الزواج، ينظر في: بدائع الصنائع للكاساني ٢/٢٥٢ وحاشية الدسوقي، ٢/٢١٦ ١٣٣ والحاوي الكبير للماوردي ، ٩/٥٩ والمغني لابن قدامة ١٧/٧ .

٤- المغني لابن قدامة ١٧/٧ .

٥- سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بوليٍّ وشاهدي عَدْلٍ، رقم الحديث ١٣٤٩٧ ، وسنن الدارقطني، كتاب النكاح ٣/ ٢٢١ رقم الحديث ١١ ، وذكر المناوي في فيض القدير ٦/٤٣٨: أن إسناده صحيح، ورجاله ثقات.

٢- أن عقد الزواج عظيم الخطر لارتباطه بالأعراض، والإشهاد عليه ينفي التهم ويبعد الظنون عن الرجل إذا شوهد مع امرأة هي في الحقيقة زوجته^(١).

رابعاً: تمليك الإسلام الزوج حق الطلاق دون الزوجة بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي الحديث عن تمليك الزوج حق الطلاق دون الزوجة: وقد حدث هذا الإغفال في المادة (٣ -) ^(٢).

يضاف إلى هذا: أنه أغفل في المواد التي ضمنها بيان الحقوق الاجتماعية... إلخ، وهي ما بين المادة (٦ -) إلى المادة (١٥ -) النصّ على تمليك الزوج حق الطلاق دون الزوجة، بل إنه يفهم من نص المادة (٣ -) أنفة الذكر أن الطلاق هو حق للزوجة، كما هو حق للزوج^(٣)!!

ومما يؤكد هذا الاتجاه في العهد الدولي ما جاء في مواثيق دولية أخرى صدرت عن الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان^(٤).

ولا يخفى أن جعل العهد الدولي وغيره من المواثيق الدولية حقّ الطلاق، وإنهاء الحياة الزوجية من حقوق الزوجة الأساسية المشتركة مع الزوج يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، وسيكون الاستدراك على ذلك فيما يلي:

٢- تمليك الإسلام الزوج حق الطلاق دون الزوجة: مما يدل على هذا أن

١- ينظر: نظام الأسرة في الإسلام للدكتور محمد صالح الصديق ص ٨٧-٨٨ .
٢- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.
٣- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.
٤- حقوق الإنسان للدكتور محمود بسيوني ١ / ٤٩ و٩٤-٩٥ ، وانظر: « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان » ص ١٩ في: موقع « الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

القرآن الكريم أسند إيقاع الطلاق إلى الأزواج دون الزوجات في قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُموهنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فِصْفَ مَا فَرَضْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، وفي قوله أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُموهنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ (الأحزاب: ٤٩)، وليس في آيات القرآن الكريم إطلاقاً إسناد إيقاع الطلاق إلى الزوجة، وهذا ما جاء في الحديث الشريف: (إنما الطلاق لمن أخذ بالساق)^(١). أي: للزوج.

ثم إنه غالباً ما يكون الزوج أكثر تجربة وخبرة في أمور الحياة، وأبعد نظراً إلى عواقب الأمور، فلا يوقع الطلاق إلا عند اضطراره إليه؛ لأنه يعلم ما سيترتب عليه من نفقات، ومسؤوليات، وتبعات مالية وأدبية متنوعة نحو مطلّقتها، وكذا نحو المرأة التي سيتزوجها لاحقاً^(٢).

على أنه لا بد من القول: إنه يجوز للزوج الذي ينفرد أساساً في حق إيقاع الطلاق توكيل زوجته بتطبيق نفسها، ويكون هذا منه تفويضاً ببعض حقوقه، وهو الذي يتحمل نتائجه^(٣). كما يجوز للزوجة أن تشتترط على زوجها إن وافق على ذلك تطبيق نفسها متى أرادت ذلك^(٤). ويجوز لها أيضاً أن تشتكي إلى القاضي ليفرّقها عن زوجها؛ بسبب تضرّرها منه، أو استحالة عيشها معه^(٥). كما يجوز لها مخالفته على مال تدفعه إليه؛ لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقيِمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا أُفْتِدْتُم بِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

- ١- سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق العبد رقم الحديث ٢٠٨١، والمعجم الكبير للطبراني ١١/٣٠٠ رقم الحديث ١١٨٠٠، وإسناده منقطع كما في مجمع الزوائد للهيتمي ٤/٣٤٤.
- ٢- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ١٠٣ وما بعدها، والأسرة السعيدة في رحاب الإسلام للدكتور حسن أبوغدة ص ١٢٨، وشبهات حول الإسلام للأستاذ محمد قطب ص ٩٨.
- ٣- مغني المحتاج للشريبي ٣/٢٨٥، وشبهات حول الإسلام للأستاذ محمد قطب ص ٩٩.
- ٤- الحاوي الكبير للماوردي ٩/٥٠٦، والإنصاف للمرداوي ٨/٤٩١، وشبهات حول الإسلام للأستاذ محمد قطب ص ٩٩.
- ٥- روضة الطالبين للنووي ٨/١٦٠، وشبهات حول الإسلام للأستاذ محمد قطب ص ٩٩.

هذا، وتذكر الإحصائيات: أن نسبة الطلاق تزداد ارتفاعاً في البلاد التي يسند فيها أيضاً الطلاق إلى الزوجة، جنباً إلى جنب مع الزوج^(١). وهكذا يتضح: أنه من أجل تفادي تلك السلبيات وتقليل حالات الطلاق وتفكك الأسر وعدم استقرارها أو استمرارها، خصّ الإسلام الزوج بإيقاع الطلاق، وهو ما غفل أو تغافل عنه العهد الدولي!!

خامساً: تشريع الإسلام حق الرجل في تعدد الزوجات بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي الحديث عن حق الرجل في تعدد الزوجات: وقد حدث هذا الإغفال بين المادتين: (٦-) إلى (١٥-) وبخاصة في المادة (١٠) ^(٢). ولا يخفى أنّ في هذا مخالفة لتعاليم الإسلام، وسيكون الاستدراك على ذلك وبيان الوجه الصحيح فيما يلي:

٢- تشريع الإسلام حقّ لرجل في تعدد الزوجات لما فيه من مقاصد ومنافع متنوعة: يراد بتعدد الزوجات: أن يكون للرجل في وقت واحد زوجة، أو اثنتان، أو ثلاث، أو أربع، لا أكثر. قال الله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعٍ فَإِنَّ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ ^(النساء:٣). ولتعدد الزوجات في الإسلام

١- موقع « بيان الإسلام » في الشبكة العنكبوتية.

٢- انظر: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية. إضافة إلى هذا: فقد جاء في إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة الذي أصدرته الأمم المتحدة (في عام ١٩٦٧م = ١٣٨٧هـ) ما يلي: « للمرأة حق المساواة مع الرجل دون تمييز في الحقوق أثناء قيام الزواج...»، وجاء في المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان المعقود بإشراف الأمم المتحدة في طهران (في عام ١٩٦٨م / ١٣٨٨هـ) ما يلي: « يتحمّ القضاء على التمييز الذي لا تزال المرأة ضحية له في عديد من أنحاء العالم، إذ إن إبقاء المرأة في وضع دون وضع الرجل يناقض ميثاق الأمم المتحدة، كما يناقض أحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان »، انظر هذا في: حقوق الإنسان للدكتور محمود بسيوني ١/ ٩٤-٩٥، ولا يخفى ما في هذين النصين من محاربة لمبدأ تعدد الزوجات.

أحكام وشروط ومنافع، أبينها فيما يلي:

أ- حكم تعدد الزوجات في الإسلام: هو ليس فرضاً واجباً، بل هو أمر مباح جائز، شرعه الله تعالى منذ القديم لحاجة بعض الناس إليه، من حيث كونه مطلباً فطرياً وحاجة اجتماعية. وقد عرفته شعوب كثيرة، كالعبرانيين، والصقالبة، والجرمانين، والسكسونيين، واليهود، والنصارى، والعرب في الجاهلية. وعمل به بعض الأنبياء عليهم

السلام، كالنبي إبراهيم، والنبي يعقوب، والنبي سليمان^(١)، ولم يكن هناك عدد محدّد للنساء في عصمة الرجل الواحد، وربما كان للرجل الواحد عشر نساء، كما كان حال غيلان بن سلمة الثقفي في الجاهلية^(٢)، فلما جاء الإسلام حدده بأربع نساء، كما تقدم بيانه في الآية الآتية.

ب- شروط تعدد الزوجات في الإسلام: من أهمها ما ذكرته الآية الآتية، وهي: القدرة على القيام بحقوق الزوجات، والعدل بينهن بالمعروف: في المسكن، والنفقة، والكسوة، والمعاشرة، ونحوها من الأمور الأخرى التي في مقدور الزوج، أما ما ليس في مقدوره كالميل القلبي، فلا جناح فيه، وفيه نزل قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمَعْلُوقَةِ﴾ (النساء: ١٢٩).

وجاء في الحديث النبوي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي ﷺ يَقْسِمُ فَيُعْدِلُ وَيَقُولُ: (اللهم هذا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا

١- المرأة بين الفقه والقانون، للدكتور السباعي ص ١٣٥، والإسلام وبناء المجتمع للدكتور حسن أبوغدة وزملائه ص ١٢٨، والأسرة السعيدة في رحاب الإسلام للدكتور حسن أبوغدة ص ٦٨.
٢- روى أحمد في المسند ١٣/٢ رقم الحديث ٤٦٠٩: أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نساء، فقال له النبي ﷺ: (اختر منهن أربعاً)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/٢٢٣: رجال أحمد رجال الصحيح.

أملك، يعني: القلب) (١)، أي: الحب والمودة والميل العاطفي (٢).

ج- حكمة تشريع الإسلام لتعدد الزوجات ومنافعه: قد تكون أحياناً ضرورة اجتماعية، أو سكانية، أو شخصية، ومن ذلك ما يلي:

١- وجود زيادة في عدد النساء على عدد الرجال، لكثرة القتلى منهم في حوادث العمل والمرار والحروب وغيرها، فيكون التعدد هنا ضرورة لتقليل عدد النساء غير المتزوجات.

٢- قد تكون الزوجة مريضة مرضاً مزمناً، أو عقيماً لا تلد، فمن الأنسب لها ولزوجها أن يتزوج بأخرى، مع بقاء الأولى في عصمته معززة مكرمة. ٣- قد يكون الرجل كثير الأسفار لمصالح تجارية أو وظيفية، ولا يستطيع اصطحاب زوجته، أو هي لا ترغب بذلك، فمن الأنسب له أن يتزوج في البلد التي يتردد إليها، فيعف نفسه بهذا الزواج.

٤- خلق الله تعالى بعض الرجال ولهم طاقة جنسية زائدة، فكان من الأصلح لهؤلاء أن يعددوا الزوجات إن شاءوا، وبخاصة أن المرأة تمر بظروف حيض وحمل ونفاس ومرض.

٥- لا يخفى أن التعدد علاج ضروري للعانسات، والمطلقات، والأرامل، المتزايدة أعدادهن، بحسب ما جاء في الإحصائيات المخيفة في العديد من البلدان العربية، التي وصلت النسبة في بعضها إلى (٢٠٪) (٣).

١- سنن أبي داود واللفظ له، كتاب النكاح، باب القسم بين النساء رقم الحديث ٢١٣٤، وسنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، رقم الحديث ١١٤٠، ومستدرک الحاكم وصححه ٢٠٤/٢ رقم الحديث ٢٧٦١.

٢- عمدة القاري ١٩٩/٢٠.

٣- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور السباعي ص ٦٥، والإسلام وبناء المجتمع للدكتور حسن أبوغدة وزملائه ص ١٢٨، وموقع « ويكيبيديا الموسوعة الحرة » في الشبكة العنكبوتية، مصطلح: « العنوسة ».

د- تغافل العهد الدولي عن حق الرجل في تعدد الزوجات مع كثرة المفاسد الجنسية ومطالبة الغربيين بمعالجتها بتعدد الزوجات: من العجيب أن يتغافل العهد الدولي عن ذكر حق الرجل في تعدد الزوجات مع ما يزعم: أنه تشريع عالمي يشمل الدول والمجتمعات والأفراد^(١)!!

بل من العجيب أيضاً أن ينتقد غير المسلمين الإسلام لإباحته تعدد الزوجات مع أنه كان معمولاً به قبل الإسلام وليس بدعاً منه بحجة امتهانه المرأة، ويغمضوا عيونهم عما يفعله شبّابهم وشاباتهم، بل كبارهم وكبيراتهم من أساليب فاسدة تنتهك حقوق المرأة وكرامتها ومكانتها، وتعبث بأنوئتها، بطرق محرمة وغير شريفة ولا إنسانية، حتى شبّ على هذا السلوك الشائن صغيرهم، وشاب عليهم كبيرهم^(٢).

يقول: «غوستاف لوبون» الفيلسوف الفرنسي صاحب المصنفات الشهيرة: إن تعدد الزوجات عند الشرقيين يعني المسلمين خير من تعدد الزوجات أي: الصديقات الخبيث، المؤدي إلى زيادة اللقطاء في أوروبا^(٣).

وقالت الكاتبة البريطانية « أني بيزانت »: كيف يجرو الغربيون على الاحتجاج ضد تعدد الزوجات المحدود عند الشرقيين أي: المسلمين ما دام البغاء شائعاً في بلادهم؟ إنه لا يصح أن يقال عن بيئة أي: البيئة الغربية: إن أهلها موحدون للزوجة، مادام فيها إلى جانب الزوجة الشرعية خديناتٌ من وراء ستار، ومتى وزناً الأمور بقسطاسٍ مستقيم، ظهر لنا أن تعدد الزوجات الإسلامي الذي يحمي

١- انظر العهد الدولي في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

٢- انظر: المرأة بين الفقه والقانون ص ٧٥ وما بعدها، وماذا عن المرأة للدكتور عتر ص ١٥٤ وما بعدها.

٣- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور السباعي ص ٧٥ وما بعدها، وماذا عن المرأة للدكتور نور الدين عتر

ص ١٥٤ وما بعدها، والأسرة السعيدة في رحاب الإسلام للدكتور حسن أبوغدة ص ٧٦.

ويحفظ ويغذّي ويكسو النساء، أرجح وزناً من البغاء الغربي، الذي يسمح بأن يتخذ الرجل المرأة لمحض إشباع شهواته، ثم يقذف بها إلى الشارع متى قضى منها وطره^(١).

ونقلت إحدى الصحف البريطانية عن كاتبة بريطانية ما ملخصه: لقد كثرت الشاردات من بناتنا، وقلّ الباحثون عن أسباب ذلك، وإنّ قلبي يتقطع شفقة وحنناً عليهن، وعلينا أن نعمل على منع هذه الحالة، ونصّف الدواء الذي يكفل الشفاء، وهو: أن يباح للرجل الزواج بأكثر من واحدة، وبهذا العلاج يزول البلاء، وتصبح بناتنا ربّات بيوت...^(٢).

وهكذا يصحو القوم إلّا العهد الدولي وبعض المواثيق الدولية!! وينادي العقلاء منهم بالرجوع إلى الأساليب الفطرية والقيم الأخلاقية في تعدد الزوجات، الذي يحفظ للمرأة مكانتها وكرامتها، في أسرة مستمرة ومستقرة حيث تقتصر علاقة المرأة على معاشرة زوجها فقط ولو كان له زوجات أخريات، لا معاشرة مجموعة رجال لها في أوقات متقاربة، وصدق الله العظيم القائل: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩).

المبحث الثالث

نماذج من مبادئ حقوق الأسرة والمرأة الثقافية في الإسلام التي أغفلها « العهد الدولي »

١- انظر: موقع « صيد الفوائد » في الشبكة العنكبوتية، مقال: « قضية تعدد الزوجات بأعين الأمم المعاصرة » للدكتور عبد الرحمن بن عبد الله السحيم.

٢- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ٧٥ وما بعدها وماذا عن المرأة؟ للدكتور نور الدين عتر ص ١٥٤ وما بعدها والأسرة السعيدة في رحاب الإسلام للدكتور حسن أبوغدة ص ٧٦.

يراد بحقوق الإنسان الثقافية: ما ذكر في تعريف « اليونسكو » لها من أنها: جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميّز مجتمعاً بعينه، وهي تشمل الفنون، والآداب، وطرائق الحياة، والحقوق الأساسية للإنسان، ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات^(١).

كما أنها تشمل: الفوائد التراثية والحضارية والفكرية، النظرية والعملية التي يتلقاها الأفراد في حياتهم، ويحذقون فيها، وينتفعون بها، لا فرق في ذلك بين أنواع العلوم والمعارف والفنون^(٢).

وقد أغفل العهد الدولي بعض هذه الأمور، وسيكون الاستدراك على ما أغفل وتصحيحه فيما يلي:

أمر الإسلام بالفصل بين النساء والرجال في المجالس الثقافية والتعليمية ونحوها بخلاف العهد الدولي: وبيان هذا فيما يلي:

١- إغفال العهد الدولي الحديث عن حق الرجال والنساء في الفصل بينهم في المجالس الثقافية والتعليمية ونحوها: وحدث هذا الإغفال بين المادتين: (١٣ -) إلى (١٥ -)^(٣).

ويؤكد هذا الاتجاه في الإغفال أو التغافل من العهد الدولي، ما نص عليه عدد من المواثيق والمؤتمرات الدولية، التي عقدت في نيويورك، وكوبنهاجن، التي دافعت عن الاختلاط بين الرجال والنساء، وشجعت عليه في جميع المجالات، وبخاصة التعليمية والثقافية، بحجة أن الاختلاط يزيل الوحشة بين الجنسين خلال التعليم، ويجعل نظر بعضهما إلى بعض مألوفاً، لا يحرك في نفسيهما غريزة ولا شهوة، بعكس

١- الثقافة الإسلامية للدكتورة فاطمة كساب الخالدي ص ٧ ، وانظر: مادة: « ثقف » في: المعجم الوسيط.

٢- دراسات في الثقافة الإسلامية للدكتور رجب شهبان ص ٨ .

٣- انظر العهد الدولي في: موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة، في الشبكة العنكبوتية.

الفصل بينهما الذي يؤدي إلى تعلق بعضهما ببعض بصورة أكبر!!^(١). ولا يخفى أنّ في هذا مخالفة لتعاليم الإسلام، وسيكون الاستدراك على ذلك وتصحيحه فيما يلي:

٢- أمر الإسلام بالفصل بين النساء والرجال في المجالس الثقافية والتعليمية ونحوها، وبيان هذا فيما يلي:

أ - يراد بالفصل بين النساء والرجال في المجالس الثقافية والتعليمية ونحوها: عدم اجتماع النساء والرجال غير المحارم أو مكوثهم في مكان واحد مدة ما غير عابرة، يمكّن بعضهم من النظر والجلوس إلى بعض والحديث أو الأكل أو السهر معه^(٢). وهو غير الخلوة التي يراد بها: اجتماع امرأة برجل غير محرّم، في مكان لا يطّلع عليهما أحد^(٣).

ب - تؤكد النصوص الشرعية على أن الاختلاط حرام كحرمة الخلوة؛ وذلك مراعاةً لخصوصيات النساء، وتجنباً لمزلق الفواحش، وحمايةً للأعراض؛ لما في فطرة الجنسين من ميل كلّ منهما إلى الآخر.

وبناء على هذا لا يجوز اجتماع النساء بالرجال غير المحارم ومكوثهم في مكان واحد، يمكّن أن ينظر بعضهم إلى بعض ويحادثه ويلطفه ويأنس به، لا فرق في ذلك بين المجالس التعليمية والثقافية في المدارس والجامعات والمراكز العلمية والندوات ونحو ذلك. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَعًا فَسُئِلُوهُنَّ مِنْ وِرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٣).

وقد ثبت أن نساء الصحابة كنّ لا يختلطن بالرجال ولا يجتمعن بهم مختلطين

١- تقرير المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام / كوبنهاجن ١٩٨٠م، الفصل الأول، الجزء الثاني / ثالثاً (ب) الفقرة (١٨١ و١٨٦) ص ٣٩، وانظر: حقوق الإنسان للدكتور محمود بسيوني ٩٨/١، ومن وحي الواقع للأستاذ محمد ناصر العريني ص ٣٤،

٢- الإسلام وبناء المجتمع للدكتور حسن أبوغدة وزملائه ص ٩٨.

٣- الإسلام وبناء المجتمع للدكتور حسن أبوغدة وزملائه ص ١٥٥-١٥٦.

حتى في مجالس العلم، ففي الحديث: (قالت النساء للنبي ﷺ: غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهنَّ يوماً لقيهنَّ فيه، فوعظهنَّ وأمرهنَّ)^(١).

كما كنَّ يحضرن صلاة الجماعة في المسجد، في صفوفٍ خلفيةٍ بعيدة عن صفوف الرجال، ففي الحديث الصحيح: (خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها)^(٢).

قال ابن القيم رحمه الله: « ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشرٍّ، وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة، واختلاط الرجال بالنساء سببٌ لكثرة الفواحش والزنا، وهو من أسباب الموت العام »^(٣).

د - يضاف إلى ما تقدم من نصوصٍ شرعيةٍ تمنع الاختلاط وجود نسبة عالية من التحرُّش الجنسي والعلاقات غير الشرعية (الزنى) في المجتمعات التي انتشرت فيها الاختلاط، سواء في الوظائف وأماكن العمل، أو في البيوت، أو المدارس، أو الجامعات، أو المراكز العلمية والبحثية، أو المحافل العلمية والثقافية...إلخ. وقد ذكروا أن من أسباب انهيار حضارات الرومان واليونان تبرُّج النساء واختلاطهن بمجالس الرجال في شتى المجالات، بعد أن كنَّ بعيدات عن ذلك^(٤).

ثم إن شواهد الواقع المعاصر، تؤكد على مفاصد الاختلاط الكارثي الذي تحرِّص المواثيق والمؤتمرات الدولية على نشره وإشاعته، وتحرِّض عليه! وجاء في بعض

١- صحيح البخاري، كتاب العلم، باب هل يجعل للنساء يوماً على حدة في العلم، رقم الحديث ١٠١

٢- صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب أمر النساء المصليات وراء الرجال أن لا يرفعن رؤوسهن من السجود حتى يرفع الرجال، رقم الحديث ٤٤٠، وانظر: موقع « شبهات وبيان » في الشبكة العنكبوتية حيث ذكر أكثر من ستين دليلاً على منع وتحريم الاختلاط.

٣- الطرق الحكيمة لابن القيم ص ٤٠٧-٤٠٨.

٤- دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي ٦١٨/٨.

الدراسات والإحصائيات المعاصرة: أن نسبة الحبالى من تلميذات المدارس الثانوية بأمريكا بلغت في المدن (٤٨٪)، وأن الفصائح الجنسية بين الطلاب والطالبات في بعض الجامعات الأمريكية تزداد كل عام، وأن (١٢٠٠٠٠) مئة وعشرين ألف طفل أنجبتهم فتيات في الثانويات وفي بعض الجامعات بصورة غير شرعية، وأن حوادث الاغتصاب الجماعي صار أمراً منتشراً في سكن بعض المدارس المختلطة، حيث يهاجم الطلاب في الليل سكن الطالبات، ويقومون باغتصابهن جماعياً، بل إن مثل هذه الحوادث تحدث أيضاً في بعض المدارس والجامعات الأوروبية، حتى صار هذا السلوك غير الأخلاقي أمراً مفزعاً؛ وعلى إثر ذلك تعالت الصيحات تنادي بوجوب فصل الإناث عن الذكور^(١).

وفي نحو هذا قالت الكاتبة البريطانية « اللادي كوك »: إنه على قدر الاختلاط تكون كثرة أولاد الزنى، وهذا هو البلاء العظيم على المرأة... أما أن لنا منع إجهاض ألوف الأطفال الذين لا ذنب لهم، بل الذنب على الرجل الذي أغرى المرأة رقيقة القلب! ... يا أيها الوالدان، لا تغرنكم الدراهم التي تكسبها البنات باشتغالهن في المصانع، ثم يكون مصيرهنّ إلى ما ذكرنا، علّموهنّ الابتعاد عن الرجال ... فقد دلت الإحصاءات أن أعداد الحمل من الزنى تتفاقم بسبب الاختلاط، ولولا عمليات الإجهاض التي تجري بعلم الأطباء وبغير علمهم، لرأينا أعداداً أسطورية، لقد وصلت بنا الحال إلى حدّ من الدناءة لم نكن نتصوره وهذه غاية الهبوط بالمدينة^(٢). هذا، وجاء في توصيات المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي: أنه لا علاقة للاختلاط بالتقدم العلمي والتكنولوجي باعتراف الغربيين أنفسهم، حتى إن بعض

١- العدوان على المرأة للدكتور فؤاد العبد الكريم ص ٢٣١-٢٣٦ .

٢- المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص ١٥٢ .

الدول الغربية كالولايات المتحدة الأمريكية لديها (١٨٠) مئة وثمانون كلية وجامعة غير مختلطة. كما أنه لا صحة لما يزعم من أن الاختلاط يزيل الوحشة بين الجنسين خلال التعليم، ولا يحرك في نفسيهما غريزة ولا شهوة، وبما أن الإسلام يرفض اختلاط النساء بالرجال فقد أوصى المؤتمر بالفصل بين الجنسين من الطلبة والأساتذة وغيرهم في أماكن العلم والعمل، وأن يكون الفصل من المبادئ الأساسية في كل مراحل التعليم^(١). وبعد هذا الذي تقدم، فإن الإنسان العاقل المنصف، ليُعجب من تغافل العهد الدولي، ومن دعوة بعض المواثيق والمؤتمرات الدولية إلى تشجيع التعليم المختلط في جميع المراحل الدراسية، مع ما حدث ويحدث من وقوع عشرات الآلاف من المآسي والنكبات الأخلاقية والاجتماعية والجنسية!

الفصل الثالث

ضمانات استيفاء حقوق الأسرة والمرأة ذات الصلة في الإسلام

أولاً: يراد بالضمانات: تقديم الجهات التي تلتزم بالإشراف على تنفيذ حقوق الإنسان ذات الصلة، الوسائل الكفيلة بتحقيق الأمان للإنسان واستيفائه تلك الحقوق، لكي يعيش عيشة سوية لائقة به^(٢).

وقد تضمنت المواد من (١٦ -) إلى (٢٥ -) من العهد الدولي بيان تنظيم الإشراف الدولي على تطبيق مواد هذا العهد، من خلال تقديم الدول الأطراف في العهد تقارير دورية على مراحل إلى الأمين العام للأمم المتحدة؛ للتحقق من التنفيذ،

١- العدوان على المرأة للدكتور فؤاد العبد الكريم ص ٢٢٩ .

٢- انظر معنى الضمان في مادة: « ضمن » في: المعجم الوسيط، والضمانات القضائية للمتخاصمين أمام المحاكم الشرعية للأستاذ فارس أبو نمر ص ١٢ .

مع إمكانية إحالة هذه التقارير إلى لجنة حقوق الإنسان لمساءلة الدول^(١).
غير أننا لا نرى ولا يرى غيرنا اليوم آثاراً عملية لتصحيح الخروقات الجسيمة التي تقع في كثير من البلاد، وبخاصة بلاد المسلمين وما يتعلق بدمائهم وأعراضهم وممتلكاتهم وحقوقهم المتنوعة ورموزهم الدينية، التي تعرّضها شاشات القنوات الفضائية ووسائل الإعلام الأخرى، ولا يمكن إنكارها أو تأويلها!!

ثانياً: مما تتميز به أحكام الشريعة الإسلامية عن العهد الدولي ونحوه من المواثيق والمعاهدات الدولية، أن التحقق من تنفيذ ضمانات حقوق الأسرة والمرأة المتنوعة ليس مسؤولية إدارات الدولة ومؤسساتها وهيئاتها فقط، كما جاء في المواثيق الدولية الآنف ذكرها، بل يشترك معها في ذلك عموم الأفراد كما يأتي بيانه، ويمكن بيان أسس هذه الضمانات والتحدث عن بعض وقائعها وصورها في الإسلام في المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول

الوازع الإيماني والمراقبة الإلهية ضماناً لاستيفاء حقوق الأسرة

والمرأة ذات الصلة

لا يخفى أن الوازع الإيماني، والرقابة الذاتية، واستحضار الفرد أو الحاكم معية الله تعالى له، ومراقبته باستمرار، أولى الضمانات وأقواها وأدومها للحفاظ على حقوق الآخرين، وتجنب انتقاصها أو التعدي عليها، لأنها تنبعث من نفس الإنسان ذاته، دون أن تخضع أو ترتبط بعوامل خارجية، قال الله تعالى:

١- انظر المواد من (١٦) إلى (٢٥) من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في موقع « المفوضية السامية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة » في الشبكة العنكبوتية.

﴿وهو معكم أين ما كنتم^١ والله بما تعملون بصير﴾ (الحديد: ٤) ، وفي الحديث الشريف: (اتق الله حيثما كنت) (١).

ومن الجدير أن نورد هنا ما يؤكّد أثر الوازع الإيماني في حماية الحقوق المادية والمعنوية عموماً، وضمانها من وقوع التقصير فيها، أو تجاوزها حتى من الحكام، وذلك فيما يلي:

١- روى أصحاب السنن أن النبي ﷺ كان يقسم مالاً بين مستحقه، فأقبل رجل وأكبّ عليه، فطعنه النبي ﷺ بعرجون عود كان معه فجرحه، فقال له: تعال فاستقِدْ، قال: بل عفوت يا رسول الله ﷺ (٢).

٢- قال أسلم مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه: بينا أنا مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يعس يتجول ليلاً بالمدينة، إذ أعيا فاتكأ على جانب جدار في جوف الليل، فإذا امرأة تقول لابنتها: قومي إلى ذلك اللبن فامذقيه اخلطيه بالماء فقالت: يا أماه، أو ما علمت ما كان من عزمة أمير المؤمنين اليوم؟! قالت: وما كان من عزمته؟! قالت: إنه أمر منادياً فنادى لا يخلط اللبن بالماء. فقالت لها: يا ابنتاه، قومي إلى اللبن فامذقيه بالماء، فإنك في موضع لا يراك عمر ولا منادي عمر! فقالت الصبية: والله ما كنت لأطيعه في الملاء وأعصيه في الخلاء، وكان عمر يسمع كل ذلك... (٢).

ولا يخفى أنه لو لا هذا الوازع الإيماني، واستحضار معية الله تعالى ومراقبته فيما تقدم في هذه الوقائع وغيرها، لما لقيت حقوق أولئك الناس على اختلاف أنواعها الحفظ والرعاية والوفاء.

١- سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في معاشره الناس ، رقم الحديث ١٩٨٧ وقال: هذا حديث حسن صحيح.

٢- سنن أبي داود، كتاب الديات، باب القود من الضربة وقصّ الأمير من نفسه، رقم الحديث ٤٥٣٦ والسنن الكبرى للبيهقي، باب ما جاء في قتل الإمام وجرحه، رقم الحديث ١٥٧٩٧ وإسناد البيهقي قوي، كما ذكر في كشف الخفاء ٥٣/٢ .

٣- تاريخ دمشق لابن عساكر ٧٠ / ٢٥٣ ، وفي بقية القصة: أن عمر زوجها من ابنه عاصم، فولدت له بنتاً، وولدت البنات ابنة، وولدت الابنة عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي الصالح.

المبحث الثاني

الحسبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضماناً لاستيفاء حقوق الأسرة والمرأة ذات الصلة

يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحسبة من الضمانات الفعالة في رعاية حقوق الأسرة والمرأة في الدولة الإسلامية، وقد أولاه الإسلام اهتمامه ورعايته، قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

ولا تقتصر هذه الرقابة والمتابعة والمناصحة على الحكام والجهات الرسمية فقط، بل تشمل الأفراد أيضاً، يقول ابن القيم رحمه الله: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مسلم قادر، ولا يتوقف ذلك على دعوى ومدعى عليه^(١). ومن الوقائع العملية في حماية حقوق الإنسان عموماً، وضمائها من وقوع التقصير فيها، أو تجاوزها حتى من الحكام، ما جاء في الصحيح: أن حكيم بن حزام رضي الله عنه مرّ بقوم من أهل الذمة بحمص في الشام، قد أقيموا في الشمس، يعذبون حتى يعطوا الجزية، فدخل على عمير بن سعد أمير حمص، فقال: يا عمير، ما هذا؟ إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا) فقال الأمير: اذهب فخلّ سبيلهم^(٢).

وهكذا نجد أن أفراداً المسلمين، قاموا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحالوا بين استمرار بعض موظفي الدولة في انتهاك حقوق هؤلاء الناس والتعدي عليهم.

١- الطرق الحكيمة لابن القيم ص ٣٤٤- ٣٤٥.

٢- صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب الوعيد الشديد لم عذب الناس بغير حق، رقم الحديث ٢٦١٣ وصحيح ابن حبان ٤٢٩/١٢ برقم ٥٦١٣ واللفظ له.

المبحث الثالث

الرقابة الإدارية والتفتيش الجادّ ضمانٌ لاستيفاء حقوق الأسرة
والمرأة ذات الصلة

تعتبر الرقابة الإدارية وعمليات التفتيش والمحاسبة التي تقوم بها السلطات التشريعية والتنفيذية رديفاً آخر لحماية الحقوق من أن تمسّ أو يعتدى عليها حتى من موظفي الدولة، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا في قوله: (كلكم راع ومسؤول عن رعيته: فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته) (١).

ومما يذكر في هذا الصدد ما يلي:

١- قال ابن عمر رضي الله عنهما: قدمت رفقة من التجار فنزلوا المصلى، فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف: هل لك أن نحرسهم الليلة من السرقة؟ فباتا يحرسانهم ويصليان ما كتب الله لهما. فسمع عمر بكاء صبي فتوجه نحوه فقال لأمه: اتقي الله وأحسني إلى صبيك. ثم عاد إلى مكانه. فسمع بكاءه فعاد إلى أمه، فقال لها: مثل ذلك، ثم عاد إلى مكانه. فلما كان في آخر الليل سمع بكاءه، فأتى أمه فقال: ويحك. إني لأراك أم سوء!! ما لي أرى ابنك لا يقرّ منذ الليلة؟ قالت: يا عبد الله، قد أبرمتني منذ الليلة. إني أريغه عن الفطام فأبى. قال: ولم؟ قالت: لأن عمر لا يفرض إلا للفطم. قال: وكم له؟ قالت: كذا وكذا شهراً. قال: ويحك لا تعجلية. فصلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء. فلما سلم قال: يا بؤساً لعمر، كم قتل من أولاد المسلمين! ثم أمر منادياً فنادى: ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام، فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام، وكتب بذلك إلى الآفاق: إننا نفرض لكل مولود في الإسلام (٢).

١- صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم الحديث ٨٥٣ وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل...، رقم الحديث ١٨٢٩.
٢- الطبقات الكبرى لابن سعد ٣/٢٢٩.

٢- من الوقائع العملية ذات الصلة بالرقابة الإدارية والتفتيش لضمان عدم التعدي على الحقوق: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان في مواسم الحج، يتفقد أهل الأمصار، ويسأل عن تعامل الولاة معهم وسيرتهم فيهم، وكان يأمر الولاة أن يوافوه أن يأتوا إليه في موسم كل حج، يحاسبهم ويسائلهم، ويحجر عليهم بذلك ظلم الرعية ويحجزهم عنه^(١)،

٣- ورد أن عمر رضي الله عنه خطب ذات يوم فقال: يا أيها الناس، إني والله ما أرسل إليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، فمن فعل به شيء من ذلك فليرفعه إليّ، فوالذي نفسي بيده لأقصّنه منه، فوثب عمرو بن العاص قائلاً: يا أمير المؤمنين، تقصّ الرجل من أمراء المسلمين! فقال عمر: وكيف لا أقصّه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقصّ من نفسه، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم^(٢).

وهكذا يتضح مدى حرص الحكام والولاة على حماية حقوق أفراد المجتمع عموماً، ومراقبتهم لموظفي الدولة، وتفتيشهم ومحاسبتهم؛ وذلك من أجل حماية الحقوق عامة من أن تنتهك، أو يعتدى عليها.

المبحث الرابع

القضاء العادل النزيه وجزاءاته الرادعة ضماناً لاستيفاء حقوق

الأسرة والمرأة ذات الصلة

شهد القضاء في الإسلام سموً كبيراً قلّ أن تشهد البشرية، فهو لم يقتصر على

١- تاريخ الطبري ٢/ ٥٤٠.

٢- تاريخ الطبري ٢/ ٥٦٧.

الفصل في المنازعات فقط، بل كان ضمانه تتوافر فيها العدالة، ويحقّ الحق ويردّ الباطل ولو كان صادراً من أصحاب النفوذ والقرار السياسي؛ لذا وجد في الإسلام أيضاً ما يسمى « ولاية المظالم » للبت في القضايا والخصومات التي تكون بين الدولة ورجالها وأعوانها وحاشيتهم، وبين أفراد الرعية العاديين الذين تقع عليهم المظالم^(١). وهذا ما يسمى حديثاً: « المحاكم الإدارية ». ومن الوقائع المنقولة ذات الصلة، وأثرها في حماية حقوق المرأة والأسرة، وضمانيها من أن ينال منها ما يلي:

١- أن خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها جاءت إلى النبي ﷺ تشكو زوجها، الذي ظاهرها وحرّمها على نفسه، قائلة: يا رسول الله، أكل شبابي، ونثرت له بطني، حتى إذا كبر سني وانقطع ولدي ظاهر مني، اللهم إني أشكو إليك حالي!

فقال لها النبي ﷺ وهو القاضي والمفتي: ما أراك إلا قد حرمت عليه بالظهار، وذلك قبل أن ينزل القرآن بحكم الظهار. فقالت: لا تقل هذا يا رسول الله... وذكر تفافقتها، ووحدتها، وأن لها صبية صغاراً... إلخ. فأعاد الرسول ﷺ قوله لها، فقالت: إلى الله أشكو لا إلى رسوله. فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآية: ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۝۱ الَّذِينَ يَظْهَرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نِسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ غَفُورٌ ۝۲ ﴾ (المجادلة: ١-٢)

. فجاء الحكم الشرعي مفصلاً، يحمي حقوقها ويفرض على زوجها التكفير عما قاله؛ لأن الظهار منكر وزور^(٢).

٢- ما ذكره: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخذ من رجل فرساً على سؤم، فحمل عليه رجلاً فعطب الفرس، فاختلفا فيمن يضمّنه، فقال عمر: اجعل بيني

١- انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٤/ ٦١ ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠/ ٣٩٢ .

٢- انظر: تفسير القرطبي ١٧/ ٢٧٠، وروح البيان للألوسي ٩/ ٣٨٨ .

وبينك رجلاً حكماً، فقال الرجل: أجعل شريحاً، فأتياه فسمع منهما، ثم قال لعمر: أخذته صحيحاً سليماً على سؤم، فعليك أن تردّه سليماً كما أخذته، فأعجب عمر بعدله ونزاهته، وبعثه قاضياً إلى العراق^(١).

٣- ذكر السيوطي: أن الخليفة العباسي المنصور كتب إلى سوار بن عبد الله قاضي البصرة: انظر الأرض التي تخاصم فيها فلان القائد، وفلان التاجر، فادفعها إلى القائد. فكتب إليه سوار: إن البيّنة قد قامت عندي أنها للتاجر، فلست أخرجها من يده إلا ببينة. فكتب إليه الخليفة المنصور: والله الذي لا إله إلا هو لتدفعنها إلى القائد. فكتب إليه سوار: والله الذي لا إله إلا هو لا أخرجها من يد التاجر إلا بحق. فلما جاء الكتاب إلى المنصور قال: ملأتها والله عدلاً، وصار قضاتي تردني إلى الحق^(٢).

وهكذا، فإن الحكم الإلهي، وأحكام القضاة الصالحين، كانت ضماناً لاستيفاء حقوق الأفراد نساء أو رجالاً، كما كانت تلك الأحكام القضائية حريصة على المال العام من أن يذهب هدراً لتحقيق شهوة حاكم.



١- انظر: أخبار القضاة لوكيع بن الجراح ٢/ ١٨٩.

٢- تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٩٧.

الخاتمة:

أبرز معالم البحث وتوصياته

أولاً: أبرز معالم البحث

١- بيان أن الغربيين يعدّون « العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » تنويجاً لحضارتهم، ولجهود مفكريهم، في حين أن على بعضها ملاحظاتٍ من وجهة نظر شرعية، وفطرية عقلية، تم بيانها مع الأدلة والتعليقات.

٢- يراد بحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الإسلام: المصالح والمنافع الثابتة لهم عند من يجب عليه أدائها، والتي لا يسوغ حرمانهم منها أو الاعتداء عليها.

٣- من محاسن هذا الدين أنه خصّ حقوق الأسرة والمرأة بنصيب وافر من الاهتمام في تشريعاته المبكّرة السابقة زماناً على العهود والمواثيق الدولية، وأساس ذلك التكريم الإلهي للإنسان، والمحافظة على المقاصد الكلية الخمسة، وهي: حفظ النفس، والدين، والنسب، والعقل، والمال.

٤- لحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الإسلام مصادرها التشريعية المعروفة، ولها خصائصها، وهي لكلّ البشر من غير جِكرٍ على شعب دون شعب، بخلاف بعض العهود والمواثيق الدولية.

٥- بيان الرؤية الشرعية في المفاهيم الخاطئة التي اشتمل عليها « العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية »، ومن ذلك ما يلي:

أ - الإقرار بأن لأعضاء الأسرة البشرية حقوقاً متساوية مطلقة، من غير تمييز بسبب الجنس أو الدين.

- ب - الإقرار بأن من حق المرأة « المسلمة » الزواج « بغير المسلم ».
- ج - إقحام العهد الدولي للمرأة في كافة الأعمال والوظائف، واعتباره حقاً لها يجب على الدول تأمينه.
- ٦- تم بيان مبادئ حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الإسلام، التي أغفلها « العهد الدولي لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»، ومن ذلك ما يلي:
- أ - إشراك الإسلام أسر الأغنياء في تأمين حقوق أسر الفقراء واحتياجاتهم بخلاف العهد الدولي.
- ب - حرص الإسلام على حماية احتياجات أسر الأجيال القادمة من ثروات أوطانهم بخلاف العهد الدولي.
- ج - اشتراط الإسلام موافقة الولي على عقد زواج موليته بخلاف العهد الدولي.
- د - اشتراط الإسلام شهادة الشهود على عقد الزواج بخلاف العهد الدولي.
- هـ - تكليف الإسلام الزوج لا الزوجة بالنفقة عليها وعلى الأسرة بخلاف العهد الدولي.
- و- تمليك الإسلام الزوج حق الطلاق دون الزوجة بخلاف العهد الدولي.
- ز - تشريع الإسلام حق الرجل في تعدد الزوجات بخلاف العهد الدولي.
- ح - أمر الإسلام بالفصل بين النساء والرجال في المجالس الثقافية والتعليمية ونحوها بخلاف العهد الدولي.
- ٧- تم بيان أن في الإسلام ضماناتٍ مؤكدةً لاستيفاء حقوق الأسرة والمرأة ذات الصلة، وأبرزها أربعة: أولها: الوازع الديني والمراقبة الإلهية، وثانيها: جهات الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وثالثها: الرقابة الإدارية والتفتيش الجاد، ورابعها: القضاء العادل النزيه وجزاءه الرادعة.

٨- بيان أن من حقّ عموم الأفراد في المجتمع الإسلامي الاشتراك في حماية حقوق الأسرة والمرأة، فضلاً عن هيئات الدولة ومؤسساتها، ويؤيد هذا ما ورد من الأدلة والوقائع العملية من هدي النبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم.

ثانياً: التوصيات

١- العمل على إعداد مقررات دراسية، تعنى بحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من منظور إسلامي، وتدرسيها في كافة في المراحل الدراسية.

٢- قيام الجهات المختصة بطبع وتوزيع الأشرطة والأقراص الالكترونية والمنشورات الورقية، التي تعنى بحقوق الأسرة والمرأة، وبحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية خصوصاً، وتوزيعها في مجامع الناس.

٣- توجيه كافة وسائل الإعلام إلى إعطاء مزيد من الاهتمام لتعميق مفاهيم حقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من منظور إسلامي، وذلك عن طريق الأحاديث والتمثيلات والقصص والحوارات وغيرها، وتخصيص أوقات دورية رتيبة مناسبة لذلك.

٤- التعاون مع بعض الوزارات كالشؤون الإسلامية والأوقاف، والشؤون الاجتماعية والعمل وغيرهما، في إشاعة مفاهيم حقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من منظور إسلامي، من خلال خطب الجمعة، والندوات، والمحاضرات، والمناسبات الأخرى.

٥- دعوة الدول الإسلامية إلى عدم التعاون مع أيّ آلية دولية ذات صلة بحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٦- حث الدول الإسلامية على إعداد « ميثاق » أو « عهد » مفصل شامل، يتضمن مواد مقننة تعرّف بحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من

منظور إسلامي، وذلك بإشراف علماء شرعيين، وخبراء متعددي الاختصاصات، وبيان أنه هذه الحقوق جزءٌ من تعاليم الإسلام، ولها طابعها التعبدية، الذي يسأل عنه المسلم، وهذا سرّ تحقّقها وتطبيق المسلمين لها في التاريخ الإسلامي.

٧- دعوة الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى إعادة النظر في صياغة الإعلانات والعهود والمواثيق الدولية ذات الصلة بحقوق الأسرة والمرأة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بحيث تراعي القيم الدينية السماوية والفطرة الإنسانية.

وصدق الله القائل: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠).

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات



حكم السلم الحال دراسة فقهية مقارنة

الدكتور أيمن مصطفى حسين الدباغ
جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد...

أولاً: هدف البحث

يهدف هذا البحث إلى تناول مسألة من مسائل عقد السلم، هي مسألة «السلم الحال»، ببيان آراء الفقهاء في حكمها والراجح في ذلك.

ثانياً: أهميّة البحث

تنبع أهميّة البحث من تناوله لمسألة مهمّة من مسائل السلم، لم تنل حظّها الكافي من البحث والدّراسة، كما أنّ دراستها تلقي ضوءاً مهمّاً على فهم حقيقة النهي النبويّ الشريف عن بيع الإنسان ما ليس عنده.

ثالثاً: مشكلة البحث

تتمثّل مشكلة البحث في أسئلةٍ أساسيةٍ: ما المقصود بالسلم الحال؟ وما آراء الفقهاء في حكمه؟ وما أدلة كلّ رأي؟ وما الراجح في كلّ ذلك في ضوء الموازنة بين الآراء والأدلة؟ وما العلة التي يمكن تلمسها لمنع السلم الحال؟ وما الحد الأدنى للأجل الذي يخرج به السلم من الحلول إلى التّأجيل؟

رابعاً: منهجية البحث

اتّبع الباحث منهجاً استقرائياً تحليلياً، حيث تمّ تتبّع النصوص الشرعيّة المتعلّقة بالمسألة، وآراء العلماء في ثبوتها وفقهها، كما تمّ تتبّع أقوال الفقهاء في المسألة وأدلتهم، مع المناقشة والتحليل والنقد، للخلوص إلى الرّأي الراجح في ذلك.

خامساً: الدراسات السابقة في الموضوع

هناك كتاباتٌ كثيرةٌ تناولت السّلم وشروطه وأحكامه، وبعضها عرض بإيجازٍ لشرط تأجيل المسلم فيه، لكننا لم نجد من أفرد مسألة السّلم الحالّ بالدراسة، إلاّ بحثاً واحداً بعنوان «السّلم الحالّ والتّطبيق على بطاقات التّخزين»، للباحث د. فهد بن خلف المطيري^(١)، لكن لم يشغل موضوع آراء الفقهاء المتقدّمين وأدلّتهم منه إلاّ حيزاً صغيراً نسبياً، ودون استقصاءٍ كافٍ في الإحاطة بجوانب ذلك وتحليله، حيث انصرف اهتمام الباحث الرّئيس فيه إلى التّطبيق على بطاقات التّخزين.

سادساً: تقسيم البحث

تمّ تقسيم البحث إلى سبعة مطالب، وخاتمة، على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: تعريف السّلم الحالّ وصورته وتمييزه عمّا يشبهه.

المطلب الثّاني: آراء الفقهاء في حكم السّلم الحالّ.

المطلب الثّالث: أدلّة القائلين بالمنع ومناقشاتها.

المطلب الرّابع: أدلّة القائلين بالجواز ومناقشاتها.

المطلب الخامس: دليل المفصّلين ومناقشته.

المطلب السّادس: حكم السّلم الحالّ: تحليلٌ وموازنةٌ وترجيحٌ.

المطلب السّابع: أدنى حدّ للأجل في السّلم عند من اشترطه.

خاتمةٌ في أهمّ النتائج.

١- المطيري، فهد بن خلف، السّلم الحالّ والتّطبيق على بطاقات التّخزين، مجلّة كئيّة دار العلوم، القاهرة، مصر، العدد ٦٣، إبريل، ٢٠١٢، ص ٤٧٣-٥٣٦.

المطلب الأول

تعريف السلم الحالّ وصورته وتمييزه عمّا يشبهه

تعريف السلم الحالّ

لم يعرف الفقهاء السلم الحالّ، وإنما عرفوا السلم بشكل عامّ، ولذلك سنعرض تعريف السلم بشكل عامّ في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء، لنستخلص من ذلك تعريف السلم الحالّ:

السلم في اللغة: اسمٌ من أسلمت، ومن معانيه: الإعطاء والمناولة. وسمي عقد السلم بهذا الاسم؛ لأنّ المشتري يناول الثمن إلى صاحب السلعة. ويطلق على عقد السلم - في اللغة أيضاً -: السلف. ويشترك مع السلم - في تسمية السلف - القرض الحسن^(١).

السلم في اصطلاح الفقهاء: تعريفات الفقهاء للسلم متقاربة، لكن هناك فرقٌ جوهريٌّ بين تعريف الجمهور له وتعريف الشافعيّة، ناتجٌ عن اختلاف الفريقين في حكم السلم الحالّ: فالجمهور منعوا السلم الحالّ، ولذلك حرصوا على إخراجِه من تعريفهم للسلم، بإثبات قيد «الأجل» في المسلم فيه، والشافعيّة أجازوا السلم الحالّ، فأخلوا - في المقابل - تعريفهم للسلم عن قيد «الأجل» في المسلم فيه، ليكون شاملاً لنوعي السلم - عندهم - الحالّ والمؤجلّ.

ولنذكر مثلاً من كلّ مذهبٍ لتعريف السلم: فقد عرفه الحنفيّة بأنّه: «بيع أجلّ بعاجل»^(٢). وعرفه المالكيّة بأنّه: «بيع يتقدّم فيه رأس المال ويتأخّر المثمن لأجل»^(٣). وعرفه الحنابلة بأنّه: «عقدٌ على موصوفٍ في الذمّة مؤجلّ بثمنٍ مقبوضٍ في مجلس العقد»^(٤). وهذه تعريفات الجمهور ذكرت - كما ترى - الأجل في المسلم

١- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣/٩١، ابن منظور، لسان العرب ٩/١٠٩٩/١٢/٢٩٥. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١١٢٢.

٢- ابن عابدين، ردّ المحتار ٥/٢٠٩.

٣- الدردير، الشرح الكبير ٣/١٩٥.

٤- المرادوي، الإنصاف ٥/٨٤.

فيه، وهو ما خلا منه تعريف الشافعية للسلم، حيث عرفوه بأنه: "بيع موصوفٍ في الذمة"^(١)، أو: "عقدٌ على موصوفٍ في الذمة، ببدلٍ يعطى عاجلاً"^(٢).

استخلاص تعريفٍ للسلم الحالّ

إنّ عقد السلم الحالّ هو عقد السلم الذي ينصّ فيه على تعجيل المسلم فيه، أو لا يذكر فيه أجلٌ للمسلم فيه، بخلاف السلم المؤجلّ، الذي ينصّ فيه على تأجيل المسلم فيه. ولذلك يمكن تعريف السلم الحالّ، بأنه: عقدٌ على موصوفٍ في الذمة مطلقاً أو بقيد التّعجيل، ببدلٍ معجلٍ. ويقابله السلم المؤجلّ، وهو: «عقدٌ على موصوفٍ في الذمة مؤجلّ، ببدلٍ معجلٍ». وإذا أخلينا هذه التعريفات عن قيد «الإطلاق»، أو «التّعجيل» أو «التأجيل»، نتج تعريفٌ عامٌّ للسلم يشمل نوعيه، وهو: «عقدٌ على موصوفٍ في الذمة، ببدلٍ معجلٍ».

صورة السلم الحالّ

لم يذكر الفقهاء صورة السلم الحالّ، فلنذكر صورة السلم المؤجلّ المعروفة، ثمّ لنحلّ المسلم فيه من قيد التأجيل، فتحصل لنا صورة السلم الحالّ: فصورة السلم المؤجلّ: أن يقول شخصٌ لآخر: أسلمت لك ألف دينارٍ في ألف كيلو زيتونٍ بلديّ، حبةً وسط، أخضر، تسلّمني إيّاها في هذا المكان، بعد ستّة أشهرٍ حين يحلّ موسم الزيتون، فيقول الآخر: قبلت. ويقبض ألف الدينار قبل أن يتفرّقا. فإذا أخلينا هذا المثال عن قيد التأجيل في المسلم فيه، حصلت لنا صورة السلم الحالّ، وهي: أن يقول شخصٌ لآخر: أسلمت لك ألف دينارٍ في ألف كيلو زيتونٍ بلديّ، حبةً وسط، أخضر، تسلّمني إيّاها في هذا المكان - هكذا بالإطلاق دون ذكر أجلٍ - أو يقول: تسلّمني إيّاها في هذا المكان الآن - بالنصّ على التّعجيل - فيقول الآخر: قبلت. ويقبض ألف الدينار.

١- الشّريبيّ، مغني المحتاج ٣/٣.

٢- الجوينيّ، نهاية المطلب ٥/٦. البغويّ، التّهذيب ٣/٥٦٩.

تمييز السلم الحال عن بيع الموصوف في الذمة الحال

الفارق بين السلم وبيع الموصوف في الذمة فارقٌ شكليٌّ في اللفظ، إذ في الأوّل تستعمل ألفاظ السلم أو السلف، وفي الثاني تستعمل ألفاظ البيع والشراء ونحوها، قال ابن قدامة: «ومعناه معنى السلم، وإنما اختلفا في اللفظ»^(١). فلو قال: اشتريت منك ثوباً صفته كذا لشهرٍ بهذه الدراهم، فقال الآخر: بعته. كان بيع موصوفٍ في الذمة مؤجلاً. ولو قال: أسلمت إليك في ثوبٍ صفته كذا لشهرٍ هذه الدراهم، فقال الآخر: قبلت، كان سلماً مؤجلاً. وإذا جردنا المثالين من الأجل، كنا أمام بيع موصوفٍ في الذمة حالٍّ في الأولى، وأمام سلمٍ حالٍّ في الثانية.

تمييز السلم الحال عن بيع العين الغائبة الموصوفة

يشترك السلم الحال مع بيع العين الغائبة الموصوفة في أنّ كلاهما بيعٌ على الوصف. والفارق الجوهريّ بينهما: أنّ بيع العين الغائبة يتعلّق بوصف عينٍ محدّدة بالذات غير حاضرةٍ في مجلس العقد، بخلاف السلم الحال، لا يتعلّق بعينٍ محدّدة بالذات أصلاً، لا في مجلس العقد ولا خارجه.

فمثال السلم الحال أن يقول: أسلمت لك عشرة دراهم في صندوق بندورة صفاته كذا، فيقول الآخر: قبلت. ومثال بيع العين الغائبة الموصوفة: أن يقول البائع للمشتري على الهاتف: عندي صندوق بندورة صفاته كذا - ويصفه كما يصف المسلم فيه - بعته بعشرة دراهم، فيقول المشتري: قبلت.

المطلب الثاني

آراء الفقهاء في حكم السلم الحال

القائلون بمنع السلم الحال

ذهب إلى اشتراط الأجل في السلم، وعدم تصحيح السلم الحال أكثر الفقهاء:

١- ابن قدامة، المغني ٤/٢١٩.

الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، والحنابلة في المذهب^(٣)، والليث بن سعد، وربيعة^(٤)، والأوزاعي^(٥)، وابن حزم^(٦).

وقال به -من الصحابة-: جابر بن عبد الله^(٧)، وابن عباس، وأبو سعيد الخدري، وابن عمر^(٨). قال ابن حزم: "وما نعلم عن أحد من الصحابة إجازة سلم حال"^(٩). ومن التابعين: سعيد بن المسيب، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وطاوس^(١٠)، والحسن البصري، والأسود بن يزيد النخعي^(١١). واختلفت الحكاية لمذهب عطاء من التابعين: فحكي عنه المنع^(١٢). وحكي عنه الجواز^(١٣).

وننبه -هنا- على أن الحنفية يقصرون المنع على المبيع دون الثمن، وحبّتهم: أنه المقصود الأساس في عقد البيع، فيمنعون أن يكون المبيع موصوفاً في الدّمة حالاً، ويجيزون أن يكون الثمن موصوفاً في الدّمة حالاً. ولهم -في التّمييز بين المبيع والثمن في المعاوضة- قواعد، منها: أن النّقود أثمانٌ أبداً وما يقابلها من غير النّقود مبيعاتٌ، فلو قال: بعث منك حنطةً صفتها كذا بدرهم، لم يجز؛ لأنّ الحنطة مبيعٌ

١- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٥. الكاساني، بدائع الصنائع ٥/٢١٢. المرغيناني، الهداية ٣/٧٢. ابن نجيم، البحر الرائق ٦/١٧٤. ابن عابدين، رد المحتار ٥/٢١٤. لكن قال الحنفية: إن أسلماً حالاً، ثم أدخل الأجل قبل الافتراق وقبل استهلاك رأس المال، جاز، الزبيدي، الجوهرة النيرة ١/٢١٨. ابن عابدين، رد المحتار ٥/٢١٤.

٢- ابن عبد البر، الكافي ٢/٦٩٢. ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة ٢/٧٥٢-٧٥٣. خليل، التوضيح ٦/٣٧. الخري، شرحه على مختصر خليل ٥/٢١٠. الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير ٣/٢٠٥.

٣- ابن قدامة، المغني ٤/٢١٨. المرادوي، الإنصاف ٥/٩٨.

٤- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات ٦/٦٦.

٥- ابن قدامة، المغني ٤/٢١٨.

٦- ابن حزم، المحلى ٨/٣٩.

٧- مالك، المدونة ٣/٢٤٣.

٨- ابن حزم، المحلى ٨/٤٥. ابن حجر، فتح الباري ٤/٤٣٤-٤٣٥.

٩- ابن حزم، المحلى ٨/٤٥.

١٠- مالك، المدونة ٣/٢٤٣. ابن أبي زيد، النوادر والزيادات ٦/٦٦.

١- ابن حجر، فتح الباري ٤/٤٣٥. العيني، عمدة القاري ١٢/٦٩.

١٢- مالك، المدونة ٣/٢٤٣.

١٣- الشلبي، حاشيته على تبيين الحقائق ٤/١١٥. الروياني، بحر المذهب ٥/١١٤.

موصوفٌ في الذمة حالٌ. ومنها: إذا تقابل مالان مثليان، فالثمن هو البديل الذي يدخل عليه حرف الباء، فلو قال: بعت منك هذه الحنطة بقفيزي شعير، ووصفهما، فالبيع جائز؛ لأنه جعل العين منهما -وهي الحنطة- مبيعاً، والموصوف في الذمة الحال -وهو قفيزا الشعير- ثمنًا، بإدخال حرف الباء عليه. ولو عكس فأدخل حرف الباء على الحنطة، فقال: اشتريت منك قفيزي شعير، ووصفهما، بهذه الحنطة، لا يجوز؛ لأنه جعل المبيع الموصوف في الذمة الحال مبيعاً^(١).

ولا نرى لهذه التفرقة بين المبيع والثمن وجهاً، إلا إذا كان الثمن نقوداً؛ لأنه - كما جاء في المدونة - وإن كان مشترياً لما اشترى من السلع بسلع، فهو بائعٌ أيضاً، فصار بائعاً لما ليس عنده، إذ كلُّ منهما مقصودٌ قصد السلع، ولا يستقيم التفريق بين سلعتين -بجعل إحداها ثمناً والأخرى مثموناً- بفروقٍ شكلية، كدخول حرف الباء على إحداها، يقول ابن القاسم: «ولو سلّف دراهم أو دنانير في عروضٍ إلى أجلٍ فاستحققت الدنانير والدراهم لم ينقض السلم، وقيل له أتت بدراهم مثلها أو بدنانير مثلها؛ لأنها ثمنٌ وليست بالمثمونة، والطعام والعروض مثمونٌ وليست بثمانٍ، وأنّ الرجل يشتري السلع بالدنانير أو الدراهم وليست عنده فلا يكون به بأسٌ، ولا يقال له فيه: باع ما ليس عنده. ولا يجوز له أن يشتري السلع التي لا تكال ولا توزن بسلعٍ تكال وتوزن من صنفها ولا من غير صنفها أو بطعامٍ ليس عنده؛ لأنّ ذلك وإن كان مشترياً لما اشترى من السلع التي لا تكال ولا توزن، بسلعٍ تكال أو توزن، أو بطعامٍ يكال ليس عنده -فهو بائعٌ أيضاً، فصار بائعاً لما ليس عنده. وقد قامت السنّة عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه وعن التابعين: أنّه لا يجوز بيع ما ليس عندك، إلا ما قامت به السنّة في التسليف المضمون»^(٢).

١- السرخسي، المبسوط ١٣/١٢١. الكاساني، بدائع الصنائع ٥/٢٣٥. البايرتي، العناية شرح الهداية ٦/٢٦١-٢٦٢. ابن عابدين، رد المحتار ٤/٥٣١، ٥٣٥.
٢- مالك، المدونة ٣/٢٧٦.

القائلون بصحة السلم الحال

ذهب إلى عدم اشتراط الأجل لصحة السلم: الشافعية^(١)، وأبو ثور^(٢)، وابن المنذر^(٣)، واللخمي من فقهاء المالكية^(٤)، وهي رواية عن أحمد^(٥). وذكر بعض فقهاء المالكية أنها رواية عن مالك^(٦). وخرج بعض المالكية الجواز من مسائل في المذهب، لكن قال ابن ناجي: «وجمهور المذهب لم يحك خلافاً في منع السلم الحال»^(٧).

أما المسائل التي خرج منها بعض المالكية رواية في المذهب أو قولاً بالجواز، فهي:

أولاً: ما روي عن مالك -خلاف المشهور في المذهب في قدر أجل السلم- من إجازة السلم إلى اليومين واليوم: فقد خرج بعضهم من ذلك رواية بجواز السلم الحال. وقال آخرون: إن الأجل شرط في السلم قولاً واحداً، وإنما تختلف الرواية عنه في مقدار الأجل^(٨). يقول خليل في رد قول من خرج من ذلك رواية بالجواز: "لا يلزم من قال هذا إجازة السلم الحال؛ لأن قائله اشترط ضرب الأجل، ولعله اعتقد أن الأسواق تتغير فيه، ولا يخرج الإنسان قولاً من مسألة نص فيها على ما يناقضه"^(٩).

١- الماوردي، الحاوي ٣٩٥/٥. الشريبي، مغني المحتاج ٨/٣. ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج ١٠/٥.

٢- ابن قدامة، المغني ٢١٨/٤. ابن بطال، شرح صحيح البخاري ٢٧٢/٦.

٣- ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء ١٠٦/٦.

٤- اللخمي، التبصرة ٢٩٤٠/٦.

٥- المرداوي، الإنصاف ٩٨/٥.

٦- ذكر ابن مغيث والمتيطي أن أبا تمام حكى رواية عن مالك بإجازة السلم الحال. ابن مغيث، المقنع في علم الشروط ١١٢. خليل، التوضيح ٣٨/٦. ابن عرفة، المختصر الفقهي ٢٨٠/٦. وذكر العدوي عن القاضي عبد الوهاب أنها رواية حكاهما بعضهم. العدوي، حاشيته على كفاية الطالب الرباني ١٧٨/٢. وقال الرجرجاني: «وهي رواية منصوصة عنه في المذهب». الرجرجاني، مناهج التحصيل ٢٠/٧.

٧- ابن ناجي، شرحه على متن الرسالة لابن أبي زيد ١٦٢/٢.

٨- الباجي، المنتقى ٢٩٧/٤. ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة ٢٠٨-٢٠٩.

٩- خليل، التوضيح ٣٨/٦. وانظر: ابن عرفة، المختصر الفقهي ٢٧٦/٦.

ثانياً: مسألة المرابحة فيما اشترى بالعروض، وصورتها: أن يشتري شخص دابةً بألف كيلو قمح، ثم يبيع الدابةً مرابحةً لآخر، فيصف القمح للمشتري منه بالمرابحة، ليثبت مثله في ذمته مع زيادة ربح يتفقان عليها. ففي هذه الصورة التزم المشتري بالمرابحة قمحاً موصوفاً في ذمته يؤدّيه حالاً، وهي حقيقة السلم الحال. ولذلك منعها أشهب؛ وراها سلماً حالاً. وأمّا ابن القاسم فقد أجازها^(١). فخرّج بعض المالكيّة - من قول ابن القاسم في المسألة - جواز السلم الحال. وتأوله آخرون بما يوافق مشهور المذهب في عدم جواز السلم الحال: فقيل: العرض الموصوف إنَّما هو الثمن لا المبيع، قال القاضي عياض: "وهذا يضعف، لأنَّ الثمن والمثمن - على أصولنا في مراعاة هذا - سواء"^(٢).

وقيل: إنَّما جاز عند ابن القاسم لأنَّهما لم يقصدا به السلم، وإنَّما قصدا المرابحة، فهو وإن أدّى إلى بيع موصوفٍ على غير وجه السلم، لكنَّ عقد المرابحة أدّى إليه. وقيل: الجواز محمولٌ على كون العرض عند المشتري بالمرابحة. وحمل آخرون الجواز على كون المشتري يقدر على تحصيله، فإن لم يقدر منع^(٣).

ثالثاً: مسألة الشفعة في عقارٍ بيع بعروض، وصورتها: أن يشتري شخص قطعة أرضٍ بعشرة أطنان حديدٍ بعينها، ثم تؤخذ الأرض من المشتري بالشفعة، على أساس أن يدفع الشفيع للمشتري مثل أطنان الحديد التي دفعها لملك الأرض الأوّل، تثبت حالةً في ذمته^(٤).

١- مالك، المدونة ٣/٢٤٢-٢٤٣.

٢- القاضي عياض، التنبهات المستنبطة ٣/١٢٢٢-١٢٢٣.

٣- ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة ١٣/٨٧٩. الرجراجي، مناهج التّحصيل ١٩/٧. خليل، التّوضيح ٥/٥٤٤. البناني، حاشيته على شرح الزّرقانيّ على مختصر خليل ٥/٣٠٨-٣٠٩. الخرشّي، حاشيته على مختصر خليل ٥/١٧٢. الدّسوقي، حاشيته على الشّرح الكبير ٣/١٦٠. عيش، منح الجليل ٥/٢٦٣-٢٦٤.

٤- مالك، المدونة ٤/٢٣٣. الرجراجي، مناهج التّحصيل ٩/٩٠-٩١. الخرشّي، حاشيته على مختصر خليل ١٨٠/٦.

فقد أخذ بعض المالكية منها جواز السلم الحال؛ وذلك أن مشتري العقار قد أسلمه في عشرة أطنان حديد في ذمة الشفيع على وجه الحلول^(١). وردّه عياض بأن الشفعة موضع حاجة؛ إذ لا يصل الشفيع إلى حقه إلا بذلك، بخلاف ابتدائهما سلماً حالاً^(٢). ورد ابن عرفة تخريج الجواز بأن السلم بيع اتفاقاً والأخذ بالشفعة يشبه الاستحقاق^(٣). ولم يرتض الرّجراحيّ أيّاً من الرّدين؛ لأنّ الشّرع - كما قال - لم يعذر أحداً في فعل ما حظره إذا وجد عنه مندوحة، ولا سيّما في المعاوضات الاختيارية، والأخذ بالشفعة من قبيل المعاوضات على مشهور المذهب^(٤). ونقول: لا شك أنّ هناك فرقاً بين البيع والشفعة كما قال القاضي عياض وابن عرفة.

رابعاً: بيع الدّين إذا كان من العروض لغير المدين، كأن يكون الدّين كيساً من السّكر، فيبيعه الدّائن لغير المدين بعشرة دنانير مثلاً، على أن يطالب المشتري المدين بكيس السّكر الذي في ذمّته، وقد مالك ذلك، جاء في المدوّنة: «قلت: فإن كان الدّين عرضاً من العروض؟ قال: فبعه - عند مالك - بعرض مخالف له، أو دنانير أو دراهم، فتعجلها ولا تؤخرها»^(٥). قال ابن عرفة: «وهو نفس السلم الحال»^(٦)؛ لأنّ مشتري الدّين اشترى كيساً من السّكر موصوفاً في الذمّة يقبض حالاً.

خامساً: حكى ابن رشد مسألة عن ابن القاسم في العتبية، صورتها: لو أقرض شخص آخر حنطة قرضاً حالاً، ثم اشترها منه بدينار نقده إيّاه، فاسترجع الحنطة. فقد أجازها ابن القاسم، معللاً الجواز بأن حصلها: أنّ حنطته رجعت إليه، وأعطاه ديناراً بحنطة أخرى موصوفة، يقبضها حالاً. وحين استشكل يحيى

١- الرّجراحيّ، مناهج التّحصيل ٩١/٩.

٢- القاضي عياض، التّنبهات المستنبطة ٣/١٢٢٣.

٣- ابن عرفة، المختصر الفقهيّ ٦/٢٨٠.

٤- الرّجراحيّ، مناهج التّحصيل ٧/١٩-٢٠.

٥- مالك، المدوّنة ٤/٣٨٣.

٦- ابن عرفة، المختصر الفقهيّ ٦/٢٨٠. وانظر: ابن ناجي، شرحه على متن الرّسالة لابن أبي زيد ٢/١٦٢.

بن يحيى الجواز، مع أنها آلت إلى السلم الحال، قال له ابن القاسم: «قد يدخله ما ذكرت لك. وما كنت أمر أحداً بمثل هذا ولا أبلغ تحريمه ولا قسطه»^(١)؛ لأن مالكا قال لنا: لا بأس بالتسليف في الطعام إلى اليومين والثلاثة، فإذا وقع ما سألت عنه أجزته، ولا أمر بالعمل به قبل أن يقع». فهذه المسألة خرّج بعض المالكية من قول ابن القاسم فيها إمضاء السلم الحال إذا وقع. وهو ما ردّه ابن رشد، فقال: وليس ذلك بصحيح؛ لأنه لم يقع فيها مقصوداً إليه، ولو وقع مقصوداً إليه بأن يسلم الرجل إلى الرجل دنانير في طعام يكون له حالاً عليه يأخذ به متى أحب، لما أجازته والله أعلم، ... وإنما أجازته؛ لأنهما فعلا فعلين جائزين صحيحين في الظاهر: قرض وابتياح، فلم يتّهمهما على القصد إلى استجازة السلم الحال، إذ بعدت التهمة عنده عليهما في ذلك، فلم يفسخ ما آل أمرهما إليه في ذلك من السلم الحال، وإن كان يفسخه لو فعلاه ابتداءً»^(٢).

المفصلون

ذهب ابن تيمية إلى منع السلم الحال إذا لم يكن عند البائع ما باعه، وتصحيحه إن كان المسلم فيه موجوداً في ملكه. يقول: «ويصح السلم حالاً إن كان المسلم فيه موجوداً في ملكه، وإلا فلا»^(٣). ووافقه في ذلك تلميذاه: ابن قيم الجوزية^(٤). وابن قاضي الجبل من الحنابلة^(٥). ومال إليه ابن أبي العزّ من الحنفية^(٦).

مقارنة آراء الفقهاء في حكم السلم الحال بأرائهم في حكم بيع الموصوف

- ١- هكذا في النص، ولعلها: «فسخه».
- ٢- ابن رشد، البيان والتحصيل ٧/٢٠٢-٢٠٤.
- ٣- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٥/٣٩٣. وانظر: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/٧١٩-٧٢٠. ابن مفلح، الفروع ٦/١٤٦.
- ٤- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/٧١٨-٧٢٠.
- ٥- المرادوي، الإنصاف ٥/٩٨.
- ٦- ابن أبي العزّ، التنبيه على مشكلات الهداية ٤/٤٣٦.

في الذمة الحالّ وبراءتهم في حكم بيع العين الغائبة الموصوفة

أولاً: مقارنة آراء الفقهاء في حكم السلم الحالّ بآرائهم في حكم بيع الموصوف في الذمة الحالّ الفارق بين السلم وبيع الموصوف في الذمة فارقٌ شكليٌّ في اللفظ كما قلنا، إذ في الأوّل تستعمل ألفاظ السلم أو السلف، وفي الثّاني تستعمل ألفاظ البيع والشراء ونحوها.

والسؤال هنا: أنّ هذا الاختلاف الشكليّ بين العقدين هل يقتضي اختلافاً في الأحكام؟ وبعبارةٍ أخرى: هل نطبّق على بيع الموصوف في الذمة أحكام البيع نظراً للفظ، فلا تجب أحكام السلم؛ مثل اشتراط تسليم الثمن في المجلس، وعدم ثبوت خيار الشرط، وعدم جواز الاعتياض عن المبيع قبل القبض؟ أم نطبّق أحكام السلم نظراً للمعنى، فتجب أحكام السلم المذكورة؟ مذاهب للفقهاء:

ذهب إلى الأوّل: الشافعيّة - على الأظهر في المذهب - والظاهرية، وزفر من الحنفيّة. وذهب إلى الثّاني: الحنفيّة، والمالكيّة، وهو قولٌ عند الشافعيّة^(١). وفرّق الحنابلة بين

حالتين لبيع الموصوف في الذمة: أن يكون مؤجلاً، وأن يكون حالاً. فعدّوا الأوّل سلماً تجري عليه أحكام السلم، فقالوا: يصحّ السلم بلفظ البيع، كابتعت منك قمماً صفته كذا، وكيله كذا، إلى كذا. وعدّوا الثّاني بيعاً تجري عليه أحكام البيع، ومن ذلك أنّهم صحّحوه - مع أنّهم لا يصحّحون السلم الحالّ - فقالوا: يجوز العقد على موصوفٍ في الذمة حالاً، إذا كان العقد بلفظ البيع، قالوا: ويكون بيعاً بالصفة، ولم يشترطوا له قبض الثمن في المجلس، ولكن اشترطوا عدم التفرّق عن مجلس

١- السرخسي، المبسوط ٧٩/١٢. الكاساني، بدائع الصنائع ٢٠١/٥. ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة ٧٥٢/٢. النووي، روضة الطالبين ٦/٤. الشريبي، مغني المحتاج ٦/٣-٧. ابن حزم، المحلى ٣٩/٨.

العقد قبل قبض المبيع، أو قبض ثمنه، لئلا يكون بيع دين بدين^(١).
والذي يعنينا هنا أن نتبين مذاهب الفقهاء من بيع الموصوف في الذمة الحال
بالمقارنة مع مذاهبهم في السلم الحال، مع الأخذ بعين الاعتبار أن ليس بين العقدين
إلا الاختلاف في اللفظ:

أما الحنفية والمالكية فمنعوا العقدين؛ لأنهم عدوا كلاهما سلماً، وهم لا
يجيزون السلم الحال^(٢). وأما الشافعية فعدوا الأول بيعاً أجروا عليه أحكام البيع،
والثاني سلماً أجروا عليه أحكام السلم، التي ليس منها -عندهم- الأجل، فالعقدان
-عندهم- جائزان^(٣). وأما ابن حزم، فإنه عدّ الأول بيعاً والثاني سلماً، ومع ذلك
لم يجز أيّاً منهما، لأنه لا يجيز السلم الحال، ولا يجيز البيع في موصوف في الذمة
مطلقاً، لا حالاً ولا مؤجلاً، إذ من شروط صحة البيع عنده أن يكون في عين محددة
بالذات^(٤). وأما الحنابلة فإنهم عدوا الأول بيعاً أجروا عليه أحكام البيع، والثاني
سلماً أجروا عليه أحكام السلم، وحيث إن من أحكام السلم عندهم اشتراط الأجل،
فقد أجازوا الأول ومنعوا الثاني^(٥). ونقل ابن حزم مثل هذا عن ابن القصار من
المالكية أنه قال: ما كان بلفظ البيع جاز حالاً، وما كان بلفظ السلم لم يجز إلا
بأجل^(٦).

١- ابن قدامة، المغني ٤٩٧/٣. البهوتي، كشف القناع ١٦٤/٣، ٢٨٩، ٢٩٩. المرادوي، الإنصاف ٢٩٩/٤-٣٠٠.

٢- السرخسي، المبسوط ٧٩/١٢. الكاساني، بدائع الصنائع ٢٠١/٥. ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة ٧٥٢/٢. النووي، روضة الطالبين ٦/٤. الشربيني، مغني المحتاج ٧-٦/٣. ابن حزم، المحلى ٣٩/٨.

٣- النووي، روضة الطالبين ٦/٤. الأنصاري، أسنى المطالب ١٢٤/٢. الشربيني، مغني المحتاج ٧-٦/٣.

٤- ابن حزم، المحلى ٣٩/٨.

٥- ابن قدامة، المغني ٤٩٧/٣. البهوتي، كشف القناع ١٦٤/٣، ٢٨٩، ٢٩٩. المرادوي، الإنصاف ٢٩٩/٤-٣٠٠.

٦- ابن حزم، المحلى ٤٠/٨.

والحاصل أنّ مواقف الفقهاء من حكم بيع الموصوف في الذمّة الحال، هي مواقفهم من حكم السلم الحال، باستثناء الحنابلة الذين أجازوا الأوّل ومنعوا الثاني. فلو قال: أسلمت لك درهماً في قفيز حنطة ووصفه، لم يجز، ولو قال: اشتريت منك بدرهم قفيز حنطة ووصفه، جاز. وكذا لو قال: بعت منك قفيز حنطة بدرهم ووصفه، جاز^(١).

وهذا ممّا لا نرى له وجهاً، بل يقال: من أجاز البيع في الذمّة يلزمه جواز السلم الحال؛ إذ لا فرق في المعنى^(٢). قال ابن تيميّة: «ومن الفقهاء من يجعل اختلاف العبارات مؤثراً في صحّة العقد وفساده، حتّى إنّ من هؤلاء من يصحّح العقد بلفظ دون لفظ، كما يقول بعضهم: إنّ السلم الحال لا يجوز، وإذا كان بلفظ البيع جاز، ...، وهذا قول بعض أصحاب أحمد. وهذا ضعيف؛ فإنّ الاعتبار في العقود بمقاصدها، وإذا كان المعنى المقصود في الموضوعين واحداً، فتجويزه بعبارة دون عبارة كتجويزه بلغة دون لغة. نعم، إذا كان أحد اللفظين يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر، فهذا له حكم آخر»^(٣). ويقول في موضع آخر: «نصوص أحمد وأصوله تأبى هذا كما قدّمناه عنه في مسألة صيغ العقود؛ فإنّ الاعتبار في جميع التصرفات القوليّة بالمعاني لا بما يحمل على الألفاظ، كما تشهد به أجوبته في الأيمان والنذور والوصايا وغير ذلك من التصرفات، وإن كان هو قد فرّق بينهما كما فرّق طائفة من أصحابه، فيكون هذا التفريق رواية عنه مرجوحة»^(٤).

ثانياً: مقارنة آراء الفقهاء في حكم السلم الحال بأرائهم في حكم بيع العين

١- ابن قدامة، المغني ٣/٤٩٧. البهوتي، كشاف القناع ٣/١٦٤، ٢٨٩، ٢٩٩. المرادوي، الإنصاف ٤/٢٩٩-٣٠٠.

٢- ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج ٥/١٠. الشرواني، حاشيته على تحفة المحتاج ٥/١٠. الرّملي، نهاية المحتاج ٤/١٩٠.

٣- ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ٢٠/٥٥١-٥٥٢.

٤- ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ٢٩/١٢١.

الغائبة الموصوفة يتعلّق بيع العين الغائبة بعينٍ محدّدة بالذات لم يرها المشتري، بخلاف السلم الحال، لا يتعلّق بعينٍ محدّدة بالذات.

وبيع العين الغائبة الموصوفة: صحّحه الحنفيّة والمالكيّة والظاهرية، وهو القول القديم عند الشافعيّة. ولم يصحّحه الشافعيّة في الجديد المفتى به في المذهب، وهي رواية عن أحمد. وفرّق الحنابلة في ظاهر المذهب فقالوا: يصحّ في ما يصحّ السلم فيه -وهي المثليات التي تنضبط بالوصف- ولا يصحّ في ما لا ينضبط بالوصف. والذين صحّحوه اختلفوا إذا خرج مطابقاً للوصف: فقال الحنفيّة: يبقى الخيار للمشتري في الفسخ، وهو الذي يسمّونه خيار الرؤية. وقال المالكيّة والحنابلة والظاهرية: لا يثبت الخيار^(١).

قال ابن رشد: «وسبب الخلاف: هل نقصان العلم المتعلّق بالصّفة عن العلم المتعلّق بالحسّ هو جهلٌ مؤثّرٌ في بيع الشيء، فيكون من الغرر الكثير، أم ليس بمؤثّر، وأنّه من الغرر اليسير المعفو عنه؟ فالشافعيّ رأى من الغرر الكثير، ومالكٌ رأى من الغرر اليسير، وأمّا أبو حنيفة فإنّه رأى أنّه إذا كان له خيار الرؤية أنّه لا غرر هناك»^(٢).

والراجح في بيع العين الغائبة على الوصف مذهب أكثر الفقهاء في تجويزه، وفي الإلزام به إذا كان الوصف كافياً، والعين مطابقةً له.

والحقّ أنّ بيع العين الغائبة على الوصف أولى بالجواز من بيع الدّين على الوصف، وهو السلم الحال عند من أجازوه، وهم الشافعيّة. والعجب من الشافعيّة كيف أجازوا الثاني ومنعوا الأوّل. يقول ابن العطار: «واعلم أنّه يلزم الشافعيّة -ومن قال بقولهم في جواز السلم الحال- جواز بيع العين الغائبة إذا وصفت

١- الزّيلعيّ، تبين الحقائق ٤/٢٤-٢٦. الحطّاب، مواهب الجليل ٤/٢٩٦. الشّريبيّ، مغني المحتاج ٣٥٧-٣٥٨. المرادويّ، الإنصاف ٤/٢٩٧-٢٩٨. ابن حزم، المحلّى ٧/٢١٤.
٢- ابن رشد، بداية المجتهد ٣/١٧٤.

بأوصاف السِّلْم، وقد منعها الشَّافعيُّ في قوله الجديد^(١)، ولهذا اختار المحققون من أصحابه جواز بيعها مع ثبوت خيارٍ للمشتري إذا رأى ذلك، والله أعلم^(٢). ويقول ابن قَيِّم الجوزيَّة: ”ويقال للشَّافعيِّ مثل ما قال هو لغيره: إذا جاز بيع المطلق الموصوف في الدِّمَّة، فالمعَيَّن الموصوف أولى بالجواز، فإنَّ المطلق فيه من الغرر والخطر والجهل أكثر ممَّا في المعَيَّن، فإذا جاز بيع حنطةٍ مطلقةٍ بالصِّفة، فجواز بيعها معيَّنةً بالصِّفة أولى“^(٣).

المطلب الثالث

أدلة القائلين بالمنع ومناقشتها

الدَّليل الأوَّل: حديث ابن عبَّاسٍ

عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما، قال: قدم النَّبيُّ ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السنَّتين والثلاث، فقال: ”من أسلف في شيءٍ، ففي كيلٍ معلومٍ، ووزنٍ معلومٍ، إلى أجلٍ معلومٍ“^(٤).

وجه الدَّلالة على منع السِّلْم الحال: أنَّ السِّلْم الذي ورد النَّصُّ بمشروعيتها، ورد بأوصافٍ هي: كون المبيع ديناً موصوفاً في الدِّمَّة، مقدَّراً بالوزن أو بالكيل ونحوهما، وتعجيل الثَّمَن، والأجل. والمشروع بصفةٍ لا يكون مشروعاً عند انتفائها، كالصَّلَاة شرعت بوضوءٍ، فلا تشرع دونه، والرَّهن شرع مقبوضاً، فلا يشرع دون قبض. وقد اتَّفقنا على كون الأوصاف الثلاثة الأولى شروطاً في صحَّته، حتَّى لو عدت صفةً منها -كصفة القدر مثلاً- لا يصحَّ العقد؛ فليكن الأجل مثلها، إذ هو

١- الشَّريبي، مغني المحتاج ٢/٣٥٧.

٢- ابن العطار، العدة في شرح العمدة ٢/١١٤٥.

٣- ابن قَيِّم الجوزيَّة، زاد المعاد ٥/٧٢١.

٤- البخاري، صحيح البخاري، كتاب السِّلْم، باب السِّلْم في وزنٍ معلوم، رقم الحديث (٢٢٤٠)، ص ٣٥٧. مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب السِّلْم، رقم الحديث (١٦٠٤)، ص ٤١١.

مذكورٌ معها^(١).

مناقشة الدليل الأول

قد يناقش الاستدلال المذكور بأن مجرد ورود النصّ بمشروعية السلم بالأوصاف المذكورة، يدلّ على مشروعية وجود هذه الأوصاف في السلم، ولكن لا يدلّ -بالضرورة- على شرطيتها لصحّته، أي لا يدلّ على عدم مشروعيّته بأوصافٍ أخرى تقابلها، إلاّ بأدلةٍ أخرى تفيد ذلك.

كما نوقش الاستدلال بالحديث: بأن المراد بذكر الأجل فيه اشتراط العلم بالأجل أو في السلم إذا كان مؤجلاً، لا اشتراط أن يكون السلم مؤجلاً. ويكون معنى الحديث: من أسلم في مكيّل، فليكن الكيل معلوماً، ومن أسلم في موزونٍ فليكن الوزن معلوماً، ومن أسلم في مؤجّلٍ فليكن الأجل معلوماً.

ويؤكّد ذلك: أنّه ذكر الكيل المعلوم والوزن المعلوم، ثمّ لم نفهم أنّ الكيل أو الوزن شرط صحّة، بدليل الجواز في المذروع والمعدود، وإنّما فهمنا أنّ الشرط العلم بالكيل إذا كان مكيلاً، والعلم بالوزن إذا كان موزوناً. ويؤكّده أيضاً: أنّه ذكر الكيل والوزن مجتمعين، واجتماعهما ليس بشرطٍ، كذلك ضمّ الأجل إليهما ليس بشرطٍ^(٢).

فإن قيل: إنّ المقصود من ذكر الوزن والكيل اشتراط القدر مطلقاً، لا خصوص الكيل أو الوزن، فيلحق بالكيل والوزن المقادير الأخرى، كالذرع والعدّ. أجب: بأنّه كما قسم المذروع والمعدود على المكيّل والموزون، فلتقيسوا جواز الحلول

١- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٥-١٢٦. الكاساني، بدائع الصنائع ٥/٢١٢. الزيلعي، تبيين الحقائق ٤/١١٥. القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٢/٥٦٧. الباجي، المنتقى ٤/٢٩٧. القرافي، الذخيرة ٥/٢٥٣. المنوفي، كفاية الطالب الرباني ٢/١٧٨. ابن قدامة، المغني ٤/٢١٨. ابن حزم، المحلّ ٨/٣٩-٤٠. ابن بطّال، شرح صحيح البخاري ٦/٣٧٢.

٢- الماوردي، الحاوي ٥/٣٩٦. وانظر: الأنصاري، أسنى المطالب ٢/١٢٤. الشربيني، مغني المحتاج ٣/٨.

والنقد على جواز الأجل^(١).

الدليل الثاني: السلم الحال بيع الإنسان ما ليس عنده

استدل المانعون للسلم الحال^(٢) بحديث حكيم بن حزام قال: "أتيت رسول الله

ﷺ فقلت: يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق، ثم أبيعها؟ قال: "لا تبع ما ليس عندك"^(٣).

وجه الدلالة على منع السلم الحال: أن الحديث -بعمومه- يفيد النهي عن بيع

ما في الذمة، فيشمل السلم بنوعيه؛ الحال والمؤجل. لكن جاءت الأحاديث بجواز

السلم المؤجل، فيبقى السلم الحال على أصل المنع^(٤).

مناقشة الدليل الثاني

نوقش الاستدلال بالحديث المذكور: بأن المقصود ببيع الإنسان ما ليس عنده،

المنهي عنه، بيع العين التي لا يملكها، لا بيع الدين، يقول الشافعي: «والسلف قد

١- ابن حزم، المحلى ٨/٤٠-٤١. وابن حزم لا يرتضي القياسين: فلا يجيز السلم الحال، ولا يجيز السلم في غير المكيل وغير الموزون.

٢- الكاساني، بدائع الصنائع ٥/٢١٢. القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٢/٥٦٧. ابن قدامة، المغني ٤/٢١٨. ابن حزم، المحلى ٨/٤٠.

٣- أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم الحديث (٣٥٠٣)، ٥/٣٦٢. والترمذي، سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث (١٢٣٢)، ص ٣٠٠. والنسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، رقم الحديث (٤٦١٧)، ص ٦٣٥. وابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن، رقم الحديث (٢١٨٧)، ٣/٣٠٨. وابن حنبل، مسند أحمد، رقم الحديث (١٥٣١١)، ورقم (١٥٣١٢)، ورقم (١٥٣١٣)، ورقم (١٥٣١٥)، ورقم (١٥٣١٦)، ٢٤/٢٥-٣٢. قال الترمذي: «حديث حكيم بن حزام حديث حسن، قد روي عنه من غير وجه»، الترمذي، سنن الترمذي، ص ٣٠٠. وقال الألباني: «صحيح»، الألباني، إرواء الغليل، رقم الحديث (١٢٩٢)، ٥/١٣٢. وقال الأرناؤوط -في تعليقه على سنن أبي داود-: «صحيح لغيره»، أبو داود، سنن أبي داود ٥/٣٦٢-٣٦٣. وقال الثناني -بعد أن استقصى طرق الحديث وشواهده-: «والحديث بمجموع طرقه وشواهده حديث حسن»، الثناني، الأحاديث الواردة في البيوع المنهي عنها ١/٢٢٩.

٤- اللخمي، التبصرة ٦/٢٩٣٨. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/٧١٩.

يكون بيع ما ليس عند البائع، فلمَّا نهى رسول الله ﷺ حكيماً عن بيع ما ليس عنده، وأذن في السلف، استدللنا على أنَّه لا ينهى عمَّا أمر به، وعلمنا أنَّه إنَّما نهى حكيماً عن بيع ما ليس عنده إذا لم يكن مضموناً عليه، وذلك بيع الأعيان^(١).

الدليل الثالث: غرر عدم القدرة على التسليم .

قالوا: الأصل أنَّ المسلم فيه غير مقدورٍ على تسليمه، لأنَّه غير موجودٍ عند البائع لحظة التعاقد، لكن، أجاز الشرع السلم لأجل، استثناءً وترخيصاً؛ إقامةً للأجل مقام القدرة على التسليم؛ لأنَّ به يقدر البائع على التسليم إمَّا بالتكسب، ويحتاج ذلك إلى مدَّة، أو بالإمهال إلى زمان الحصول، كمجيء زمان الحصاد. فأقيم الأجل -الذي هو مظنة القدرة على التَّحصيل- مقام القدرة على التسليم حقيقةً، رخصةً لأجل المفاليس، وذلك كلُّه لا يتحقَّق دون أجلٍ، فيبقى السلم الحال على أصل المنع في بيع ما ليس عنده وما لا يقدر على تسليمه^(٢).

وربَّما صاغوا هذا الدليل بطريقةٍ أخرى تعطي المعنى ذاته، فيقولون: إنَّ استثناء السلم المؤجَّل من أصل منع بيع الإنسان ما ليس عنده، رخصةً، ويحكي بعضهم في هذا حديثاً نصَّه: "نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم"^(٣)، قالوا: ووجه الرخصة في ذلك: الرِّفق بالمشتري وبالبايع؛ إذ المشتري

١- الشافعي، الأمّ ٩٤/٣. وانظر: الروياني، بحر المذهب ١١٤/٥. اللّخمي، التّبصرة ٢٩٤٠/٦.
 ٢- السرخسي، المبسوط ١٢٤/١٢-١٢٦. الكاساني، بدائع الصّنائع ٢١٢/٥. الزّيلعي، تبين الحقائق ١١٥/٤. البابرّي، العناية شرح الهداية ٨٦-٨٧/٧. الشّليبي، حاشيته على تبين الحقائق ١١٥/٤. المنوفي، كفاية الطالب الرّبّاني ١٨٢/٢.
 ٣- السرخسي، المبسوط ١٢٤/١٢. الكاساني، بدائع الصّنائع ٢١٢/٥. المرغيناني، الهداية ٧٠/٣. القاضي عبد الوهّاب، المعونة على مذهب عالم المدينة ٩٨٢/٢. القرافي، الذّخيرة ٢٢٤/٥. ولكنَّ زيادة «ورخص في السلم» لا تثبت حديثاً، قال الزّيلعي: «غريبٌ بهذا اللفظ»، الزّيلعي، نصب الرّاية ٤٥/٤. وقال ابن حجر: «لم أجده هكذا»، ابن حجر، الدرّاية في تخريج أحاديث الهداية ١٥٩/٢. وقال ابن تيميّة: «وهذا لم يرو في الحديث وإنَّما هو من كلام بعض الفقهاء، وذلك أنَّهم قالوا: السلم بيع الإنسان ما ليس عنده، فيكون مخالفاً للقياس ونهى النبي ﷺ حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده»، ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ٥٢٩/٢٠.

ينتفع برخص الثمن، والبائع ينتفع بالثمن إلى ذلك الأجل، ويتمكن - في الأجل - من تحصيل المبيع. وهذه المعاني غير متحققّة في السلم الحال، فلا يتحقق سبب الترخّص، فيبقى الحكم الأصلي، وهو حرمة بيع الإنسان ما ليس عنده، كالقرض لما كان للرفق بالمقترض، كان ما أخرجه عن ذلك يبطله^(١). قال الزيلعي: "ولا يقال: لو كان مشروعاً لدفع حاجة المفاليس لما جاز لغير المفلس؛ لأننا نقول: الشيء في السلم لا يباع عادةً إلا بأقل، ولا يقدم على مثله إلا المحتاج. فدلنا إقدامه على هذا البيع على أنه محتاج، فأقيم ذلك مقام الحاجة؛ لتعذر الوقوف عليها، كما أقيم السفر مقام المشقة، والنوم مضطجاً مقام الخروج؛ لتعذر الوقوف عليهما"^(٢).

مناقشة الدليل الثالث

نوقش الدليل المذكور من وجوه:

أولها: ما سنذكره عن الشافعية في دليلهم الرابع: أنّ السلم إذا صحّ مع ذكر الأجل - وهو نوعٌ من الغرر؛ لأنّه ربّما ينقطع المسلم فيه، وربّما لا ينقطع، وربّما أمكن التسليم، وربّما لم يمكن - فلأنّ يصحّ - مع فقده - أولى. وسيأتي ما ناقش الجمهور به هذا الدليل.

وثانيها: عدم تسليم أنّ السلم استثناءً على خلاف الأصل. وأمّا زيادة «ورخص في السلم» في الحديث، فلا تثبت. بل السلم المؤجل دينٌ من الديون، وهو كالاتباع بثمان مؤجل، ولا فرق بين كون أحد العوضين مؤجلاً في الذمة وكون العوض الآخر مؤجلاً في الذمة^(٣).

١- الكاساني، بدائع الصنائع ٢١٢/٥. القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٥٦٧/٢. الرجراجي، مناهج التحصيل ٩٤/٦. ابن رشد، بداية المجتهد ٢١٩/٣. خليل، التوضيح ٣٧/٦. الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير ٢٠٥/٣. ابن قدامة، المغني ٢١٨/٤.

٢- الزيلعي، تبين الحقائق ١١٥/٤. وانظر: البارتني، العناية شرح الهداية ٨٧/٧.

٣- ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٥٢٩/٢٠. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٧٢١/٥.

وثالثها: أنّ الأجل ترخيصٌ وترفيهٌ نظراً للمتعاقدين، فإذا وقع التراضي على حذفه لم يضرّ، بل الأصل في البيوع الحلول والنقد، والدليل على ذلك أن لا بيع يمنع لكونه نقداً، وبيوعٌ كثيرةٌ تمنع للأجل^(١).

ورابعها: أنّ تعليقكم جواز السلم المؤجل بالرّفق بالبائع والمشتري، حجةٌ تقلب عليكم، فيقال: ”لما كان ما وضع له السلم من رفق المشتري بالاسترخاخص ليس بشرطٍ في صحّة السلم، حتّى لو أسلم ديناراً فيما يساوي درهماً جاز -وجب أن يكون ما وضع له من رفق البائع بالأجل ليس بشرطٍ في صحّة السلم، ولو أسلم حالاً جاز“^(٢).

الدليل الرابع: الاستدلال بمعنى لفظ السلم

قالوا: السلم والسلف إنّما سمّي بهذا الاسم، لتعجّل أحد العوضين وتأخّر الآخر، فلكون العقد معجلاً على وقته -وهو وجود المعقود عليه في ملك البائع- سمّي سلماً وسلفاً، وقد اختصّ باسمٍ لاختصاصه بحكم يدلّ الاسم عليه، فلا يجوز أن يعدل به عمّا وضع الاسم له^(٣).

مناقشة الدليل الرابع

لا يسلم المخالف أنّ سبب تسميته سلماً تعجيل أحد عوضيه وتأخير الآخر، «بل سمّي سلماً لاستحقاق تسليم جميع الثمن»^(٤).

الدليل الخامس: الاستدلال بشرط تعجيل الثمن في السلم.

قالوا: رأينا الشرع خصّ بيع الدين «السلم» بشرط تعجيل الثمن، ولا بدّ من

١- الإشبيلي، مختصر خلافيات البيهقيّ ٣/٣٦٠. الجويني، نهاية المطلب ١٦/٦.

٢- الماوردي، الحاوي ٣٩٦/٥.

٣- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٤. القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٥٦٧/٢. ابن

قدامة، المغني ٤/٢١٨. ابن حزم، المحلّى ٣٩/٨.

٤- الماوردي، الحاوي ٣٩٦/٥.

سبب اقتضى هذه الخصوصية، غير موجود في بيع العين، وليس ذلك إلا تأجيل المسلم فيه؛ لأنه لا يجوز تأجيل العين^(١). وقريباً من هذا المعنى قولهم: المسلم فيه أحد العوضين في السلم فلا يقع إلا على وجه واحد كالثمن، وبيانه: أن عقد السلم يجمع ثمنًا ومثمنًا، فلما كان الثمن لا يقع إلا على وجه واحد وهو التّعجيل، اقتضى أن يكون المثمن لا يقع إلا على وجه واحد وهو التّأجيل^(٢).

مناقشة الدليل الخامس

سبب اشتراط تعجيل الثمن في السلم - كما يقرّر عامّة الفقهاء - الابتعاد عن بيع الدين بالدين، أي عن انشغال الذمّتين بالمطالبة، إذ المبيع موصوفٌ في الذمّة، فاشتراط تعجيل البدل الآخر - وهو الثمن - لئلا يفترقا وذمّتهما مشغولتان بالمطالبة^(٣). ولكن، يشكل على هذا التعليل ما لو كان الثمن عيناً، فإنهم اشتروا أيضاً تعجيلها^(٤). ولذلك ذكر فقهاء آخرون تعليلاتٍ أخرى لاشتراط تعجيل الثمن في السلم، ضمّوها إلى التعليل

السابق، منها: ما تقتضيه التسمية؛ فإنه سميّ سلماً وسلفاً، لما فيه من تقديم رأس المال^(٥). ومنها: أن في السلم غرراً فلا يضمّ إليه غرر تأخير تسليم رأس المال^(٦). ومنها: أن السلم جوّز للحاجة فاشتراط ذلك تعجلاً لقضائها^(٧). أن سبب اشتراط تعجيل الثمن في السلم، تأجيل المسلم فيه. ولا يسلم المخالف

١- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٦.

٢- القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٥٦٧/٢. القرافي، الفروق ٢٩٧/٣. الماوردي، الحاوي ٥/٣٩٥.

٣- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٧. القرافي، الذخيرة ٥/٢٢٥. الخرشبي، حاشيته على مختصر خليل ٥/٢٠٢. الماوردي، الحاوي ٥/٢٥. الشربيني، مغني المحتاج ٣/٤. المقدسي، العدة ٢٦٢. البهوتي، كشاف القناع ٣/٣٠٤.

٤- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٧. خليل، التوضيح ٣/٦.

٥- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٧. المقدسي، العدة ٢٦٢. البهوتي، كشاف القناع ٣/٣٠٤.

٦- الرّملي، نهاية المحتاج ٤/١٨٤. الشربيني، مغني المحتاج ٣/٤.

٧- الأنصاري، الغرر البهيّة ٣/٥٢-٥٣.

والحاصل أنّ الدليل المذكور -الدليل الخامس- يكون مفيداً للمطلوب لو سلم ذلك، بل يذكر أسباباً أخرى عديدة لهذا الشرط غير السبب المذكور^(١).

المطلب الرابع

أدلة القائلين بالجواز ومناقشتها

الدليل الأول: العمومات المجيزة للبيع

قالوا: السلم الحال بيعٌ، فيدخل في العمومات المبيحة للبيوع، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) (٢).

مناقشة الدليل الأول

نوقش ذلك بأن العمومات مخصوصة بالأدلة التي ساقها المانعون للسلم الحال، كحديث ابن عباس وغيره^(٣).

الدليل الثاني: حديث هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة.

روى هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قالت: ابتاع رسول الله ﷺ من رجلٍ من الأعراب جزوراً -أو جزائر- بوسقٍ من تمر الذخيرة -وتمر الذخيرة: العجوة- فرجع به رسول الله ﷺ إلى بيته، فالتمس له التمر، فلم يجده، فخرج إليه رسول الله ﷺ، فقال له: "يا عبد الله، إننا قد ابتعنا منك جزوراً -أو جزائر- بوسقٍ من تمر الذخيرة، فالتمسناه، فلم نجده" قال: فقال الأعرابي: واغدراه. قالت: فنهمه الناس، وقالوا: قاتلك الله، أيغدر رسول الله ﷺ؟ قالت: فقال رسول الله ﷺ:

١- وحكى الماوردي للجمهور قياساً ضعيفاً على الإجارة، لم نظفر به في كتب الجمهور، حاصله: أنّ الأجل شرطٌ في عقد الإجارة، فليكن كذلك في عقد السلم، والجامع: أنّ كلاً منهما عقدٌ على ما لا يملكه العاقد في الحال. ثمّ رده بأنّ الأجل اشترط في الإجارة لا لذاته، وإنما لأنّه لازمٌ لتحديد المعقود عليه فيها، لأنّه داخلٌ في ماهيته، ففارق السلم، الماوردي، الحاوي ٣٩٥/٥-٣٩٦.

٢- الماوردي، الحاوي ٣٩٥/٥. القرافي، الذخيرة ٢٥١/٥.

٣- القرافي، الذخيرة ٢٥٢/٥.

”دعوه، فإنَّ لصاحب الحقِّ مقالاً“. ثمَّ عاد له رسول الله ﷺ فقال: ”يا عبد الله إنَّا ابتعنا منك جزائرك، ونحن نظنُّ أنَّ عندنا ما سمينا لك، فالتمسناه، فلم نجده“، فقال الأعرابيُّ: واغدراه، فنهمة النَّاس، وقالوا: قاتلك الله أيغدر رسول الله ﷺ؟ فقال رسول الله ﷺ: ”دعوه، فإنَّ لصاحب الحقِّ مقالاً“، فردَّد ذلك رسول الله ﷺ مرَّتين، أو ثلاثاً، فلمَّا رآه لا يفقه عنه، قال لرجلٍ من أصحابه: ”اذهب إلى خويلة بنت حكيم بن أمية، فقل لها: رسول الله ﷺ يقول لك: إن كان عندك وسقٌ من تمر الذخيرة، فأسلفيناها حتَّى نوذِّيه إليك إن شاء الله“. فذهب إليها الرَّجل، ثمَّ رجع الرَّجل، فقال: قالت: نعم، هو عندي يا رسول الله، فابعت من يقبضه، فقال رسول الله ﷺ للرَّجل: ”اذهب به، فأوفه الَّذي له“. قال: فذهب به، فأوفاه الَّذي له. قالت: فمَرَّ الأعرابيُّ برسول الله ﷺ وهو جالسٌ في أصحابه، فقال: جزاك الله خيراً، فقد أوفيت وأطيبت. قالت: فقال رسول الله ﷺ: ”أولئك خيار عباد الله عند الله يوم القيامة الموفون المطيبون“^(١).

وجه الدلالة

أنَّ هذا شراء ناقةٍ بتمرٍ، هو ثمنٌ حالٌّ في الدِّمَّة، فدلَّ على جواز التَّعاقد على موصوفٍ في الدِّمَّة حالٌّ^(٢).

١- أخرجه: ابن حنبل، مسند أحمد، رقم الحديث (٢٦٣١٢)، ٤٣/٣٣٧-٣٣٩. الحاكم، المستدرک، كتاب البيوع، رقم الحديث (٢٢٣٦)، ٣٧/٢. ومن طريق الحاكم: البيهقي، معرفة السنن والآثار، كتاب البيوع، باب السلف والرهن، رقم الحديث (١١٥٩٢)، ٨/١٨٨. البزار، مسند البزار، رقم الحديث (٨٨)، ١٨/١٢٨. ابن حميد، المنتخب، رقم الحديث (١٤٩٧)، ٢/٣٦٩. البيهقي، السنن الكبرى، جماع أبواب السلم، باب جواز السلم الحالَّ قاله عطاء بن أبي رباح، رقم الحديث (١١٠٩٥)، ٦/٣٤. العقيلي، الضعفاء الكبير ٤/٢٦٥. ابن أبي شيبة، المصنّف، كتاب البيوع والأقضية، الشراء بالعرض الإبل ونحوها، رقم الحديث (٢٢٥٢٥)، ٧/٤٣٩. عبد الرزاق، المصنّف، كتاب البيوع، باب مطل الغني، رقم الحديث (١٥٣٥٨)، ٨/٣١٧-٣١٨. والألفظ المثبت في المتن لأحمد.

٢- ابن رشد، بداية المجتهد ٣/٢١٩. الإشبيلي، مختصر خلافيات البيهقي ٣/٣٦٠. القرافي، الذخيرة ٥/٢٥٢.

مناقشة الدليل الثاني

يمكن مناقشة الحديث المذكور من جهتين: جهة ثبوته، وجهة دلالاته:

أولاً: مناقشة حديث هشام بن عروة من حيث ثبوته

الصحيح -والله أعلم- أنّ الحديث مرسل؛ أي منقطع؛ فقد اختلف رواته في وصله وإرساله، وقد قرّر أمير المؤمنين في الحديث وعلمه والإحاطة بطرقه، الإمام الدارقطني أنّ الصحيح أنّه مرسل، قال -رحمه الله-: «يرويه هشام بن عروة، واختلف عنه: فرواه مرجى بن رجاء، وعبد الملك بن يحيى بن عبّاد، ويحيى بن عمير، ومحمّد بن إسحاق، وأبو أويّس، وحمّاد بن سلمة، من رواية يحيى بن سلام عنه -رواه عن هشام، عن أبيه، عن عائشة. وخالفهم حمّاد بن زيد، وأنس بن عياض -رواه عن هشام، عن أبيه مرسلًا. والمرسل هو المحفوظ»^(١).

وقد وقفنا على بعض طرقه التي وصلتنا، وبحثنا في حال رواتها، فوجدنا -في هذه الطرق- رواته مرسلًا أثبت وأضبط من رواته متّصلاً؛ فقد رواه متّصلاً: محمّد بن إسحاق^(٢). ويحيى بن سلام عن حماد بن سلمة^(٣). وخالد بن مخلد عن يحيى بن عمير^(٤). ومرجى بن رجاء البصري^(٥). ورواه مرسلًا: وكيع^(٦)، وإسحاق بن راهويه عن عبدة بن سليمان^(٧)، ومعمّر بن راشد^(٨). فرواه مرسلًا ثقات

-
- ١- الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، رقم الحديث (٣٤٩٧)، ١٤/١٥٨.
 - ٢- ابن حنبل، مسند أحمد، رقم الحديث (٢٦٣١٢)، ٤٣/٣٣٧-٣٣٩. واللفظ المثبت في المتن لأحمد.
 - ٣- الحاكم، المستدرک، كتاب البيوع، رقم الحديث (٢٢٣٦)، ٢/٣٧. ومن طريق الحاكم: البيهقي، معرفة السنن والآثار، كتاب البيوع، باب السلف والرهن، رقم الحديث (١١٥٩٢)، ٨/١٨٨.
 - ٤- البزار، مسند البزار، رقم الحديث (٨٨)، ١٨/١٢٨. ابن حميد، المنتخب، رقم الحديث (١٤٩٧)، ٢/٣٦٩. البيهقي، السنن الكبرى، جماع أبواب السلم، باب جواز السلم الحالّ قاله عطاء بن أبي رباح، رقم الحديث (١١٠٩٥)، ٦/٣٤.
 - ٥- العقيلي، الضعفاء الكبير ٤/٢٦٥.
 - ٦- ابن أبي شيبة، المصنّف، كتاب البيوع والأقضية، الشراء بالعرض الإبل ونحوها، رقم الحديث (٢٢٥٢٥)، ٧/٤٣٩.
 - ٧- ذكره: ابن حجر، المطالب العالمة ٧/٣٨٠. رقم الحديث (١٤٥٢)، عن هشام بن عروة مرسلًا وعزاه لإسحاق بن راهويه في مسنده.
 - ٨- عبد الرزاق، المصنّف، كتاب البيوع، باب مطل الغني، رقم الحديث (١٥٣٥٨)، ٨/٣١٧-٣١٨.

أثبت: عبدة بن سليمان "ثقة ثبت" (١)، وإسحاق بن راهويه "ثقة حافظ مجتهد قرين أحمد بن حنبل" (٢)، ومعمربن راشد "ثقة ثبت فاضل"، وإن كان في روايته عن هشام بن عروة شيء (٣).

ورواته متصلاً: محمد بن إسحاق: قال الذهبي: "كان أحد أوعية العلم حبراً في معرفة المغازي والسير. وليس بذاك المتقن، فانحط حديثه عن رتبة الصحة. وهو صدوق في نفسه مرضي" (٤). ويحيى بن سلام البصري: قال فيه أبو عمرو الداني: "وكان ثقة ثبتاً عالماً بالكتاب والسنة وله معرفة باللغة والعربية" (٥). لكن غيره من أئمة الجرح والتعديل لم يبلغوا به هذه الدرجة في التوثيق: قال أبو حاتم: "كان شيخاً بصرياً وقع إلى مصر، وهو صدوق" (٦). وقال ابن عدي - بعد أن ذكر منكرات تفرّد بها ابن سلام -: "وهو ممن يكتب حديثه مع ضعفه" (٧). وقال أبو زرعة: "لا بأس به، ربّما وهم" (٨). وذكره ابن حبان في الثقات وقال: "ربما خطأ" (٩). وضعفه الدارقطني (١٠). وخالد بن مخلد "صدوق يتشيع، وله أفراد" (١١). ويحيى بن عمير، قال فيه ابن حجر: "مقبول" (١٢). أي ضعيف يقبل حديثه إذا توبع، كما هو اصطلاح ابن حجر في المقبول (١٣). ومرجى بن رجاء

١- ابن حجر، تقريب التهذيب ٣٦٩.

٢- ابن حجر، تقريب التهذيب ٩٩.

٣- ابن حجر، تقريب التهذيب ٥٤١.

٤- الذهبي، تذكرة الحفاظ ١/١٣٠.

٥- الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/٣٩٧.

٦- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٩/١٥٥.

٧- ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال ٩/١٢٦.

٨- المزني، تهذيب الكمال ١١/١٠.

٩- ابن حبان، الثقات ٩/٢٦١.

١٠- الدارقطني، سنن الدارقطني ٢/١١٤.

١١- ابن حجر، تقريب التهذيب ١٩٠.

١٢- ابن حجر، تقريب التهذيب ٥٩٥.

١٣- قال ابن حجر في مقدّمة التّقرير: «السّادسة: من ليس له من الحديث إلّا القليل، ولم يثبت فيه ما يترك حديثه من أجله، وإليه الإشارة بلفظ «مقبول» حيث يتابع، وإلّا فلين الحديث»، ابن حجر، تقريب التهذيب

”صدوقٌ، ربّما وهم“^(١). وطريق مرجى فيه أنّه كان سلفاً مؤجّلاً: «عن عائشة، قالت: استسلف رسول الله ﷺ من أعرابيٍّ جزوراً بوسقٍ من طعامٍ إلى أجلٍ، فلمّا حلّ الأجل جاء يتقاضى رسول الله،...»^(٢). وهو ما قد يشير إلى اضطرابٍ في متن الحديث، وغنيٌّ عن الذكر أنّ الحديث بقيد الأجل لا تبقى فيه أيّ دلالةٍ على جواز السلم الحال.

هذا، وقد روي حديث عروة عن عائشة من غير طريق هشام: أخرجه البزار، قال: ”حدّثنا الحسن بن أحمد بن أبي شعيبٍ الحرّانيّ، عن محمّد بن إسحاق، عن محمّد بن جعفر بن الزّبير، عن عروة، عن عائشة، عن النّبِيِّ ﷺ^(٣). وصحّحه ابن حزمٍ من هذه الطّريق^(٤). ولكن يردّ هذا التّصحيح: أنّ الحسن بن أحمد بن أبي شعيبٍ الحرّانيّ لم يسمع من ابن إسحاق، فالحديث منقطع^(٥). كما أنّ محمّد بن إسحاق يدلّس عن الضّعفاء^(٦) وقد عنعنه. وحديث هشام صحّحه بعض العلماء: فقال الحاكم -بعد أن أخرجه من طريق يحيى بن سلام عن حماد-: ”هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط مسلمٍ ولم يخرّجاه“، ولكن تعقّبه الذهبيّ، بقوله: ”يحيى بن سلام ضعيفٌ، ولم يخرّج له أحدٌ“^(٧). وقال الهيثميّ - في طريق محمّد بن

١- ابن حجر، تقريب التّهذيب ٥٢٤.

٢- العقيليّ، الضّعفاء الكبير ٤/٢٦٥.

٣- الهيثميّ، كشف الأستار عن زوائد البزار، رقم الحديث (١٣٠٩)، ١٠٥/٢. وانظر: ابن حزم، المحلّي ٤٩/٨.

٤- ابن حزم، المحلّي ٥١/٨.

٥- لم تذكر كتب التّراجم محمّد بن إسحاق من شيوخ الحسن بن أحمد بن أبي شعيب. وقد تتبّعنا أسانيد أحاديث الحسن بن أحمد التي فيها محمّد بن إسحاق، فوجدنا أنّه يروي عنه -دائماً إلا في الحديث موضع بحثنا- بواسطة راوٍ آخر. كما أنّ هناك فرق مئة عامٍ بين وفاة الرّجلين: فقد توفيّ الحسن الحرّانيّ ٢٥٢هـ، بينما توفيّ محمّد بن إسحاق ١٥٠هـ.

٦- قال ابن حجر: «محمّد بن إسحاق بن يسار المطلبّي المدنيّ صاحب المغازي: صدوقٌ مشهورٌ بالتّدليس عن الضّعفاء والمجهولين وعن شرّ منهم، وصفه بذلك أحمد والدارقطني وغيرهما»، ابن حجر، تعريف أهل التّدليس بمراتب الموصوفين بالتّدليس، ص ٥١.

٧- الحاكم، المستدرک، كتاب البيوع، رقم الحديث (٢٢٣٦)، ٣٧/٢.

إسحاق عن هشام:- ”وإسناد أحمد صحيح^(١). وقال الأرنؤوط -في هذه الطريق:- ”إسناده حسنٌ من أجل ابن إسحاق، وهو محمدٌ، وبقية رجاله ثقاتٌ، رجال الشيخين“^(٢).

ولكن الملاحظ أنّ كل واحدةٍ من هذه التصحيحات حكمٌ على طريقٍ بعينه من طرق الحديث، دون مقارنة طرق الحديث كلّها، للخروج بحكمٍ دقيقٍ، كما فعل الدارقطني.

وقال البوصيري - في طريق يحيى بن عمير:- ”وله شاهدٌ من حديث أبي سعيد الخدري رواه ابن ماجة في سننه وأبو يعلى الموصلي في مسنده. وآخر من حديث النعمان بن بشير“^(٣). فلننظر في هذين الشاهدين:

أمّا حديث أبي سعيد الخدري، فنصّه: «جاء أعرابيٌّ إلى النبي ﷺ يتقاضاه ديناً كان عليه، فاشتدّ عليه، حتّى قال له: أخرج عليك إلّا قضيتني، فانتهره أصحابه، وقالوا: ويحك، تدري من تكلم؟ قال: إنني أطلب حقي. فقال النبي ﷺ: ”هلا مع صاحب الحقّ كنتم؟“ ثمّ أرسل إلى خولة بنت قيسٍ فقال لها: ”إن كان عندك تمرٌ فأقرضينا حتّى يأتينا تمر فنقضيك. فقالت: نعم، بأبي أنت يا رسول الله. قال: فأقرضته، ففضى الأعرابي وأطعمه، فقال: أوفيت، أوفى الله لك. فقال: ”وأولئك خيار الناس، إنّه لا قدّست أمةٌ لا يأخذ الضّعيف فيها حقّه غير متعتح“^(٤).

١- الهيثمي، مجمع الزوائد ٤/ ١٣٩.

٢- انظر: ابن حنبل، مسند أحمد، ٤٣/ ٣٣٩.

٣- البوصيري، إتحاف الخيرة ٣/ ٣٢٠.

٤- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، أبواب التجارات، باب لصاحب الحقّ سلطانٌ، رقم الحديث (٢٤٢٦)، ٣/ ٤٩٧. ومختصراً بالاختصار على عبارة «لا قدّست أمةٌ لا يعطى الضّعيف فيها حقّه غير متعتح»، أخرجه: أبو يعلى، مسند أبي يعلى، رقم الحديث (١٠٩١)، ٢/ ٣٤٤. قال الهيثمي: «رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصّحيح»، الهيثمي، مجمع الزوائد ٤/ ١٩٧. وقال البوصيري: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات رواه أبو يعلى ورواه رواة الصّحيح؛ لأن إبراهيم بن عبد الله -قال أبو حاتم- صدوق»، البوصيري، مصباح الرّجاجة ٣/ ٦٨. وصحّح الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، رقم الحديث (١٨١٨)، ٢/ ٣٥٨. وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن ابن ماجة: «إسناده صحيح. إبراهيم بن عبد الله بن محمد: هو إبراهيم بن أبي بكر بن أبي شيبة. وابن أبي عبيدة: هو محمد بن أبي عبيدة -واسمه عبد الملك- بن معن المسعودي. والأعمش: هو سليمان بن مهران». ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ٣/ ٤٩٧. ووهب ابن الملقن، فجعل ابن أبي عبيدة، هو موسى بن عبيدة الرّبذني، الذي ضعّفه العلماء، ابن الملقن، البدر المنير ٩/ ٥٤٤.

وهذا الحديث قد يشهد لأصل القصة، وهي علاقة الدين بين النبي ﷺ والأعرابي، والمطالبة به، لكنه يخلو من التفصيلات محل الدلالة على السلم الحال التي وردت في حديث هشام، بل الظاهر أنه لا يتعلّق بدين حال، بل بدين مؤجل حل أجله، كما يظهر من عبارة "يتقاضاه ديناً كان عليه"، كما أنه لا يذكر أنّ سبب الدين بيع أصلاً.

وهناك أحاديث أخرى -لا يخلو شيء منها من ضعف- تتفق -في مجموعها- مع حديث أبي سعيد في الصيغة التي تفيد أنه كان تمراً ديناً مؤجلاً، ولا تذكر أنّ سببه بيع، بل عدّد منها يذكر أنّ سببه قرض، وتذكر أنّ النبي ﷺ طلب من خولة بنت حكيم قضاءه، ممّا يؤكّد أنها قصة حديث هشام نفسها، وهو ما يغلب على الظنّ عدم ثبوت التفصيلات التي وردت في رواية هشام للحديث، فضلاً عن أنها رواية مرسلّة^(١).

وحديث النعمان بن بشير، نصّه: «أنّ رسول الله ﷺ اشترى من أعرابيّ فرساً.

١- ومن ذلك: حديث عبد الله بن أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب قال: كان لرجلٍ على النبي ﷺ تمر، فأتاه يتقاضاه فاستقرض النبي ﷺ من خولة بنت حكيم تمراً، وأعطاه إيّاه، «الحاكم، المستدرک، کتاب البيوع، رقم الحديث (٥١١٤)، ٢٨٦/٣. ومن طريقه: البيهقي، السنن الكبرى، کتاب آداب القاضي، باب ما يستدلّ به على أنّ القضاء وسائر أعمال الولاية ممّا يكون أمراً بمعروف، أو نهياً عن منكر من فروض الكفايات، رقم الحديث (٢٠٢٢)، ١٠/١٦٠». والحديث مرسل. قال البيهقي: «هذا مرسل، وهو الصحيح». البيهقي، السنن الكبرى ١٠/١٦٠. وحديث خولة امرأة حمزة، قالت: كان على رسول الله ﷺ وسق من تمر لرجلٍ من بني ساعدة فأتاه يقضيه، ... ثم قال: «يا خولة عديه ...»، الطبراني، المعجم الكبير، رقم الحديث (٥٩٢)، ٢٤/٢٣٥-٢٣٤. والحديث ضعيف جداً: قال الهيثمي: «وفيه حبان بن عليّ، وقد وثقه جماعة، وضعفه آخرون»، الهيثمي، مجمع الزوائد ٤/١٤٠. وفيه: سعد بن طريف. قال ابن حجر: «متروك». ورواه ابن حبان بالوضع، وكان رافضياً، ابن حجر، تقريب التهذيب ٢٣١. وحديث أبي حميد الساعديّ: قال: استسلف رسول الله ﷺ من رجلٍ تمر لون، فلما جاء يتقاضاه قال رسول الله ﷺ: ... انطلقوا إلى خولة بنت حكيم الأنصارية فالتمسوا لنا عندها تمراً، ... قال الطبراني -بعد أن أخرجه-: «لم يروه عن الزهريّ إلا يزيد بن أبي حبيب، ولا عن يزيد إلا قرّة، تفرد به ابن وهب ولا يروى عن أبي حميد إلا بهذا الإسناد، الطبراني، المعجم الصغیر، رقم الحديث (١٠٤٥)، ٢/٢١٠. وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، والصغير، ورجاله رجال الصحيح»، الهيثمي، مجمع الزوائد ٤/١٤١.

فجده الأعرابي، فجاء خزيمة بن ثابت، فقال: يا أعرابي أتجدد؟! أنا أشهد عليك أنك بعته،...“^(١) وهذا الحديث -فضلاً عن ضعف سنده، وأنه لا يذكر موصوفاً في الذمة أصلاً- يبدو أنه قصة أخرى؛ لأنه يحكي أنّ الأعرابي هو المطالب الذي جده النبي ﷺ، لا أنه كان طالباً.

ثانياً: مناقشة حديث هشام بن عروة من حيث وجه دلالته.

ناقش ابن حزم الاستدلال بحديث عروة، فقال: «إنّ البيع بينهما لم يتم؛ لأنهما لم يتفرقا»^(٢)، وعندما استقرض النبي ﷺ التمر، تمّ البيع بحضور الثمن وقبض الأعرابي»^(٣).

وهذه المناقشة -من ابن حزم- ضعيفة، لأنّ النبي ﷺ وصف الأعرابي بأنه صاحب حق، فقال: “دعوه فإنّ لصاحب الحقّ مقالاً”، ممّا يدلّ أنّ الحقّ ثبت بمجرد التعاقد، وقد تنبّه ابن حزم لهذا وحاول أن يجيب عنه، يقول: “فإن قيل: إنّ قول النبي ﷺ: “دعوه فإنّ لصاحب الحقّ مقالاً”، دليل على أنّ البيع قد كان تمّ بينهما. قلنا: لأنّه -عليه السلام- لم يقل: إنّ هذا الأعرابي صاحب حق، إنّما أخبر أنّ لصاحب الحقّ مقالاً فقط، وهو كذلك، وحاشا لله أن يكون الأعرابي صاحب حق، وهو يصف النبي ﷺ بالغدر؟“^(٤). وهو جواب ضعيف؛ لأنّ عبارة النبي ﷺ إشارة -ولا شك- إلى أنّ للرجل حقاً له أن يطالب به، وإلا كانت هذه العبارة لغواً لا محلّ له، وجلّ كلام النبي ﷺ عن أن يتضمّن مثل هذا اللغو والفضول،

١- ذكره: البوصيري، إتحاف الخيرة، رقم الحديث (٦٨٣٦)، ٧/٢٧٣. وقال: «رواه الحارث بن أبي أسامة بسند ضعيف لضعف مجالد بن سعيد، والزأوي عنه الخليل بن زكريّا».

٢- بناءً على مذهب ابن حزم في أنّ البيع لا يصحّ إلا بالتفرّق من المجلس، يقول: «وكلّ متبايعين صرفاً أو غيره فلا يصحّ البيع بينهما أبداً وإنّ تقابضا السلعة والثمن، ما لم يتفرقا بأبدانهما من المكان الذي تعاقدوا فيه البيع، ... برهان ذلك: قول النبي ﷺ: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ...»، ابن حزم، المحلّى ٧/٢٣٤.

٣- ابن حزم، المحلّى ٨/٤٩.

٤- ابن حزم، المحلّى ٨/٥٠.

دون أن يقتضي ذلك -بالضرورة- أن يكون الأعرابي محققاً في أسلوبه وكل ما تَلَفَّظَ به في حقِّ النبي ﷺ.

والحديث -على فرض صحته- ليس حجةً على الحنفية؛ لأنهم يفرقون بين المبيع والثمن، فيمنعون أن يكون المبيع موصوفاً في الذمة حالاً، ويجيزون ذلك في الثمن، والحديث إنما ذكر ثمناً موصوفاً في الذمة حالاً، لا مبيعاً كذلك^(٢). وهذا أحد الأجوبة التي أجاب بها القرافي على الحديث، يقول: "لأنه أدخل الباء على التمر فيكون ثمناً لا مثنياً؛ لأن الباء من خصائص الثمن^(٣). كما أن الحديث ليس حجةً على الحنابلة؛ لأن الحديث يتعلّق ببيع موصوفٍ في الذمة حالاً، وهم يجيزون ذلك، ولا يمنعونه إذا كان بلفظ البيع لا بلفظ السلم. كما أن الحديث ليس حجةً على ابن تيمية ومن وافقه؛ لأن النبي ﷺ وصف في ذمته سلعةً يملكها، وهو ما يدل عليه قوله: "يا عبد الله إننا ابتعنا منك جزائرک، ونحن نظن أن عندنا ما سمينا لك، فالتمسناه، فلم نجده".

وأقوى ما نوقش به الاستدلال بالحديث -فيما نرى-: أنه لم يقع على موصوفٍ في الذمة أصلاً، بل على عينٍ غائبةٍ موصوفةٍ، يقول القرافي: "إن صحّ فليس بسلم، بل وقع العقد على تمرٍ معيّنٍ موصوفٍ فلذلك قال: لم أجد شيئاً، والذي في الذمة لا يقال فيه ذلك ليسره بالشراء، لكن لما رأى رغبة البدوي في التمر اشترى له تمرًا آخر"^(٣).

الدليل الثالث: حديث طارق بن عبد الله المحاربي.

قال البيهقي -بعد أن أخرج حديث هشام أنف الذكر-: «وروي عن طارق بن

١- السرخسي، المبسوط ١٣/١٢١.

٢- القرافي، الذخيرة ٥/٢٥٢.

٣- القرافي، الذخيرة ٥/٢٥٢.

عبد الله، عن النبي ﷺ في معناه^(١). فلننظر في هذا الحديث سنداً وامتناً:
 عن طارق بن عبد الله المحاربي، قال: رأيت رسول الله ﷺ مرّ بسوق ذي
 المجاز، وأنا في بياعة لي، فمرّ وعليه حلّة حمراء، ... فلما أظهر الله الإسلام
 خرجنا من الرّبذة ومعنا ظعينة، حتى نزلنا قريباً من المدينة، فبينما نحن قعودٌ
 إذ أتانا رجلٌ عليه ثوبان فسلمّ علينا، فقال: من أيّ القوم؟ فقلنا: من الرّبذة،
 ومعنا جملٌ أحمر، فقال: "تبيعوني الجمل؟" قلنا: نعم، فقال: "بكم؟" فقلنا
 بكذا وكذا صاعاً من تمر، قال: "قد أخذته" وما استقصى، فأخذ بخطام الجمل
 فذهب به حتى تواری في حيطان المدينة، فقال بعضنا لبعض: تعرفون الرجل؟
 فلم يكن منّا أحدٌ يعرفه، فلام القوم بعضهم بعضاً فقالوا: تعطون جملكم من
 لا تعرفون، فقالت الظعينة: فلا تلاوموا، فلقد رأينا رجلاً لا يغدر بكم، ما رأيت
 شيئاً أشبه بالقمر ليلة البدر من وجهه. فلما كان العشي أتانا رجلٌ فقال: السلام
 عليكم ورحمة الله، أنتم الذين جئتم من الرّبذة؟ قلنا: نعم، قال: أنا رسول
 رسول الله ﷺ، وهو يأمركم أن تأكلوا من هذا التمر حتى تشبعوا، وتكتالوا
 حتى تستوفوا، فأكلنا من التمر حتى شبعنا، واكتلنا حتى استوفينا، ثمّ قدمنا
 المدينة من الغد، فإذا رسول الله ﷺ قائمٌ يخطب الناس على المنبر، فسمعته
 يقول: "يد المعطي العليا، ..." ^(٢).

١- البيهقي، السنن الصغیر، كتاب البيوع، باب السلم الحالّ أجازة عطاء بن أبي رباح، رقم الحديث (٢٠٠٦)، ٢/٢٨٣.

٢- ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب التاريخ، باب كتب النبي ﷺ، ذكر مقاساة المصطفى ﷺ ما كان يقاسي من قومه في إظهار الإسلام، رقم الحديث (٦٥٦٢)، ١٤/٥١٨-٥٢٠. قال الأرناؤوط: «إسناده صحيح. والحاكم، المستدرک، کتاب تواریخ المتقدّمین من الأنبياء والمرسلین، رقم الحديث (٤٢١٩)، ٢/٦٦٨. وقال: «هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرّجاه». ومن طريقه: البيهقي، السنن الكبرى، جماع أبواب السلم، باب جواز السلم الحالّ، رقم الحديث (١١٠٩٦)، ٦/٣٥-٣٤. وصحّحه ابن حزم: ابن حزم، المحلّى ٨/٥١.

مناقشة الدليل الثالث

الحديث صحيح، لا مدخل للمخالف فيه إلا من جهة دلالته. وقد ناقش ابن حزم الاستدلال بالحديث مناقشةً قويّةً، تردّد الاستدلال به، قال -رحمه الله تعالى-:

«هذا لا حجة لهم فيه لوجهين: أحدهما: أنه ليس فيه دليل على أن الذي اشترى الجمل كان رسول الله ﷺ، ولا أنه علم بصفة ابتياعه، والأظهر أن غيره كان المبتاع بدليل قول طارق بأنه رأى رسول الله ﷺ مرتين^(١) مرّةً بذى المجاز ومرّةً على المنبر يخطب، فلو كان -عليه السلام- هو الذي ابتاع الجمل، لكان قد رآه ثلاث مرّات وهذا خلاف الخبر. فصحّ أنه كان غيره، ولا حجة في عمل غيره. وقد كان في أصحاب النبي ﷺ الجمال البارع، والوسامة، والمعاملة الجميلة. وقد اشترى بلالٌ -وما يقطع بفضل أحدٍ من الصحابة عليه غير أبي بكرٍ وعمر- صاعاً من تمرٍ بصاعي تمرٍ، وقد يكون مشتري الجمل سأل رسول الله ﷺ أن يؤدّي عنه إلى القوم ثمن الجمل ففعل. الوجه الثاني: أنه لو صحّ أنه -عليه السلام- كان المشتري، أو أنه علم الأمر فلم ينكره، لكان حديث ابن عباس^(٢) بإيجاب الأجل زائداً عليه زيادةً يلزم إضافتها إليه، ولا يحلّ تركها»^(٣).

ومما يقوي أن مشتري الجمل لم يكن النبي ﷺ، قول المحاربي في مشتري الجمل: "فلم يكن منّا أحدٌ يعرفه"، مع أنه لو كان النبي ﷺ، لعرفه المحاربي؛ لأنه رآه من قبل بسوق ذي المجاز، وسأل عنه وعرفه.

١- هذه اللفظة وردت في بعض روايات الحديث: «قال: رأيت رسول الله ﷺ مرتين: مرّةً بسوق ذي المجاز، وأنا في بيعةٍ لي أبيعها، ...»، أخرجهما: ابن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة، رقم الحديث (٨٢٢)، ٢/٣٢٢. الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب البيوع، رقم الحديث (٢٩٧٦)، ٣/٤٦٢.

٢- يقصد حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السننتين والثلاث، فقال: «من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»، البخاري، صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم الحديث (٢٢٤٠)، ص ٣٥٧. مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب السلم، رقم الحديث (١٦٠٤)، ص ٤١١.

٣- ابن حزم، المحلى ٥١/٨.

ويضاف إلى ذلك أن الاستدلال بالحديث ليس حجة على الحنفية أصلاً؛ لأنهم يجيزون في الثمن أن يكون موصوفاً في الذمة حالاً. وليس حجة على الحنابلة؛ لأن الحديث يتعلّق ببيع موصوفٍ في الذمة حالاً، وهم يجيزون ذلك ولا يمنعون، إذا كان بلفظ البيع لا بلفظ السلم.

الدليل الرابع: القياس على السلم المؤجل قياس أولى.

قال العمراني: «ولأنّ السلم إذا صحّ مع ذكر الأجل - وهو نوعٌ من الغرر؛ لأنّه ربّما ينقطع المسلم فيه، وربّما لا ينقطع، وربّما أمكن التسليم، وربّما لم يمكن - فلاّن يصحّ - مع فقده - أولى»^(١).

مناقشة الدليل الرابع

نوقش الدليل المذكور من وجهين رئيسين:

أولهما: المعارضة في علة الأصل: فإنّ انتفاء الغرر ليس هو المقتضي لصحة السلم المؤجل، وإلا لجاز السلم في العين - وهو تعجيل الثمن وتأجيل العين - إذ هو أبعد عن الغرر من السلم في الدين^(٢). وإنّما المقتضي لصحته شيء آخر، وهو الرخصة والرفق للحاجة الداعية إليه، ومع حضور ما يبيعه حالاً لا حاجة إلى السلم^(٣).

وثانيهما: عدم تسليم أنّ السلم الحال أبعد من الغرر؛ بل السلم المؤجل أبعد من الغرر؛ لأنّ البائع يقبل السلم - في الغالب - فيما ليس عنده، فإذا كان حالاً، تعذّر إحضاره عقيب العقد، وإذا كان مؤجلاً، كان الأجل مهلةً له للحصول عليه، فالأجل يعينه على تحصيله، والحلول يمنع ذلك^(٤).

١- العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٣٩٧/٥. وانظر: الشافعي، الأم ٩٥/٣. الجويني، نهاية المطلب ١٦/٦. الماوردي، الحاوي ٣٩٥/٥. ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج ١٠/٥. الشربيني، مغني المحتاج ٨/٣.

٢- القدوري، التجريد ٢٦٧٤/٥. السرخسي، المبسوط ١٢٦/١٢.

٣- ابن قدامة، المغني ٢١٨-٢١٩/٤. القرافي، الذخيرة ٢٥٢/٥.

٤- القدوري، التجريد ٢٦٧٤/٥. القرافي، الذخيرة ٢٥٢-٢٥٣/٥.

الدليل الخامس: القياس على بيوع الأعيان

نظم الماوردي - في ذلك - قياسين:

أولهما: القياس على المبيع العين في بيوع الأعيان: فكما صحَّ بيع العين حالَّةً، فليصحَّ بيع المسلم فيه حالًّا، والجامع: أنَّ كلاًَّ منهما مبيعٌ.

وثانيهما: القياس على الثمن في بيوع الأعيان: فكما صحَّ كون الثمن في بيع العين حالًّا ومؤجَّلاً، فليصحَّ ذلك في المسلم فيه، والجامع: أنَّ كلاًَّ منهما ثابتٌ في الدِّمَّة من عقد معاوضةٍ، ولا فرق بين عوضٍ وعوضٍ، وبخاصَّةٍ أنَّهما يتشابهان - أيضاً- في أنَّ ما يقابل كلاًَّ منهما - وهو الثمن في السلم والعين في بيع العين - يجب تعجيله^(١).

مناقشة الدليل الخامس

نوقش الدليل المذكور بأنَّ السلم جاز مؤجَّلاً رفقا ورخصةً على خلاف الأصل لمعنى يختص بالتأجيل، لا يوجد في الحال، وبهذا يفارق السلم الحالَّ بيوع الأعيان والأثمان، فلا يقاس عليها^(٢).

المطلب الخامس

دليل المفصلين ومناقشته

دليل المفصلين:

قال ابن تيمية ومن وافقه: إنَّ قول النبي ﷺ - في حديث حكيم بن حزام -: "لا تبع ما ليس عندك"^(٣)، يتعلَّق بالسلم الحال، ولكنَّ النهي - فيه - لم يأت نهياً

١- الماوردي، الحاوي ٣٩٥/٥-٣٩٦. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٥٢٩/٢٠. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٧٢١/٥.

٢- الزيلعي، تبين الحقائق ١١٥/٤. البابرقي، العناية شرح الهداية ٨٦/٧. القرافي، الذخيرة ٢٥٢/٥. ابن قدامة، المغني ٢١٩/٤.

٣- سبق تخريجه في أول المطلب الثالث؛ وهو الدليل الثاني للمانعين.

مطلقاً، إنّما جاء مقيداً بما إذا لم يكن عند البائع ما باعه، ”فلو كان السلف الحال لا يجوز مطلقاً، لنهاه مطلقاً بقوله: لا تبع هذا. فلما قيد نهيّه بما ليس عنده، فقال: ”لا تبع ما ليس عندك“، علم أنّه ﷺ فرّق بين ما هو عنده ويملكه ويقدر على تسليمه، وما ليس كذلك، وإن كان كلاهما في الذمة^(١).

مناقشة دليل المفصلين

يمكن مناقشة دليل المفصلين من وجهين:

أولهما: أنّه إن كان عنده فهو قادرٌ على بيعه عيناً حاضرةً، إذ يمكنه أن يحضرها ويريها للمشتري، ثم يتبايعانها، ولا حاجة إلى السلم الحال^(٢). أو يمكنه بيعها عيناً غائبةً على الوصف.

وثانيهما: أنّ عدوله عن بيع العين -مع أنّ الثمن في بيع العين أكثر- إلى السلم، يدلّ -غالباً- على أنّ المبيع ليس عنده، فعدوله إلى السلم يغلب على الظنّ قصده للغرر ببيع ما ليس عنده^(٣).

المطلب السادس

حكم السلم الحال: تحليلٌ وموازنةٌ وترجيحٌ

الأدلة النقلية للفرقاء في المسألة: تحليلٌ وموازنةٌ

أولاً: أدلة الجمهور النقلية: وهي دليلان:

أولهما: حديث ابن عباس، الذي يتضمّن أمر النبي ﷺ بأن يكون السلم إلى أجل معلوم، فالحاصل أنّ الحديث -كما يقول خليل-: ”تجاذبه كلُّ من المذهبين: فالأول: رأى أنّ الشرط مركّبٌ من الأجل والمعلومية. والثاني: رأى أنّ المقصود

١- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/٧١٩-٧٢٠. ابن مفلح، الفروع ٦/١٤٦. المرداوي، الإنصاف ٥/٩٨. ابن أبي العزّ، التنبية على مشكلات الهداية ٤/٤٣٦.

٢- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/٧٢٠.

٣- القرافي، الذخيرة ٥/٢٥٢-٢٥٣.

من الشرط المذكور إنما هو كونه مضبوطاً، لا أنه لا بد من أجل، وإلا لزم ذلك في الكيل والوزن، ولا قائل به“^(١). أو يقال: إن الذين منعوا السلم الحال وجّهوا الأمر “فليسلف” في الحديث إلى الأجل والعلم معاً. والذين أجازوا السلم الحال وجّهوا الأمر إلى العلم فقط^(٢).

والذي نراه أن الحديث ضعيف الدلالة لمذهب الجمهور، للاحتمال الذي ذكره الشافعية في فهمه، والدليل إذا تطرّق إليه الاحتمال، ضعف به الاستدلال. وقد استشعر السرخسي ضعف استدلال الجمهور بالحديث، فقال -بعد أن استدلل به- مستدرکاً: “إلا أن يكون المراد به إذا أسلم مؤجلاً ينبغي أن يكون الأجل معلوماً“^(٣). وثانيهما: حديث حكيم بن حزام في نهى النبي ﷺ له عن بيع ما ليس عنده: وهو حديثٌ محوريٌّ في فهم مسألة بحثنا. ولا يخالف أحدٌ من الفقهاء في دخول بيع العين التي لا يملكها في عموم لفظه^(٤)، ولا في خروج بيع الموصوف في الذمة لأجل -وهو السلم المؤجل- من عمومه؛ للأحاديث المجيزة للسلم. وإنما ينحصر الخلاف في الموصوف في الذمة الحال، وهو السلم الحال: فيرى الشافعي أن النهي في الحديث لا يتناوله، وإنما يقتصر النهي على بيع العين التي لا يملكها، ويرى الجمهور أن النهي يمتدّ ليشمل الموصوف في الذمة الحال.

ولكن قصر حديث حكيم على بيع العين -فيما نميل إليه- ضعيفٌ، لثلاثة وجوه: أولها: أن النهي عن بيع ما ليس عندك يشمل بعمومه العين التي لا يملكها

١- خليل، التوضيح ٦/٣٧.

٢- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢/١٣٣.

٣- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٦.

٤- وقد يضمّ بعض الفقهاء إلى ذلك صوراً أخرى من بيع العين، مثل: بيع العين التي لا يملكها أحد، وبيع العين المشتراة قبل قبضها، وبيع العين غير المقدور على تسليمها، انظر: العجيري، سارة بنت صالح، المسائل الفقهية والمعاصرة المتعلقة بحديث لا تبع ما ليس عندك، دراسة تأصيلية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ٣٦٤، ٢٠١٦م، ص ٣٢٠-٣٤٥.

والموصوف الذي لا يملك مثله، سواءً أكان حالاً أم مؤجلاً، خرج من عموم النهي الموصوف في الذمة لأجل -وهو السلم المؤجل- بالأحاديث المجيزة له، فيبقى الحال داخلاً في عمومته حتى يرد ما يخرجها.

وثانيها: أنه لا وجه آخر يحمل عليه الحديث غير السلم الحال، لأن البيوع الشائعة عند الناس ثلاثة: بيع عين يملكها، وبيع موصوف في الذمة مؤجل، وهو السلم، وبيع موصوف في الذمة حال، وقد جاز الأولان باتفاق، فلم يبق محملاً للحديث إلا الثالث. يقول محمد بن الحسن: "فإن كان السلم يجوز في الحال وفي الأجل، فما لحديث رسول الله ﷺ معنى حين نهى أن يبيع الرجل ما ليس عنده، وهو حديث معروف مشهور قد رواه أهل العراق وأهل الحجاز"^(١). ويقول ابن العربي: "والصحيح أنه لا بد من الأجل فيه؛ لأن البيع على ضربين: معجل -وهو المعين- ومؤجل. فإن كان حالاً ولم يكن عند المسلم إليه فهو بيع ما ليس عندك. فلا بد من الأجل حتى يخلص كل عقد بصفته وعلى شروطه، وتنزل الأحكام الشرعية منازلها"^(٢).

وثالثها: أن الظاهر أن الذي كان يطلب من حكيم سلعة موصوفة حالة، لا عين محددة بالذات لا يملكها، يقول ابن قيم الجوزية: "فإن حكيم بن حزام ما كان يبيع شيئاً معيناً هو ملك لغيره، ثم ينطلق فيشتره منه، ولا كان الذين يأتونه يقولون: نطلب عبد فلان، ولا دار فلان، وإنما الذي يفعله الناس أن يأتيه الطالب، فيقول: أريد طعاماً كذا وكذا، أو ثوباً كذا وكذا، أو غير ذلك، فيقول: نعم أعطيك، فيبيعه منه، ثم يذهب، فيحصله من عند غيره إذا لم يكن عنده، هذا هو الذي يفعله من يفعله من الناس، ولهذا قال: "يأتيني فيطلب مني المبيع ليس عندي"، لم يقل يطلب مني ما هو مملوك لغيري، فالطالب طلب الجنس لم يطلب شيئاً معيناً،

١- الشيباني، الحجة على أهل المدينة ٢/٦١٤.

٢- ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٢/٨٣٤.

كما جرت به عادة الطالب لما يؤكل ويلبس ويركب، إنّما يطلب جنس ذلك، ليس له غرض في ملك شخص بعينه دون ما سواه، ممّا هو مثله أو خير منه^(١). ولو كان طالب السلعة يطلب عيناً بذاتها، لذهب إلى مالكاها وطلبها منه مباشرة، لئلا يرتفع عليه سعرها بالربح الذي سيزيده الوسيط عليها. وإنّما يلجأ المشتري إلى هذا الوسيط إذا كانت سلعة موصوفةً يبيعها الوسيط بأقلّ من ثمنها، ولا يتصور ذلك إلا في السلم المؤجل، حيث يستفيد المشتري من رخص الثمن، ويستفيد البائع بالانتفاع بالثمن مدّة الأجل، لحاجته في الحال إلى الثمن، أو ليتجر بالثمن في الحال، ليحصل له به من الربح أكثر ممّا يفوت بالسلم^(٢).

ثانياً: أدلة الشافعية النقلية: وهي ثلاثة أدلة، نرى أنّها أدلة ضعيفةٌ سنداً أو دلالةً أو هما معاً:

فالعومات المجيزة للبيع، مخصوصةٌ بالأدلة المانعة للسلم الحال. وحديث هشام بن عروة، حديثٌ مرسلٌ، ولا دلالة فيه، إذ الظاهر - كما نقلنا عن القرافي - أنّ البيع فيه لم يقع على موصوفٍ في الذمّة، بل على عينٍ موصوفة^(٣). وحديث طارق بن عبد الله المحاربي، الظاهر فيه أنّ الذي أبرم البيع ليس هو النبي ﷺ، والحجة في فعل النبي ﷺ، لا في فعل غيره.

الأقيسة والاستدلالات الاجتهادية للفرقاء في المسألة: تحليلٌ وموازنةٌ

أولاً: أقيسة الجمهور واستدلالاتهم، وهي ثلاثة:

أضعفها - فيما نرى - الاستدلال بتسميته سلماً؛ لأنّ الظاهر أنّ سبب التسمية تعجيل الثمن؛ ولا تظهر دلالةٌ من مجرد التسمية على شرط تأجيل المبيع، فضلاً على أنّ استنباط أحكامٍ شرعيةٍ من ألفاظٍ تواضع عليها أهل اللغة مسلّكٌ فيه نظرٌ.

١- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/٧١٩.

٢- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/٧٢٢-٧٢٣.

٣- القرافي، الذخيرة ٥/٢٥٢.

وأما الاستدلال بخصّ السّلم بشرط تعجيل الثّمّن، على اختصاصه بالأجل، فقد ردّ بعدم تسليم المخالف لهذا التّعليل، إذ هناك أسبابٌ أخرى عديدةٌ يحتمل أنّها وراء اشتراط هذا الشرط، منها: الفرار من بيع الدّين بالدّين، ومنها ما تقتضيه التّسمية؛ إذ تسمية السّلم تفيد تسليم الثّمّن، إلى غير ذلك من أسباب ذكرها لهذا الشرط، ومع هذه الاحتمالات لا يتعيّن التّعليل الذي ذكره، فيبطل الاستدلال.

ويبقى من الاستدلالات الاجتهاديّة للجمهور: غرر عدم القدرة على التّسليم، وأنّ السّلم المؤجّل مستثنى على وجه الرّخصة من أصل منع بيع الإنسان ما ليس عنده، وما لا يقدر على تسليمه، لمعنى غير متحقّق في السّلم الحالّ، فيبقى السّلم الحالّ على أصل المنع. ويرجع المعنى المقتضى للتّرخّص الذي ذكره إلى أمرين: أولهما: أنّ الأجل -الذي هو مظنة القدرة على التّحصيل- أقيم مقام القدرة على التّسليم؛ لأنّ به يقدر البائع على التّسليم إمّا بالتّكسّب، ويحتاج ذلك إلى مدّة، أو بالإمهال إلى زمان الحصول، كمجيء زمان الحصاد. وثانيهما: الحاجة إلى الرّفق بالمشتري برخص الثّمّن، وبالبائع بالانتفاع بالثّمّن مدّة الأجل.

وبمعزلٍ عن الجدل الفقهيّ المتعلّق بكون السّلم المؤجّل غير داخلٍ أصلاً في النهي عن بيع ما ليس عنده، أو أنّه داخلٌ في النهي في الأصل وخرج منه استثناءً وترخيصاً -تبقى المعاني التي ذكرها الجمهور في تعليل مشروعيّة السّلم المؤجّل، معاني قويّة غير متحقّقة في السّلم الحالّ، بل تبقى فيه أسباب الحظر، من بيع الإنسان ما ليس عنده، وما لا يقدر على تسليمه. وهو ما يوجب اختلاف الحكم بالمشروعيّة بين السّلم المؤجّل والسّلم الحالّ، ويمنع من إلحاق السّلم الحالّ بالسّلم المؤجّل في ذلك.

وبهذا يبطل قول الشّافعيّة: إنّهُ إذا كان الأجل ترخيصاً نظراً للمتعاقدين، فإذا اتّفقا على حذفه لم يضرّ. لأنّ الأجل في السّلم ليس مجرد ترخيصٍ وترفيهٍ نظراً للمتعاقدين وحسب، بل هو -إلى ذلك- شرطٌ لازمٌ للمشروعيّة وانتفاء أسباب

التَّحْرِيم.

ثانياً: أقيسة الشَّافعيَّة واستدلالاتهم، وهناك قياسان رئيسان اعتمدهما الشَّافعيَّة في المسألة:

القياس على السلم المؤجَّل قياس أولى، وحاصله: أنَّ السلم إذا صحَّ مؤجَّلاً -مع ما فيه من الغرر- فلأنَّ يصحَّ حالاً أولى.

والقياس على بيع العين وعلى الثَّمَن، فقد جاز كلُّ منهما حالاً.

ويمكن ردُّ هذين القياسين بمسلكٍ مختصرٍ، بالاعتماد على ما انتهينا إليه في تحليل الأدلَّة النَّقليَّة في المسألة، لأنَّه إذا ثبت أنَّ السلم الحالَّ داخلٌ دخولاً أولياً في مدلول النَّهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده، كان القياسان المذكوران في معارضة ما يفيدُه النَّصُّ، ولا قياس في مورد النَّصِّ.

كما يمكن ردُّهما بالاعتماد على المعنى، وأقوى ما قاله الجمهور في ذلك: أنَّ السلم الحالَّ والسلم المؤجَّل، كليهما بيع الإنسان ما ليس عنده وما لا يقدر على تسليمه، لكنَّ غرر عدم القدرة على التسليم في الحالَّ أكبر منه في المؤجَّل، لأنَّ الأجل يعينه على تحصيله، والحلول يمنع ذلك، فالغرر أبعد في المؤجَّل منه في الحالَّ، وهذا خلاف ما افترضه الشَّافعيَّة في القياس الأوَّل.

ويبطل به القياس على بيوع الأعيان أيضاً، لأنَّ غرر عدم القدرة على التسليم غير موجودٍ أصلاً في بيع العين التي يملكها ويحوزها، بخلاف السلم الحالَّ.

وأما احتجاج ابن تيميَّة بصيغة النَّهي -في حديث حكيم- التي قيِّدت ذلك بما ليس عنده، واستدلَّه بانتفاء علَّة المنع، وهي عدم القدرة على التسليم -فقويَّان.

لكن يرد على ذلك الإيرادان القويَّان اللذان ذكرناهما في مناقشته، وحاصلهما: أنَّه إن كان المبيع عنده فهو قادرٌ على بيعه عيناً حالَّةً، بإحضارها، أو عيناً غائبةً بوصفها، وذلك أفضل له؛ لأنَّه يبيعه بثمنٍ أعلى ممَّا لو باعها سلماً، فعدوله عن بيع العين -مع أنَّ الثمن في بيع العين أكثر- إلى السلم، يدلُّ -غالباً- على أنَّ المبيع

ليس عنده، والتَّهْمَة تسدّ الذريعة إليها، وبخاصّة إذا غلبت على الظنّ. فإن قيل: إنّ في العدول عن بيع ما عنده عيناً إلى بيعه سلماً حالاً فائدة، في إسقاط مؤنة الإحضار والإراءة للمشتري فيه. فيقال: إنّ ما في ملكه يجوز بيعه وإن لم يكن حاضرًا، فلا حاجة لإحضاره^(١).

فإن قيل: لذلك فائدتان: أولهما: أنّ المبيع قد لا يكون حاضرًا مرئيًا، فلا يصحّ بيعه في مذهب الشافعيّة، وإنّ آخره لإحضاره ربّما فاتته المشتري^(٢). وثانيهما: أنّ فائدة بيعه أو الإسلام فيه موصوفاً في الذمّة لزوم البيع في ذلك، ولو باعه عيناً غائبة على الوصف، ثبت للمشتري خيار الرؤية كما هو مذهب الحنفيّة.

فالجواب على ذلك: أن هاتين الفائدتين صحيحتان إذا سلّم ما بنيتا عليه، وهو منع بيع العين الغائبة، وثبوت خيار الرؤية في بيعها على الوصف، ولا نسلم ذلك، بل بيع العين الغائبة على الوصف أولى بالجواز من بيع الدّين على الوصف، وهو السّلم الحالّ، كما أنّ الرّاجح في بيعها على الوصف لزوم البيع إذا كان الوصف كافياً، وكانت العين مطابقة له.

ترجيح منع السّلم الحالّ وبيان علّة المنع:

يتبيّن من التّحليل السّابق لأدلة الفرقاء في المسألة ترجيح القول بمنع السّلم الحالّ.

بيان علّة منع السّلم الحالّ:

قد مضى في أدلة الجمهور تعليل ذلك بغرر عدم القدرة على التّسليم؛ لأنّه يلزم ذمّته بشيء حالّ ليس عنده، ثمّ قد تحصل له تلك السلعة وقد لا تحصل. ولكن، لنسبر أبعاداً أخرى لتعليل المنع من تحليل المالكية لاشتراط مالك في السّلم أجلاً تختلف فيه الأسواق:

١- السرخسي، المبسوط ١٢/١٢٦.

٢- الشّرّيني، مغني المحتاج ٨/٣.

فقد اشترط مالكٌ والحنابلة—كما سنعرض في المطلب السابع والأخير من هذا البحث— أن يكون السلم إلى أجلٍ تتغير فيه الأسعار.

وقد تعددت تعليلات المالكية لذلك بما يمكن تصنيفه إلى طائفتين:

الأولى: رأى القاضي عبد الوهّاب وابن يونس أنّ ذلك هو الأجل اللازم لحصول مقصود السلم وهو الارتفاق؛ بانتفاع البائع من تعجيل الثمن، وانتفاع المشتري من رخصه؛ «ليحصل له من تغير الأسواق واختلافها ما يريده»^(١). ويرى الخرشي والعدويّ والدسوقيّ أنّ المدّة التي تختلف فيها الأسعار مظنةٌ لتحصيل المبيع، فلا يكون من بيع الإنسان ما ليس عنده^(٢). وهذان التعليلان متقاربان وقريبان من تعليل الحنابلة لاشتراط أجلٍ تتغير فيه أسعار السوق، بأنّ الأجل إنّما اعتبر ليتحقّق الرّفق الذي شرع من أجله السلم، ولا يحصل ذلك بالمدّة التي لا وقع لها في الثمن^(٣). وهذه الطائفة من التعليلات لا تضيف جديداً إلى تعليل منع السلم الحال بغرر عدم القدرة على التسليم. فلننظر في الطائفة الثانية.

والثانية: ما جاء في المدوّنة، ونصّه: ”وقال أشهب: ...، ولا يجوز أن يشتري من رجلٍ طعاماً ولا عرضاً ليس عنده، إلّا إلى أجلٍ على وجه التسليف، ألا ترى أنّ ابن المسيّب قال: لا يصلح لامرئٍ أن يبيع طعاماً ليس عنده، ثمّ يبتاعه -بعد أن يوجب بيعه لصاحبه- من الغد أو من بعد الغد أو الذي يليه، وقد عرف سعر السوق وتبين له ربحه، إلّا أن يبيع طعاماً ليس عنده مضموناً مستأخراً، إلى حين ترتفع فيه الأسواق أو تتّضع، لا يدري ماذا عليه في ذلك وماذا له، أو يبيعه طعاماً ينقله من بلدٍ إلى بلدٍ لا يعلم فيه سعر الطّعام“^(٤).

١- القاضي عبد الوهّاب، المعونة على مذهب عالم المدينة ٢/٩٨٨-٩٨٩. ابن يونس، الجامع لمسائل المدوّنة ٢٠٩/١١.

٢- الخرشيّ، شرحه على مختصر خليل ٥/٢١٠. العدويّ، حاشيته على شرح الخرشيّ ٥/٢١٠. الدسوقيّ، حاشيته على الشرح الكبير ٣/٢٠٥.

٣- ابن قدامة، المغني ٤/٢٢٠. البهوتيّ، كشّاف القناع ٣/٢٩٩. المرادويّ، الإنصاف ٥/٩٧.

٤- مالك، المدوّنة ٣/٢٤٣.

فَالَّذِي يَفْهَمُ مِنْ هَذَا: أَنَّ الرَّبْحَ التَّجَارِيَّ لَا يَكُونُ مَشْرُوعًا، إِلَّا إِذَا نَتَجَّ عَنْ مَخَاطِرِ سَوَاقِيَّةٍ، يَخْضَعُ فِيهَا الْبَائِعُ لِاحْتِمَالِ انْخِفَاضِ الْأَسْعَارِ وَارْتِفَاعِهَا، «لَا يَدْرِي مَاذَا عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ وَمَاذَا لَهُ» حَسَبَ عِبَارَةِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا بِمَدَّةٍ يَحْتَمَلُ فِيهَا انْخِفَاضَ الْأَسْعَارِ وَارْتِفَاعِهَا، وَهَذِهِ هِيَ الْعِلَّةُ فِي مَنَعِ السَّلْمِ الْحَالِّ وَبَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ؛ لِأَنَّهُ يَبِيعُ شَيْئًا عَرَفَ سَعْرَهُ فِي السُّوقِ، وَسَيَسَلِّمُهُ حَالًا قَبْلَ أَنْ يَتَغَيَّرَ سَعْرُهُ، فَيَكُونُ قَدْ رَبِحَ فِيهِ دُونَ أَنْ يَكُونَ قَدْ دَخَلَ فِي مَخَاطِرَةِ تَغْيِيرِ الْأَسْعَارِ الَّتِي يَخْضَعُ لَهَا التَّجَارُ.

وَيَبْدُو أَنَّ هَذَا التَّحْلِيلَ الْعَمِيقَ لَمَنَعِ السَّلْمِ الْحَالِّ وَبَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، يَمَثُلُ مِنْهَجًا لِمَدْرَسَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، طَرَدُوهُ فِي فُرُوعٍ عَدِيدَةٍ، فَقَدْ جَاءَ فِي الْمَدْوَنَةِ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ شَيْخِ مَالِكٍ، الْمَعْرُوفِ بِرَبِيعَةَ الرَّأْيِ، فِي سِيَاقِ مَسْأَلَةٍ أُخْرَى غَيْرِ مَسْأَلَةِ بَحْثِنَا، هِيَ مَسْأَلَةُ مَقَايِضَةِ الْعُرُوضِ غَيْرِ الرَّبُوبِيَّةِ الْمُتَشَابِهَةِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ مُتَفَاوِضَةً إِلَى أَجَلٍ^(١) - مَا نَصَّهُ: "قَالَ رَبِيعَةُ: وَالَّذِي لَا يَجُوزُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى أَجَلٍ: الثُّوبُ بِالثُّوبِينَ مِنْ ضَرْبِهِ، كَالرَّيْطَةِ مِنْ نَسِجِ الْوَلَائِدِ بِالرَّيْطَتَيْنِ مِنْ نَسِجِ الْوَلَائِدِ، وَكَالسَّابِرِيَّةِ بِالسَّابِرِيَّتَيْنِ^(٢) وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

فَهَذَا الَّذِي يَبِينُ فَضْلَهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَيَخْشَى دَخْلَهُ فِيمَا أُدْخِلَ إِلَيْهِ مِنَ الشَّبْهِةِ فِي الْمَرَاضَاةِ، فَذَلِكَ أَدْنَى مَا أُدْخِلَ النَّاسَ فِيهِ مِنَ الْقَبِيحِ، وَالْحَلَالِ مِنْهُ كَالرَّيْطَةِ السَّابِرِيَّةِ بِالرَّيْطَتَيْنِ مِنْ نَسِجِ الْوَلَائِدِ عَاجِلٌ وَأَجَلٌ، فَهَذَا الَّذِي يَخْتَلِفُ فِيهِ الْأَسْوَاقُ وَالْحَاجَةُ إِلَيْهِ، وَعَسَى أَنْ يَبُورَ مَرَّةً السَّابِرِيُّ وَيَنْفَقَ نَسِجَ الْوَلَائِدِ مَرَّةً، وَيَبُورَ نَسِجَ الْوَلَائِدِ مَرَّةً وَيَنْفَقَ السَّابِرِيُّ، فَهَذَا لَا يَعْرِفُ فَضْلَهُ إِلَّا بِالرَّجَاءِ وَلَا يَثْبُتُ ثَبُوتَ الرَّمَاءِ

١- صورة هذه المسألة: أن يتفق شخصان على أن يتبايعا شاةً بشاتين، بحيث يتسلم أحدهما شاةً وقت التبايع، على أن يثبت في ذمته شاتان موصوفتان، يسلمهما للآخر بعد شهر مثلاً.
٢- الرأطة مثل الملاعة والملحفة إذا لم يكن لفقين. والمعروف في العربية: ريطه. والسابري: ثوب منسوب. وهو ثوب رقيق. لابسه بين الكاسي والعاربي. القاضي عياض، التنبهات المستنبطة ١٠٥٢/٢. وانظر كلام محققه.

[الربا]، فكان هذا الذي اقتاس الناس به. ثم رأى فقهاء المسلمين وعلمائهم أن نهوا عما قارب ما ذكرت لك من هذا واقتاسوه به وشبهه به. ألا ترى أن التسليف في المضمون الذي ليس عندك أصله لما بعد أجله، ورجي فيه الفضل وخيف عليه الوضعية صار بيعاً جائزاً، وخرج من العينة المكروهة التي قد عرف فضلها واتضح رباها في بيع ما ليس عندك، أن صاحب المكروه يوجب على نفسه بيع ما ليس عنده، ثم يبتاعه وقد عرف سعر السوق وتبين له ربحه، فيشتري بعشرة ويبيع بخمسة عشر إلى أجل، فكأنه إنما باعه عشرة بخمسة عشر إلى أجل، فلهذا كره هذا، إنما ذلك الدخلة والدلسة^(١).

ففي هذا النص المهمّ تعليل تحريم ثلاث معاملاتٍ بخلوها عن المخاطرة السوقية: أولها: مقايضة العروض غير الربوية المتجانسة المتماثلة في صفاتها، مع الفضل في المقدار إلى أجل. وتشبيه ذلك بالقرض الربوي.

وثانيها: السلم الحال.

وثالثها: العينة.

وأصل هذا المنهج في الفهم -فيما نرى-: فهم عميق للفرق بين المضاربة المشروعة والقرض الربوي المحرم، إذ في كليهما تقديم مالٍ ابتغاء الفضل، لكنه فضلٌ مضمونٌ مؤكّد الحصول في القرض الربوي، بغض النظر عن ظروف السوق والأسعار، وهو فضلٌ محتملٌ في المضاربة، خاضعٌ للمخاطرة السوقية.

وفي هذا السياق يمكن أن ندرج تعليل الباجي لاشتراط مالكٍ أجلاً ترتفع فيه الأسواق وتنخفض، بأن سبب ذلك تمييز السلم عن القرض الربوي؛ إذ بالأجل المذكور لا يكون انتفاع المسلم للثمن -من السلف الذي أسلفه- أمراً متيقناً^(٢).

ولننظر -بعد هذا كله- في التعليل المقتضب الذي نقله ابن القاسم لنا -في

١- مالك، المدونة ٣/١٧٢-١٧٣. وقارن مع: مالك، المدونة ٣/٧٤.

٢- الباجي، المنتقى ٤/٢٩٧-٢٩٨.

المدونة- عن مالكٍ، يقول: "قال مالكٌ: ...، إذا كان أجل ذلك قريباً يوماً أو يومين أو ثلاثة أيامٍ، فلا خير فيه، إذا كانت عليه مضمونةً؛ لأنَّ هذا الأجل ليس من آجال السلم، ورآه مالكٌ من المخاطرة، وقال: ليس هذا من آجال البيوع في السلم، إلا أن يكون إلى أجلٍ تختلف فيه الأسواق؛ تنقص وترتفع"^(١).

وليس في هذا النص المنقول عن مالكٍ توضيح المقصود بالمخاطرة هنا. ولكن قد نقل المالكية عن أشهب تفسيراً للمخاطرة في السلم الحال، وهو: أن المشتري كأنه أعطى البائع الثمن ليشتري له به سلعة كذا، قائلاً: فإن كان فيه فضلٌ كان لك، وإن كان نقصانٌ كان عليك، فدخله الغرر والخطر^(٢).

فمالكٌ يرى أن الأجل القريب ليس من آجال البيوع في السلم، وإنما القصد منه المخاطرة، لكن ليست المخاطرة التجارية الناتجة عن احتمال تغير الأسعار، وإنما مخاطرة المقامرة على سعر السلعة في السوق إذا كان يجهله المتعاقدان، وكأن المشتري - كما قال أشهب - يقامر على كون سعر السوق أعلى من السعر المتفق عليه، بينما يراهن البائع على العكس. فقد تحصل السلعة للمتسلف أعلى مما تسلف فيندم، أو بسعرٍ أرخص فيندم المسلف، إذ كان يمكنه أن يشتريه هو بذلك الثمن. ولو علم ذلك لم يشتري منه، بل لذهب واشتراه من حيث اشتري هو. فصار هذا من نوع الميسر والقمار والمخاطرة، كبيع العبد الآبق والبعير الشارد يباع بأقل من ثمنه، فإن حصل ندم البائع، وإن لم يحصل ندم المشتري^(٣). "وربما أحاله على الذي ابتاع منه، فلا يكون قد عمل شيئاً، بل أكل المال بالباطل"^(٤).

١- مالكٌ، المدونة ٢/ ٨٠. وكذلك جاء عنه في الموازية وفي الواضحة. ابن أبي زيد، النوادر والزيادات ٦/ ٦٦.

٢- اللخمي، التبصرة ٦/ ٢٩٣٨. ابن رشد، البيان والتحصيل ٧/ ٢٠٣، ٢٩١. ابن رشد، المقدمات الممهّدة ٢/ ٢٩. المنوفي، كفاية الطالب الرباني ٢/ ١٨٢.

٣- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/ ٧٢٣. ابن مفلح، الفروع ٦/ ١٤٦-١٤٧.

٤- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٥/ ٧٢٠.

وهذا يلتقي مع كلام ابن المسيّب وربيعة المقتبسین آنفاً، في أنّ الربح المشروع لا بدّ أن ينتج عن مخاطرةٍ سوقيةٍ، هي الاحتمال الطبيعيّ لتغيّر الأسعار، لا عن ربحٍ مضمونٍ، ولا عن مخاطرةٍ غررٍ.

وفي نظري أنّ هذا التحليل من مدرسة أهل المدينة للسبب في منع السلم الحالّ، بل وللنهي الوارد في حديث حكيمٍ عن بيع ما ليس عندك، هو أعمق وأدقّ ما يمكن أن يقال في تسبیب المنع والنهي، وهو تحليلٌ ينفذ إلى مستوى بعيدٍ في فهم نظرة الإسلام وفلسفته في العائد في المعاملات الماليّة.

وهو يتجاوز التعليل الشائع للمنع بغير عدم القدرة على التسليم، والذي يمكن أن ينازع الشافعية فيه، بل قد يقال فيه: إنّ السلم لا يكون إلا في موصوفٍ في الذمّة، أي في مالٍ مثليٍّ، والمال المثليّ تكثر آحاده ويغلب وجوده، ولا يتعدّر عليه - كما يقول أبو إسحاق التّونسيّ من المالكيّة - شراؤه وتسليمه^(١).

يقول ابن قيمّ الجوزيّة: «والمخاطرة مخاطرتان: مخاطرة التّجارة؛ وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعهها ويربح ويتوكّل على الله في ذلك. والخطر الثّاني: الميسر الذي يتضمّن أكل المال بالباطل، فهذا الذي حرّمه الله تعالى ورسوله مثل بيع الملامسة والمنازمة، وحبل الحبلّة والملاقيح والمضامين، وبيع الثّمار قبل بدوّ صلاحها، ومن هذا النوع يكون أحدهما قد قمر الآخر، وظلمه، ويتظلم أحدهما من الآخر، بخلاف التّاجر الذي قد اشترى السلعة، ثمّ بعد هذا نقص سعرها، فهذا من الله سبحانه ليس لأحدٍ فيه حيلةٌ، ولا يتظلم مثل هذا من البائع، وبيع ما ليس عنده من قسم القمار والميسر؛ لأنّه قصد أن يربح على هذا لما باعه ما ليس عنده، والمشتري لا يعلم أنّه يبيعه، ثمّ يشتري من غيره، وأكثر النّاس لو علموا ذلك لم يشتروا منه، بل يذهبون ويشترون من حيث اشترى هو. وليست هذه

١- ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة ١١/٢٠٨-٢٠٩.

المخاطرة مخاطرة التّجّار، بل مخاطرة المستعجل بالبيع قبل القدرة على التّسليم، فإذا اشترى التّاجر السّلعَة، وصارت عنده ملكاً وقبضاً، فحينئذٍ دخل في خطر التّجارة، وبيع التّجارة كما أحلّه الله بقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، والله أعلم^(١).

استثناء من منع السّلم الحالّ

استثنى المالكيّة من المنع حالة، هي: الشّراء في الذّمة لأجل قريب، بسعرٍ وصفة معلومين، كلّ يومٍ بكذا، ممّن شأنه بيع ذلك الصّنف، أو يغلب وجوده عنده، وهو الصّانع الدائم العمل كالقصاب والخبّاز. لكن اشترطوا للجواز شروطاً، منها: أن يكون الصّانع دائم العمل، لأنّ أصل المشتري يكون غالباً موجوداً عنده، وأن يشرع المشتري في الأخذ خلال مدّة يسيرة. وعدّوا ذلك بيعاً لا سلماً، فلم يشترطوا فيه تعجيل الثّمّن، ولا ضرب الأجل، بل يجوز مؤجّلاً ويجوز حالاً^(٢). وقريب من هذا ما استثناه الحنابلة من المنع، وهو: أن يسلم في شيءٍ كخزّ ولحمٍ ودقيقٍ ونحوها، إلى أجل قريب، كيومين أو ثلاثة أيّامٍ، يأخذ منه كلّ يومٍ قدرًا معلوماً، مع أنّ السّلم إلى مثل هذا الأجل يعدّ سلماً حالاً عندهم، قالوا: لأنّ الحاجة داعية إلى ذلك^(٣).

والحاصل أنّ المالكيّة والحنابلة يجيزون شراء الموصوف في الذّمة لأجل قريب ممّن شأنه بيع ذلك الصّنف، أو يغلب وجوده عنده.

وهو ما نميل إلى إجازته واستثنائه من منع السّلم الحالّ، أو من منع بيع الموصوف في الذّمة الحالّ، وهو صورة شائعة في التّعامل بين النّاس اليوم: فقد يتّصل شخصٌ هاتفيّاً بتاجر ألبسة يطلب شراء ثوب بمواصفاتٍ محدّدة، ويتّفقان

١- ابن قيّم الجوزيّة، زاد المعاد ٥/٧٢٣-٧٢٤.

٢- اللّخميّ، التّبصرة ٦/٢٩٣٧. خليل، التّوضيح ٦/٢٨-٢٩. المواق، التّاج والإكليل ٦/٤٩٩-٥١٦.٥٠٠-

٥١٩. الدّسوقيّ، حاشيته على الشّرح الكبير ٣/٢١٦-٢١٧. النّفراويّ، الفواكه الدّواني ٢/١٠٢.

٣- البهوتيّ، كشّاف القناع ٣/٣٠٠. المرادويّ، الإنصاف ٥/٩٨-٩٩.

على السعر، فهذا بيع موصوفٍ في الذمة حالً. وقد يتصل شخصٌ هاتفياً بتاجر خضارٍ يطلب شراء كميةٍ محدّدةٍ من الباذنجان بمواصفاتٍ محدّدةٍ وبسعرٍ يتفقان عليه، دون أن يدور الكلام بينهما عن باذنجان بعينه. وقد يعطي شخصٌ -في بداية موسم المدارس- لبائع قرطاسيّةٍ قائمةً بمطلوباتٍ من القرطاسيّة، يطلب توفيرها ويتفقان على السعر، دون أن يدور الكلام بينهما عن أشياء بعينها حاضرة، ويدفع المشتري أثمان ما طلب، ليعود لأخذه بعد ساعةٍ مثلاً، وقد تكون بعض مطلوباته غير متوافرةٍ عند البائع، فيوفّرها له من تجارٍ آخرين يقوم بينه وبينهم تعاونٌ وتبادلٌ. وقد يتفق نجارٌ مع مصنعٍ أخشابٍ، على أن يرسل له حالاً، كميةً من الأخشاب بمواصفاتٍ محدّدةٍ وبكميّةٍ محدّدةٍ وبسعرٍ يتفقان عليه. ويدخل في ذلك أيضاً: بيع الموصوفٍ في الذمة إلى أجلٍ قريبٍ لا يصلح أجلاً في السلم المؤجل، لأنّه في حكم السلم الحالّ -على ما نذكر في المطلب السابع من هذا البحث- وذلك مثل التعاقد مع شركة أجهزة حاسوبٍ على تسليم عددٍ منها بمواصفاتٍ محدّدةٍ خلال يومين. إلى غير ذلك من الصّور التي لا تنحصر.

ولهذا الاستثناء مسوّغان:

أولهما: انتفاء العلل التي ذكرها المانعون للسلم الحالّ: لأنّ البائع إذا كان ممّن شأنه التعامل بذلك الصنف، غلب وجوده عنده، وسهل حصوله عليه، فضعف غرر عدم القدرة على التسليم. وكذلك تضعف تهمة قصد المخاطرة على الأسعار؛ لأنّ من شأنه المتاجرة بهذا الصنف وحيازته. كما أنّه يكون ربحه مسوّغاً إذا كانت السلعة عنده؛ لأنّه يكون قد خضع لمخاطرة تغيير الأسعار، وكذلك يكون مسوّغاً إذا لم تكن عنده وسعى في تحصيلها، للجهد الذي سيبدله في تحصيلها، والفوائد التي سيستفيدها المشتري من ذلك؛ لأنّ البائع -في هذه الحالة- ليس هو والمشتري سواءً في تحصيل السلعة وفي الثمن الذي ستحصّل به، نتيجة تعامله الدائم بها وخبرته في تحصيلها بمواصفاتٍ وأسعارٍ لا تحصل للمشتري.

وثانيهما: أنّ الحاجة داعيةٌ إلى ذلك، كما قال الحنابلة^(١).

وبهذا يعرف أنّ هناك فرقاً بين بيع الموصوف في الذمة حالاً، ممّن يتعامل به ويغلب وجوده عنده، ومن ليس كذلك، ويندفع قول اللّخميّ في الاستدلال بهذا الاستثناء على الجواز مطلقاً، حين قال: "لأنّهم [المالكيّة] لم يختلفوا في اللّحام والفكاه أنّه يجوز على الحلول، وهذا يردّ على من منع ذلك من غيرهم؛ لأنّه لا فرق بين الموضوعين"^(٢).

والمسائل التي خرّج منها بعض المالكيّة روايةً في المذهب أو قولاً بالجواز، يمكن فهمها في هذا الإطار، وهو أنّها استثناءاتٌ لا يتحقّق فيها علل المنع. أو حالاتٌ خاصّةٌ تدعو الحاجة إلى تجويزها.

المطلب السّابع

أدنى حدّ للأجل في السّلم عند من اشترطه

اختلفت أقوال الفقهاء المشترطين للأجل لصحة السّلم - وهم الجمهور - في أقلّ مدّة للأجل يتميّز بها السّلم المؤجّل عن السّلم الحالّ، على النحو الآتي:

أولاً: مذهب الظّاهريّة: أنّه كلّ ما يطلق عليه اسم أجلّ، ولو كان ساعةً.

قال ابن حزم: «والأجل في السّلم ما وقع عليه اسم أجلّ، ... فالأجل ساعةٌ فما فوقها»^(٣). وحكاها القاضي عبد الوهّاب روايةً في مذهب مالك أنّه يجوز إلى أيّ أجلّ كان، قرب أو بعد^(٤). ومال إليه ابن مفلح من الحنابلة؛ لأنّ ظاهر كلام أحمد

١- البهوتي، كشاف القناع ٣/ ٣٠٠. المرداوي، الإنصاف ٥/ ٩٨-٩٩.

٢- يقول اللّخميّ: «لأنّهم لم يختلفوا في اللّحام والفكاه أنّه يجوز على الحلول، وهذا يردّ على من منع ذلك من غيرهم؛ لأنّه لا فرق بين الموضوعين»، اللّخميّ، التّبصرة ٦/ ٢٩٤٠. وانظر: ابن الحاجب، جامع الأمّهات ٣٧١.

٣- ابن حزم، المحلّى ٨/ ٤٥.

٤- القاضي عبد الوهّاب، المعونة على مذهب عالم المدينة ٢/ ٩٨٣. وانظر: الباجي، المنتقى ٤/ ٢٩٧.

اشترط الأجل، ولو كان أجلاً قريباً^(١).

وحجّتهم: أنّ حديث ابن عباسٍ اشترط أجلاً مطلقاً، يصدق على الكثير والقليل. وأنّ هذا معنى يشترط في صحّة السلم فاستوى قليله وكثيره، أصل ذلك مقدار المسلم فيه^(٢).

ونوقش: بأنّه لا بدّ من أجلٍ تتحقّق فيه حكمة جواز السلم المؤجّل، وهي تمكّن المسلم إليه من تحصيل المسلم فيه، فإنّ السلم إنّما يكون لحاجة المفاليس الذين لهم ثمارٌ أو زروعٌ أو تجاراتٌ ينتظرون حصولها، ولا تحصل هذه في المدّة اليسيرة^(٣). أو لا بدّ من أجلٍ تنتفي فيه تهمة قصد غرر المخاطرة على السعر، عند من علل المنع في السلم الحالّ بتهمة قصد هذا الغرر^(٤).

ثانياً: أدنى الأجل نصف يوم:

وهو محكي عن أبي بكر الرّازي^(٥) والكرخي^(٦)، وكلاهما من الحنفيّة. وحجّتهم: "لأنّ المعجل ما كان مقبوضاً في المجلس، والمؤجل ما يتأخّر قبضه عن المجلس، ولا يبقى المجلس بينهما في العادة أكثر من نصف يوم"^(٧).

ثالثاً: أدنى الأجل يومٌ أو يومان:

أجاز ابن عبد الحكم من المالكيّة السلم ليوم. وأجازه مالكٌ ليومين في رواية لابن وهبٍ عنه^(٨). وعن ابن وهبٍ: إلى اليومين والثلاثة في الثياب والدواب أحسن من

١- ابن مفلح، الفروع ٣٢٦/٦. وانظر: المرادوي، الإنصاف ٩٨/٥.

٢- القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة ٩٨٨/٢. الباجي، المنتقى ٢٩٨/٤. ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة ٢١٠/١١. ابن رشد، البيان والتحصيل ٢٩١/٧.

٣- ابن قدامة، المغني ٢٢٠/٤.

٤- مالك، المدونة ٨٠/٣.

٥- السرخسي، المبسوط ١٢٧/١٢. الزيلعي، تبيين الحقائق ١١٥/٤.

٦- الكاساني، بدائع الصنائع ٢١٣/٥.

٧- السرخسي، المبسوط ١٢٧/١٢.

٨- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات ٦٦/٦. وانظر: الباجي، المنتقى ٢٩٧/٤. ابن رشد، البيان والتحصيل

٢٩١/٧. ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة ٢٠٨/١١.

بعيد الأجل^(١).

رابعاً: أدنى الأجل ثلاثة أيام، وقال به بعض فقهاء الحنفيّة، مثل أحمد بن أبي عمران، أستاذ الطحاوي؛ اعتباراً بأجل خيار الشرط الذي ورد الشرع فيه بالتقدير بثلاثة أيام^(٢). وهو قول الأوزاعي؛ لأنها مدّة يجوز فيها خيار الشرط، ولأنّها آخر حدّ القلّة، ويتعلّق بها عنده إباحة رخص السفر^(٣).

ونوقش: بأنّه لا يصحّ اعتباره بمدّة الخيار؛ لأنّ خيار الشرط يجوز ساعة. وكون ثلاثة الأيام آخر حدّ القلّة، لا يقتضي التّقدير بها. ولأنّ أجل السّلم يجوز أن يكون أعواماً، ولا يجوز خيار الشرط -على أصل أبي حنيفة- أكثر من ثلاثة أيام^(٤).

خامساً: الاعتبار بالعرف ومقدار ما يمكن تحصيل المسلم فيه

وينظر -في ذلك- إلى مقدار المسلم فيه، وإلى عرف النّاس في التّأجيل في مثله، فإنّ أجلاً فيه قدر ما يؤجّل النّاس في مثله جاز، وإلا فلا، وهو محكي عن الكرخي من الحنفيّة، ومال إليه الصّدر الشّهد منهنم^(٥). وردّه ابن الهمام بأنّه: لا ضابط محقّقاً فيه، وينفتح فيه باب المنازعات، بخلاف المقدار المحدّد من الزّمان^(٦).

سادساً: مذهب الحنفيّة: أدنى الأجل شهرٌ وهو المعتمد في مذهب الحنفيّة، استدلالاً بمسألة كتاب الأيمان: إذا حلف المدين ليقضين دينه عاجلاً، فقضاه قبل

١- القرافي، الذّخيرة ٢٥٣/٥.

٢- السّرخسي، المبسوط ١٢٧/١٢. الرّيلعي، تبيين الحقائق ١١٥/٤. البابرّي، العناية شرح الهداية ٨٨/٧.

٣- ابن قدامة، المغني ٢٢٠/٤.

٤- الكاساني، بدائع الصّنائع ٢١٣/٥. البابرّي، العناية شرح الهداية ٨٨/٧. ابن الهمام، شرح فتح القدير ٨٧/٧. ابن قدامة، المغني ٢٢٠/٤.

٥- الرّيلعي، تبيين الحقائق ١١٥/٤. ابن الهمام، شرح فتح القدير ٨٧/٧.

٦- ابن الهمام، شرح فتح القدير ٨٧/٧.

تمام الشهر، برّ في يمينه، وهو ما يعني أنّ الشهر فما فوقه في حكم الآجل^(١).
وهو قولٌ مخرّجٌ في مذهب مالك^(٢).

وحجّتهم: «لأنّ الآجل إنّما شرط في السلم ترفيهاً وتيسيراً على المسلم إليه ليتمكّن من الاكتساب في المدّة، والشهر مدّة معتبرة، يمكّن فيها من الاكتساب فيتحقّق معنى التّرفيه، فأما ما دونه ففي حدّ القلّة، فكان له حكم الحلول»^(٣).

سابعاً: مذهب المالكيّة والحنابلة: أنّ أدنى الآجل أجلٌ تتغيّر فيه أسعار السوق اشترط مالكٌ - فيما رواه ابن القاسم عنه - أجلاً تتغيّر فيه الأسعار^(٤). ونقله ابن القاسم أيضاً عن سعيد بن المسيّب^(٥). ونصّ الحنابلة على أنّ من شرط الآجل أن يكون مدّةً "لها وقع في الثّمّن عادةً"^(٦).

ولم يحدّد مالكُ الآجل الذي تتغيّر فيه الأسعار بالأيّام: قال سحنون: "قلت: وما هذا الذي ترتفع فيه الأسواق وتتنخفض ما حدّه؟" قال ابن القاسم: "ما حدّ لنا مالكٌ فيه حدّاً، وإنّي لأرى الخمسة عشر يوماً، والعشرين يوماً"^(٧). والمعتمد في مذهب مالكٍ

الآجل الذي قرّره ابن القاسم في المدوّنة، وعبارة خليلٍ في مختصره: "وأن يؤجّل

١- السرخسيّ، المبسوط ١٢/١٢٧. الكاسانيّ، بدائع الصّنائع ٥/٢١٣. المرغينانيّ، الهداية ٣/٧٢. الزّيلعيّ، تبيين الحقائق ٤/١١٥. البابرتيّ، العناية شرح الهداية ٧/٨٨. ابن الهمام، شرح فتح القدير ٧/٨٧. ابن عابدين، ردّ المحتار ٥/٢١٤.

٢- ابن عرفة، المختصر الفقهيّ ٦/٢٧٥-٢٧٦.

٣- الكاسانيّ، بدائع الصّنائع ٥/٢١٣.

٤- مالكٌ، المدوّنة ٣/٨٠. ابن أبي زيد، النّوادر والزّيادات ٦/٦٦.

٥- مالكٌ، المدوّنة ٣/٨٠. قال ابن رشد: «قد اختلف قول سعيد بن المسيّب في هذا أيضاً، فحكى ابن حبيبٍ عنه إجازة السلم إلى الثّلاثة أيّام والأربعة والخمسة، خلاف قوله هاهنا»، ابن رشد، البيان والتّحصيل ٧/٢٩١-٢٩٢.

٦- ابن قدامة، المغني ٤/٢٢٠. البهوتيّ، كشّاف القناع ٣/٢٩٩. المرداويّ، الإنصاف ٥/٩٧.

٧- مالكٌ، المدوّنة ٣/٧٩. وانظر: الباجيّ، المنتقى ٤/٢٩٨. خليل، التّوضيح ٦/٣٧-٣٨.

بمعلوم زائد على نصف شهر^(١).

ومثّل أكثر الحنابلة لذلك بالشهر والشهرين، فمن ثمّ قال بعضهم: أقلّه شهرٌ. ومثّل له بعضهم بنصف الشهر، قالوا: وإن أسلم إلى أجل قريب كالיום واليومين والثلاثة لم يصحّ السلم؛ لفوات شرطه، وهو أنّ مثل ذلك لا وقع له في الثمن^(٢).

هذا، وجعل مالك اختلاف البلدان كالأجل البعيد، فقال: إذا اتّفقا على أن يوفّيه في بلدٍ آخر، فلا بأس فيه، ولو كان أجل التّسليم - وهو المسافة بين البلدين - أجلاً قريباً، كيومٍ أو يومين. وعلل ابن القاسم وغيره ذلك عنه: بأنّ الأسعار تختلف في مدّة قطع المسافة من بلدٍ لآخر، ولو كانت مدّة يسيرةً، كما تختلف بابتعاد الأجل في البلد الواحد^(٣). قال ابن الموّاز: "ولو كان على أن يوفّيه ذلك بقريّة أخرى لجاز، وإن كان حالاً^(٤)؛ لاختلاف سعر البلدين، فلم يقصد الخطر"^(٥).

ولا بدّ من بعدٍ ما بين البلدين؛ لأنّ ما تقاربت مسافته تقاربت أسعاره^(٦). وقيد ابن بشير وابن الحاجب أقلّ المسافة بين البلدين بيومٍ. وقال آخرون: لا يكفي اليوم^(٧). وقال الجزولي: يكفي ولو نصف يومٍ إذا اختلفت الأسعار^(٨). وقيد

- ١- وقد استشكل شراح مختصر خليل تحديده المدّة بالزيادة على خمسة عشر يوماً، وقروا أنّ الخمسة عشر يوماً كافيةٌ، ولا يشترط الزيادة عليها، وأجابوا عن عبارة خليل بأجوبة لا تخلو من ركاكة كما يقول الخرشبي. انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل ٥/٣٧٩. الخرشبي، شرحه على مختصر خليل ٥/٢١٠. العدوي، حاشيته على شرح الخرشبي ٥/٢١٠. الدردير، الشرح الكبير ٣/٢٠٥.
- ٢- البهوتي، كشاف القناع ٣/٢٩٩. المرادوي، الإنصاف ٥/٩٧-٩٨.
- ٣- مالك، المدونة ٣/٧٩. ابن أبي زيد، النوادر والزيادات ٦/٦٦. الباجي، المنتقى ٤/٢٩٨. خليل، التّوضيح ٦/٣٩. ابن عرفة، المختصر الفقهي ٦/٢٧٧. الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل ٥/٣٨٠. الخرشبي، شرحه على مختصر خليل ٥/٢١١.
- ٤- قال الباجي: «وهذا تجوّز في عبارة؛ لأنّ قطع مدّة تلك المسافة أجلٌ، وإنّما أراد أنّه يجوز وإن لم يذكر الأجل». الباجي، المنتقى ٤/٢٩٨.
- ٥- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات ٦/٦٦.
- ٦- زروق، شرحه على متن الرسالة لابن أبي زيد ٢/٧٦٠.
- ٧- ابن الحاجب، جامع الأمّهات ٣٧٢. خليل، التّوضيح ٦/٣٧-٣٨. ابن عرفة، المختصر الفقهي ٦/٢٧٧.
- ٨- الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير ٣/٢٠٦.

خليل في المختصر بما مسافته زهاباً يومان فأكثر. قال الدسوقي: ”والحاصل أنّ السلم لا بدّ أن يؤجّل بأجل معلوم أقلّه نصف شهر، إلا إذا اشترط قبضه بمجرد الوصول لبلد غير بلد العقد، وكانت على مسافة يومين من بلد العقد“^(١). قال ابن رشد الحفيد: ”وتحصيل مذهب مالك في مقداره من الأيام: أنّ المسلم فيه على ضربين: ضربٌ يقتضى بالبلد المسلم فيه، وضربٌ يقتضى بغير البلد الذي وقع فيه السلم: فإن اقتضاه في البلد المسلم فيه: فقال ابن القاسم: إنّ المعتبر في ذلك أجلٌ تختلف فيه الأسواق، وذلك خمسة عشر يوماً أو نحوها، ...، وأمّا ما يقتضى ببلدٍ آخر: فإنّ الأجل عندهم فيه هو قطع المسافة التي بين البلدين قلّت أو كثرت“^(٢).

فإن وقع إلى أجل قريب لا تختلف فيه الأسواق، فسخ، كما هو ظاهر قول ابن القاسم في المدونة وفي العتبية^(٣). وهو المذهب عند المالكية^(٤). وإن ذهب بعض متقدّمي المالكية إلى عدم فسخه إذا وقع: قال أصبغ وابن حبيب -في السلم إلى أجل قريب-: إن نزل فلا نفسخه، لأنّه ليس بالمكروه البين؛ لاختلاف قول مالك فيه. وقال ابن الموّاز: ”فإن نزل، فلو فسخ كان أحبّ إليّ، ولم أصرّح به لاختلاف قول مالك فيه“^(٥).

تعليل المالكية والحنابلة اشتراط أجل تتغيّر فيه أسعار السوق:

قد سبق تحليل مفصّل لتعليل المالكية اشتراط أجل تتغيّر فيه أسعار السوق، وحاصله أنّه الأجل اللازم لتحصيل المسلم فيه، أو أنّه الأجل اللازم لاستبعاد الرّبح المضمون دون الخضوع لمخاطرة سوقية، أو أنّه الأجل اللازم لاستبعاد الرّبح المبني على غرر المخاطرة على أسعار السوق، دون الخضوع لمخاطرة سوقية.

١- الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير ٢/٣٠٦.

٢- ابن رشد، بداية المجتهد ٣/٢١٩-٢٢٠.

٣- ابن رشد، البيان والتحصيّل ٧/٢٩١.

٤- العدوي، حاشيته على كفاية الطالب الرّبانيّ ٢/١٨٠.

٥- ابن أبي زيد، النوادر والزّيادة ٦/٦٦. ابن رشد، البيان والتحصيّل ٧/٢٩١. ابن يونس، الجامع

لمسائل المدونة ١١/٢٠٨.

مناقشة المالكية والحنابلة في اشتراط أجلٍ تتغيّر فيه أسعار السّوق انتقد ابن حزم ربط الحكم بأجلٍ تتغيّر فيه الأسعار: بأنّه تحديداً لا برهان لهم عليه. ولا سلف لهم فيه. وبأنّ ذلك لا ينضبط؛ لأنّ الأسواق قد تتغيّر من يومها، وقد لا تتغيّر شهوراً^(١). ومثله ما نقله الباجي -أيضاً- من اعتراض بعضهم: أنّ من السّلع ما يكثر تغيّر أسواقه كالطّعام ونحوه، ومنها ما يندر ذلك فيها كالجواهر والياقوت، فوجب -على قولهم- أن تختلف آجال السّلم باختلاف السّلع^(٢).

أمّا قول ابن حزم: لا برهان لهم عليه، ولا سلف لهم فيه. فمردودٌ، فقد أبانوا وجه ذلك، كما ذكرنا. وبيّنا أنّه مسلك مدرسةٍ بأكملها قبل مالك، فقد قال بذلك ابن المسيّب، وربيعه، وعزاه ربيعة إلى فقهاء المسلمين وعلمائهم.

وأمّا الاعتراض بأنّ ذلك لا ينضبط. فمردودٌ، بأنّهم ضبطوه بمدّة يغلب على الظنّ تغيّر الأسعار فيها. وهي مظنة الحكمة، والحكم المعلق على مظنة حكمة - كما يقول ابن عرفة- "لا يختلف لندور حصول الحكمة، كمسافة القصر بالنسبة إلى عموم الناس وأقلّهم -ذوي الترفّه- الذين لا يلحقهم بهذا القدر مشقّة"^(٣).

ونقل الباجي اعتراض بعضهم على ذلك أيضاً: بأنّ الدنانير والدراهم يجوز السّلم فيها ولا تختلف أسواقها، فوجب -على قولهم- أن لا يجوز السّلم في النّقود^(٤). وهذا مردودٌ؛ بأنّ أسواق النّقود تختلف اختلاف أسواق السّلع؛ لأنّ ارتفاع أسعار السّلع أو انخفاضها، هو -من وجهٍ آخر- انخفاضٌ في القوّة الشرائية للنّقود أو ارتفاعٌ فيها.

الرّاجح في حدّ الأجل الذي يخرج به السّلم عن الحلول:

نخلص ممّا سبق إلى ترجيح اشتراط أجلٍ تتغيّر فيه الأسعار، وهذا يمكن ضبطه بمدّة تتغيّر فيها الأسعار غالباً، كمدة الخمسة عشر يوماً والشهر.

١- ابن حزم، المحلّى ٨/٤٥-٤٦.

٢- الباجي، المنتقى ٤/٢٩٨.

٣- ابن عرفة، المختصر الفقهي ٦/٢٧٨.

٤- الباجي، المنتقى ٤/٢٩٨.

الخاتمة:

حاول البحث أن يجيب عن أسئلةٍ أساسيةٍ: ما المقصود بالسلم الحال؟ وما آراء الفقهاء في حكمه؟ وما أدلة كل رأي؟ وما الراجح في كل ذلك في ضوء الموازنة بين الآراء والأدلة؟ وما العلة التي يمكن تلمسها لمنع السلم الحال؟ وما الحد الأدنى للأجل في السلم؟ وفيما يأتي نعرض لخلاصات الإجابات عن هذه الأسئلة:

فالسلم الحال: عقدٌ على موصوفٍ في الذمة معجلٍ ببدلٍ معجلٍ.

وقد ذهب إلى عدم تصحيحه جماهير أهل العلم من الصحابة والتابعين والفقهاء من الحنيفة والمالكية والحنابلة والظاهرية وغيرهم. بينما أجازته الشافعية، وأبو ثور، وابن المنذر، واللخمي من فقهاء المالكية، وهي رواية عن أحمد، وحكاها بعض فقهاء المالكية رواية عن مالك. وتوسط ابن تيمية وابن قيم الجوزية فمنعا السلم الحال إلا إذا كان المسلم فيه موجوداً مثله عند البائع لحظة التعاقد.

واستند كل فريقٍ إلى أدلةٍ نقليةٍ وأخرى اجتهاديةٍ:

وأقوى أدلة الجمهور النقلية: حديث حكيم بن حزام في نهى النبي ﷺ له عن بيع ما ليس عنده. وقد انتهى البحث إلى ترجيح تفسيره بالسلم الحال. وأمّا الأدلة النقلية التي استدلل بها الشافعية، فانتهى البحث إلى أنها ضعيفةٌ سنداً أو دلالةً أو هما معاً.

واستدل الجمهور بأدلة اجتهادية، أقواها: غرر عدم القدرة على التسليم، لأنه يبيع ما ليس عنده، وذلك بخلاف السلم الحال، لأنه وإن كان يبيع ما ليس عنده، إلا أنه يقدر على تحصيله، لأنّ الأجل مظنة القدرة على التسليم؛ لما فيه من إمهالٍ للتكسب، أو إمهالٍ إلى زمان الحصول.

واستدل الشافعية بأدلة اجتهادية، أقواها: القياس على السلم المؤجل قياساً أولى: لأنّ السلم إذا صحّ مؤجلاً -مع ما فيه من الغرر؛ لأنه ربّما ينقطع المسلم فيه خلال الأجل، وربّما لا يتمكّن من تسليمه- فلأنّ يصحّ حالاً أولى.

وأقوى ما قاله الجمهور في رده: إنَّ غرر عدم القدرة على التسليم في الحال أكبر منه في المؤجل، إذ في كليهما بيع الإنسان ما ليس عنده، لكنَّ الأجل في المؤجل مظنة التَّحصيل، خلاف الحلول.

واستدلَّ ابن تيميَّة -ومن تبعه- لمذهبهم بصيغة النهي في حديث حكيم، التي قيِّدت ذلك بما ليس عنده، وبانتفاء علَّة المنع، وهي عدم القدرة على التسليم. وأقوى ما أورد على هذا الاحتجاج: أنه إن كان عنده فهو قادرٌ على بيعه عيناً، بإحضارها أو بوصفها، وذلك أفضل له؛ لأنَّه يبيعه بثمنٍ أعلى ممَّا لو باعها سلماً، فعدوله عن بيع العين -مع أنَّ الثمن في بيع العين أكثر- إلى السَّلم، يدلُّ -غالباً- على أنَّ المبيع ليس عنده، والتَّهمة تسدُّ الذريعة إليها، وبخاصَّةٍ إذا غلبت على الظنِّ. كما استعرض البحث آراء الفقهاء المشترطين للأجل في السَّلم، في قدر الأجل اللازم اشتراطه ليخرج السَّلم من الحلول إلى التَّأجيل.

وانتهى البحث من ذلك كلُّه إلى ترجيح القول بمنع السَّلم الحال؛ للنَّهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده، وغرر عدم القدرة على التسليم، وغرر المخاطرة على الأسعار، ويقوي ذلك تحليلٌ عميقٌ من مدرسة أهل المدينة لسبب المنع، حاصله: أنَّ الرِّبح التَّجاريَّ لا يكون مشروعاً، إلَّا إذا نتج عن مخاطرةٍ سوقيةٍ، ناتجة عن احتمال انخفاض الأسعار وارتفاعها، ولا يكون ذلك إلَّا بمدَّةٍ يحتمل فيها انخفاض الأسعار وارتفاعها. وأصل هذا المنهج في الفهم -فيما نرى-: فهم عميقٌ للفرق بين المضاربة المشروعة والقرض الربويِّ المحرَّم، إذ في كليهما تقديم مالٍ ابتغاء الفضل، لكنَّه فضلٌ مضمونٌ مؤكِّد الحصول في القرض الربويِّ، وخاضعٌ للمخاطرة السَّوقية في المضاربة. وهو تحليلٌ ينفذ إلى مستوى بعيدٍ في فهم نظرة الإسلام وفلسفته في العائد في المعاملات المالية.

مع استثناء حالة من المنع هي الشراء في الذمَّة حالاً أو لأجلٍ قريبٍ، بسعرٍ وصفة معلومين، ممَّن شأنه بيع ذلك الصَّنْف، أو يغلب وجوده عنده، وهي صورة

شائعة في التعامل بين الناس اليوم، وذلك مثل التعاقد مع شركة أجهزة حاسوب على تسليم عددٍ منها بمواصفاتٍ محدّدةٍ حالاً أو خلال يومين مثلاً؛ لانتفاء العلل التي ذكرها المانعون للسلم الحال: لأنّ البائع إذا كان ممّن شأنه التعامل بذلك الصنف، غلب وجوده عنده، وسهل حصوله عليه، فضعف غرر عدم القدرة على التسليم. وكذلك تضعف تهمة قصد المخاطرة على الأسعار؛ لأنّ من شأنه المتاجرة بهذا الصنف وحيازته. كما أنّه يكون ربحه مسوّغاً إذا كانت السلعة عنده؛ لأنّه يكون قد خضع لمخاطرة تغيّر الأسعار، وكذلك يكون مسوّغاً إذا لم تكن عنده وسعى في تحصيلها، للجهد الذي سيبدله في تحصيلها، والفوائد التي سيستفيد منها المشتري من ذلك؛ لأنّ البائع - في هذه الحالة - ليس هو والمشتري سواءً في تحصيل السلعة وفي الثمن الذي ستحصّل به، نتيجة تعامله الدائم بها وخبرته في تحصيلها بمواصفاتٍ وأسعارٍ لا تحصل للمشتري. ولحاجة الناس إلى ذلك.

كما انتهى إلى ترجيح مذهب المالكيّة والحنبليّة في تقدير الأجل اللازم بأجلٍ تختلف فيه الأسعار.



مراجع البحث:

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، ت ٣٢٧هـ، الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٢٧١هـ، ١٩٥٢م.

ابن أبي زيد، عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن، ت ٣٨٦هـ، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: د. عبد الله الترغي، ومحمد الدباغ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، ت ٢٣٥هـ، مسند ابن أبي شيبة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، أحمد بن فريد المزيدي، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٩٩٧م.
ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، ت ٢٣٥هـ، المصنف، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط ١، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

ابن أبي العز، علي بن علي، ت ٧٩٢هـ، التنبيه على مشكلات الهداية، تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاكر، أنور صالح أبو زيد، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

ابن بطال، علي بن خلف، ت ٤٤٩هـ، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨هـ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن العاصمي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر، ت ٦٤٦هـ، جامع الأمهات، تحقيق: الأخضر

- الأخضري، اليمامة، دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- ابن حبان، محمد، ت ٣٥٤هـ، الثقات، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط ١، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.
- ابن حبان، محمد، ت ٣٥٤هـ، صحيح ابن حبان، ترتيب: علي بن بلبان، المسمى: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ت ٧٣٩هـ، تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرنؤوط، حسين سليم أسد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- ابن حجر، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، تعريف أهل التّقديس بمراتب الموصوفين بالتّدليس، تحقيق: د. عاصم بن عبد الله القريوتي، مكتبة المنار، عمّان، الأردن، ط ١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- ابن حجر، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، تقريب التّهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، سوريا، ط ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- ابن حجر، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، الدرّاية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن حجر، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، مجموعة من الباحثين في ١٧ رسالةً جامعياً قدّمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، دار العاصمة للنشر والتّوزيع، الرياض، دار الغيث للنشر والتّوزيع، الرياض، ط ١، من المجلد (١-١١): ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ومن المجلد (١٢-١٨): ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- ابن حجر الهيثمي، أحمد بن محمد، ت ٩٧٣هـ، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، مطبوع مع حواشي الشّرواني والعبّادي، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ١٣٥٧هـ.
- ابن حزم، علي بن أحمد، ت ٤٥٦هـ، المحلّى بالآثار، تحقيق: د. عبد الغفار

البنداري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٥١٤٠٨، ١٩٨٨ م.

ابن حميد، عبد الحميد بن حميد الكشي، ت ٥٢٤٩، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: مصطفى العدوي، دار بلنسية، الرياض، ط ٢، ٥١٤٢٣، ٢٠٠٢ م.
ابن حنبل، أحمد بن محمد ت ٥٢٤١، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، عادل مرشد، إبراهيم الزبيق، محمد رضوان العرقسوسي، كامل الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٥١٤٢١، ٢٠٠١ م.
ابن دقيق العيد، محمد بن علي، ت ٥٧٠٢، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنّة المحمديّة، القاهرة، د. ت.

ابن رشد، محمد بن أحمد، ت ٥٥٢٠، البيان والتّحصيل والشرح والتّوجيه والتّعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق: سعيد اعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ٥١٤٠٨، ١٩٨٨ م.

ابن رشد، محمد بن أحمد، ت ٥٥٢٠، المقدمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيّات والتّحصيلات المحكمات الشرعيّات لأمّهات مسائلها المشكلات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ٥١٤٠٨، ١٩٨٨ م.

ابن رشد، محمد بن أحمد، ت ٥٥٩٥، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، ٥١٤٢٥، ٢٠٠٤ م.

ابن شاس، عبد الله بن محمد، ت ٦١٦هـ، عقد الجواهر الثّمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: أ. د. حميد لحم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ٥١٤٢٣، ٢٠٠٣ م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ت ١٢٥٢هـ، ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ٥١٤١٢، ١٩٩٢ م.
ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، ت ٤٦٣هـ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي،

- مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، السّعوديّة، ٥١٤٠٠، ١٩٨٠م.
- ابن عدّي، عبد الله، ت ٥٣٦٥، الكامل في ضعفاء الرّجال، تحقيق: عادل عبد الموجود، عليّ معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٥١٤١٨، ١٩٩٧م.
- ابن العربيّ، محمّد بن عبد الله، ت ٥٥٤٣، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دراسة وتحقيق: محمّد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.
- ابن عرفة، محمّد بن محمّد، ت ٥٨٠٣، المختصر الفقهيّ، تحقيق: د. حافظ عبد الرّحمن محمّد خير، مؤسّسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيريّة، دبيّ، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط ١، ٥١٤٣٥، ٢٠١٤م.
- ابن العطار، عليّ بن إبراهيم، ت ٥٧٢٤، العدّة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط ١، ٥١٤٢٧، ٢٠٠٦م.
- ابن فارس، أحمد، ت ٥٣٩٥، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ٥١٣٩٩، ١٩٧٩م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ت ٥٦٢٠، المغني على مختصر الخرقيّ، مكتبة القاهرة، القاهرة، ٥١٣٨٨، ١٩٦٦م.
- ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر، ت ٥٧٥١، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط ٢٧، ٥١٤١٥، ١٩٩٤م.
- ابن ماجة، محمّد بن يزيد، ت ٥٢٧٣، سنن ابن ماجة، إشراف ومراجعة: صالح آل الشّيخ، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط ١، ٥١٤٢٠، ١٩٩٩م.
- ابن مغيث، أحمد بن محمّد، ت ٥٤٥٩، المقنع في علم الشّروط، وضع حواشيه: ضحى الخطيب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٥١٤٢٠، ٢٠٠٠م.
- ابن مفلح، محمّد بن يحيى، ت ٥٧٦٣، الفروع، تحقيق: د. عبد الله التّركي،

مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٥١٤٢٤، ٢٠٠٣ م.

ابن الملقن، عمر بن عليّ، ت ٥٨٠٤، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال، دار الهجرة، الرياض، ط ١، ٥١٤٢٥، ٢٠٠٤ م.

ابن المنذر، محمّد بن إبراهيم، ت ٥٣١٩، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط ١، ٥١٤٢٥، ٢٠٠٤ م.

ابن منظور، محمّد بن مكرم، ت ٥٧١١، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ٥١٤١٤.

ابن ناجي، قاسم بن عيسى ت ٥٨٣٧، شرح ابن ناجي التّنوخيّ على متن الرسالة لابن أبي زيد القيروانيّ، اعتنى به: أحمد المزيديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط ١، ٥١٤٢٨، ٢٠٠٧ م.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، ت ٥٩٧٠، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، ط ٢، د. ت.

ابن الهمام، محمّد بن عبد الواحد، ت ٥٦٨١، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي للمرغينانيّ، دار الفكر، د. ط، د. ت.

ابن يونس، محمّد بن عبد الله، ت ٥٤٥١، الجامع لمسائل المدوّنة، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، النّاشر: معهد البحوث العلميّة وإحياء التّراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى (سلسلة الرّسائل الجامعيّة الموصى بطبعتها)، توزيع: دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط ١، ٥١٤٣٤، ٢٠١٣ م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، ت ٥٢٧٥، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمّد كامل قرّة بلي، دار الرّسالة العالميّة، بيروت، ط ١، ٥١٤٣٠،

م. ٢٠٠٩.

أبو يعلى، أحمد بن علي، ت ٣٠٧هـ، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

الإشبيلي، أحمد بن فرح، ت ٦٩٩هـ، مختصر خلافيات البيهقي، تحقيق: د. ذياب عقل، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

الألباني، محمد ناصر الدين، ١٤٢٠هـ، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

الألباني، محمد ناصر الدين، ت ١٤٢٠هـ، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

الأنصاري، زكريا بن محمد، ت ٩٢٦هـ، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، د. ط، د. ت.

الأنصاري، زكريا بن محمد، ت ٩٢٦هـ، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية، القاهرة، د. ط، د. ت.

البابرتي، محمد بن محمد، ت ٧٨٦هـ، العناية شرح الهداية، دار الفكر، د. ط، د. ت.

الباجي، سليمان بن خلف، ت ٤٧٤هـ، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٣٢هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، ت ٢٥٦هـ، صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط ٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

البزار، أحمد بن عمرو، ت ٢٩٢هـ، مسند البزار المسمى «البحر الزخار»، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل سعد وصبري الشافعي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ١، ١٩٨٨م - ٢٠٠٩م.

البغويّ، الحسين بن مسعود، ت ٥١٦هـ، التّهذيب في فقه الإمام الشّافعيّ، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

البنانيّ، محمّد بن الحسن، ت ١١٩٤هـ، حاشية البنانيّ على شرح الزّرقانيّ على مختصر خليل، المسماة «الفتح الزّبانيّ فيما ذهل عنه الزّرقانيّ»، عناية: عبد السّلام محمّد أمين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

البهوتيّ، منصور بن يونس، ت ١٠٥١هـ، كشاف القناع عن متن الإقناع، راجعه وعلّق عليه: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، ت ٨٤٠هـ، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلميّ، بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النّشر: دار الوطن للنّشر، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، ت ٨٤٠هـ، مصباح الزّجاجة في زوائد ابن ماجة، تحقيق: محمّد المنتقى الكشناويّ، دار العربيّة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ. البيهقيّ، أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨هـ، السنن الصّغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار النّشر، جامعة الدّراسات الإسلاميّة، كراتشي، باكستان، ط ١، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.

البيهقيّ، أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨هـ، السنن الكبرى، تحقيق: محمّد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٣، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

البيهقيّ، أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨هـ، معرفة السنن والآثار، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الوعي، حلب، دار قتيبة، بيروت، دار الوفاء، القاهرة، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

الترمذيّ، محمّد بن عيسى، ت ٢٧٩هـ، سنن التّرمذيّ، إشراف ومراجعة: صالح

آل الشيخ، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط ١، ٥١٤٢٠، ١٩٩٩ م.
الثنيان، سليمان بن صالح، الأحاديث الواردة في البيوع المنهي عنها، عمادة
البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط ١،
٥١٤٢٣، ٢٠٠٢ م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله، ت ٥٤٧٨، نهاية المطلب في دراية المذهب،
تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار المنهاج، جدة، ط ١، ٥١٤٢٨، ٢٠٠٧ م.
الحاكم، محمد بن عبد الله، ت ٥٤٠٥، المستدرک على الصحيحين، اعتنى به:
مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٥١٤١١، ١٩٩٠ م.

الخطاب، محمد بن محمد، ت ٥٩٥٤، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار
الفكر، بيروت، ط ٣، ٥١٤١٢، ١٩٩٢ م.

الخرشي، محمد بن عبد الله، ت ٥١١٠١، شرح الخرشي على مختصر خليل،
المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ٥١٣١٧.

خليل، خليل بن إسحاق، ت ٥٧٧٦، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن
الحاجب، ضبطه وصححه: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه
للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، مصر، ط ١، ٥١٤٢٩، ٢٠٠٨ م.

الدارقطني، علي بن عمر، ت ٥٣٨٥، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط،
حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة،
بيروت، ط ١، ٥١٤٢٤، ٢٠٠٤ م.

الدارقطني، علي بن عمر، ت ٥٣٨٥، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، المجلدات
من الأول إلى الحادي عشر، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة،
الرياض، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م. والمجلدات من الثاني عشر إلى الخامس عشر،
علق عليه: محمد الدباسي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ٥١٤٢٧.

الدردير، أحمد بن محمد، ت ١٢٠١هـ، الشرح الكبير على مختصر خليل، مطبوع مع حاشية الدسوقي عليه.

الدسوقي، محمد بن أحمد، ت ١٢٣٠هـ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل، وبالهامش تقارير العلامة عيش، ت ١٢٩٩هـ، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، د. ت.

الذهبي، محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

الذهبي، محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

الزّجراحي، عليّ بن سعيد، ت بعد ٦٣٣هـ، مناهج التّحصيل ونتائج لطائف التّأويل في شرح المدوّنة وحلّ مشكلاتها، تحقيق: أحمد الدّميّاطي، مركز التّراث الثقافيّ المغربيّ، الدّار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

الرّملي، أحمد بن حمزة، ت ١٠٠٤هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشّافعيّ، دار الفكر، بيروت، ت ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

الرّوياني، عبد الواحد بن إسماعيل، ت ٥٠٢هـ، بحر المذهب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.

الزّبدي، عليّ بن محمد، ت ٨٠٠هـ، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، المطبعة الخيريّة، مصر، ط ١، ١٣٢٢هـ.

الزّرقاني، عبد الباقي بن يوسف، ت ١٠٩٩هـ، شرح الزّرقاني على مختصر خليل. مطبوع مع حاشية البنانّي عل شرح الزّرقانيّ.

زروق، أحمد بن أحمد، ت ٨٩٩هـ، شرح زروق على متن الرّسالة لابن أبي زيد

القيرواني، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط ١، ٥١٤٢٧، ٢٠٠٦ م.

الزليعي، عبد الله بن يوسف، ت ٥٧٦٢، نصب الرّاية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمّد عوامة، مؤسّسة الرّيان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلاميّة، جدّة، السّعوديّة، ط ١، ٥١٤١٨، ١٩٩٧ م.

الزليعي، عثمان بن عليّ، ت ٥٧٤٣، تبين الحقائق شرح كنز الدّقائق، المطبعة الكبرى الأميريّة، القاهرة، ٥١٣١٣.

السرخسي، محمّد بن أحمد، ت ٥٤٩٠، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ٥١٤١٤، ١٩٩٣ م.

الشّربيني، محمّد بن محمّد، ت ٥٩٧٧، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٥١٤١٥، ١٩٩٤ م.

الشّافعي، محمّد بن إدريس، ت ٥٢٠٤، الأمّ، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ٥١٤١٠، ١٩٩٠ م.

الشّرواني، عبد الحميد، حاشية الشّرواني على تحفة المحتاج للهيتمي، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ٥١٣٥٧.

الشّليبي، أحمد بن محمّد، ت ٥١٠٢١، حاشية الشّليبي على تبين الحقائق شرح كنز الدّقائق للزليعي، مطبوع مع تبين الحقائق، المطبعة الكبرى الأميريّة، القاهرة، ٥١٣١٣.

الشّيباني، محمّد بن الحسن، ت ٥١٨٩، الحجّة على أهل المدينة، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ٥١٤٠٣.

الطّبراني، سليمان بن أحمد، ت ٥٣٦٠، المعجم الصّغير (الرّوض الدّاني)

تحقيق: محمّد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، بيروت، دار عمّار، عمّان، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.

الطبراني، سليمان بن أحمد، ت ٣٦٠ هـ، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٢.

عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت ٢١١ هـ، المصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، جنوب أفريقيا، باكستان، ط ٢، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت.

العجيري، سارة بنت صالح، المسائل الفقهية والمعاصرة المتعلقة بحديث لا تبع ما ليس عندك، دراسة تأصيلية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ع ٣٦، ٢٠١٦ م، ص ٣٢٠-٣٤٥.

العدوي، علي بن أحمد، ت ١١٨٩ هـ، حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٧ هـ.

العدوي، علي بن أحمد، ت ١١٨٩ هـ، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

العقيلي، محمّد بن عمرو، ت ٣٢٢ هـ، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م.

عليش، محمّد بن أحمد، ت ١٢٩٩ هـ، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م.

العمراني، يحيى بن سالم، ت ٥٥٨ هـ، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج، جدة، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م.

العيني، محمّد بن أحمد، ت ٨٥٥ هـ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري،

- النَّاشِر: دار إحياء التَّراث العربيِّ ، بيروت، د.ط، د.ت.
- الفيروزآباديِّ، محمَّد بن يعقوب، ت ٥٨١٧، القاموس المحيط، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ط ٨، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- القاضي عبد الوهَّاب، عبد الوهَّاب بن عليِّ، ت ٥٤٢٢، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- القاضي عبد الوهَّاب، عبد الوهَّاب بن عليِّ، ت ٥٤٢٢، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبد الحقِّ، النَّاشِر: المكتبة التَّجاريَّة، مصطفى أحمد الباز، مكَّة المكرَّمة، د.ط، د.ت. أصل الكتاب: رسالة دكتوراة بجامعة أمِّ القرى بمكَّة المكرَّمة.
- القاضي عياض، عياض بن موسى، ت ٥٥٤٤، التَّنبيهات المستنبطة على الكتب المدوَّنة والمختلطة، تحقيق: د. محمَّد الوثيق، و د. عبد النِّعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
- القرافيِّ، أحمد بن إدريس، ت ٥٦٨٤، الذَّخيرة، تحقيق: محمَّد بوخبزة وآخرين، دار الغرب الإسلاميِّ، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- القرافيِّ، أحمد بن إدريس، ت ٥٦٨٤، الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت.
- القدوريِّ، أحمد بن محمَّد، ت ٥٤٢٨، التَّجريد، تحقيق: مركز الدِّراسات الفقهيَّة والاقتصاديَّة، أ. د محمَّد أحمد سراج، أ. د علي جمعة محمَّد، دار السَّلام، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- الكاسانيِّ، علاء الدِّين بن مسعود، ت ٥٥٨٧، بدائع الصَّنائع في ترتيب الشُّرائع، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- اللَّخميِّ، عليِّ بن محمَّد، ت ٥٤٧٨، التَّبصرة، دراسة وتحقيق: د. أحمد عبد

الكريم نجيب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط ١، ١٤٣٢ هـ، ٢٠١١ م.

مالك، مالك بن أنس، ت ١٧٩ هـ، المدونة الكبرى، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م.

الموردي، علي بن محمد، ت ٤٥٠ هـ، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، تحقيق وتعليق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

المرداوي، علي بن سليمان، ت ٨٨٥ هـ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، صححه وحققه: محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٦ هـ، ١٩٥٦ م.

المرغيناني، علي بن أبي بكر، ت ٥٩٣ هـ، الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، ت ٧٤٢ هـ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م. مسلم، مسلم بن الحجاج، ت ٢٦١ هـ، صحيح مسلم، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م.

المطيري، فهد بن خلف، السلم الحال والتطبيق على بطاقات التخزين، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة، مصر، العدد ٦٣، إبريل، ٢٠١٢، ص ٤٧٣-٥٣٦.

المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم، ت ٦٢٤ هـ، العدة شرح العمدة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م.

المنوفي، علي بن محمد، ت ٩٣٩ هـ، كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

- المواق، محمّد بن يوسف، ت ٥٨٩٧، التّاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٥١٤١٦، ١٩٩٤ م.
- النّسائي، أحمد بن شعيب، ت ٥٣٠٣، سنن النّسائي، إشراف ومراجعة: صالح آل الشّيخ، دار السّلام، الرّياض، دار الفيحاء، دمشق، ط ١، ٥١٤٢٠، ١٩٩٩ م.
- النّفراوي، أحمد بن غنيم، ت ٥١٢٦، الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، ٥١٤١٥، ١٩٩٥ م.
- النّووي، يحيى بن شرف، ت ٥٦٧٦، روضة الطّالبيين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشّاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ٥١٤١٢، ١٩٩١ م.
- الهيثمي، عليّ بن أبي بكر، ت ٥٨٠٧، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق: حبيب الرّحمن الأعظمي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط ١، ٥١٣٩٩، ١٩٧٩ م.
- الهيثمي، عليّ بن أبي بكر، ت ٥٨٠٧، مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، المحقّق: حسام الدّين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ٥١٤١٤، ١٩٩٤ م.



رؤية المجددين والمصلحين المسلمين حول الثابت والمتغير

محمد علي عياش

الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

إن مصطلح التغيير والصيورة مصطلحٌ فلسفي، يعني أن الأشياء تنتقل باستمرارٍ من حال إلى آخر، ولا تستقرّ على وضع ثابتٍ، فكل شيء تراه، أو لا تراه، من أخلاقه التبدُّل والتغير (تراب، ماء، خلايا، حجر، نباتات، أشجار... إلخ). ومبدأ الصيورة هذا صحيح لا غبار عليه، غير أن مجال الصيورة، المستمرة، مقصورٌ على ظاهرات المادة وحدها، (مثل اللون، الصلابة، الحرارة، الطول، العرض..)، ولا شأنٌ له بماهيّتها وجوهرها. فجوهر المادة شيءٌ، ثابتٌ، لا يطوله تطور، ولا يدنو منه تغيير. ولذا فإنّ مبدأ الصيورة، ليس المبدأ الوحيد الذي يسبح في كوننا، فإنّ في مقابله مبدأً آخر، ألا وهو مبدأ الثبات والرسوخ، فالنظام الكلي في مجموعه ثابتٌ، مستقر. خذْ على سبيل المثال حركة الأفلاك، ودوران الأرض، وتعاقب الليل والنهار والقوانين الفيزيائية، وحاجة الإنسان إلى الطعام، والشراب، وتحريم الظلم، وإقامة العدل. كل هذه الأمور وغيرها كثير هي على حالها لم تزل، لم يمسهما التغيير والتطور بسوء. إنها سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولا تحويلاً.

إن المقياس في القبول والرد ينبغي أن يكون شيئاً بعيداً كل البعد عن محض القدم، أو الجِدَّة. إن الصلاح والفساد، والنفع والضرر، والفضيلة والرذيلة، هي المعايير التي يُحمَل عليها القديم والجديد. فإذا كان القديم - الذي امتدّ به العمر - لا يزال حياً، صالحاً، نافعاً، فاضلاً فلمَ التقرُّز، والاشمئزاز عند ذكره، ولمَ الدعوة إلى نبذه، واستبدال الجديد به؟ ومن ذا الذي يضمن أن الجديد هو الأصلح والأُنفع، وأنه خطوةٌ إلى الأمام، وأنه ارتقاء، وصعود، وليس ارتكاساً، وانتكاساً، أو نقضاً، وهُدماً؟ «إنّ القديم هو الواقع، الثابت الذي يقوم به الماضي والحاضر معاً، والجديد لا يعدو أن يكون أمراً يتوهّمونه». إنّ البلاء كلّ البلاء أن نتخيل وجود الحق والخير، والنفع والفضيلة في الجديد؛ فقط لأنّ عليه طلاء الجدة، ورواء الحداثة، وصفة

العصرنة. ونقول لدعاة التجديد والتطوير: إن الجديد الذي نقضتم القديم لأجله اليوم، هو ذاته سيغدو قديماً عن قريب، ولسوف يناله منكم ما نال صاحبه قبلاً من الاتهام والتهديم. وهذا تماماً ما كشفته قابلات الأيام، مما يؤكد أن آراءكم في الجديد لم تطبخ جيداً، فهي آراء فطيرة، لا سناد لها، ولا دعامة.

لكن نقول: لا مانع من قبول الجديد، واعتناقه إذا غلب على ظننا، أو رجع عندنا صلاحيته، ونفعه، وأخذنا به لا ينبغي أن يناقض التمسك بالقديم، الصالح، بل هو في بعض حالاته امتداد للقديم، وتثبيت لجذوره ولزام أن نكون على ذكر أن كثيراً من الأمم لا يزالون متمسكين بقديمهم، وتراثهم، وتاريخهم، وثقافتهم، تمسك الشحيح بماله، مقبلين عليها إقبال الظمان الصادي على الماء الفرات. فالهندوسية التي مضى عليها آلاف السنين لا تزال تستنير بالآراء، والحكم والأحكام المودعة في كتبها الدينية، وعلى رأسها كتاب الفيدا، وأكثر من هذا، هي ترى أن سر بقائها، وعصب حياتها كامن في تمسكها والتزامها بهذه الكتب. وفي مثال آخر، يخبرنا العلامة شكيب أرسلان عن اليابانيين بأنهم قد ائتلفوا مع جميع احتياجات الحياة العصرية، لكن مع حفظ الميل الدائم إلى الرجوع إلى الماضي، والتمسك الشديد بأذياله. فعندهم هياكل (شنتو)، ومعابد (زن) والهياكل البوذية مكرمة، معظمة، مخدومة بأشد ما يمكن من الحماسة الدينية، والإيمان الثابت، كما كانت منذ قرون.

وبعد أن ضرب شكيب أرسلان أمثلة، مشابهة لما نقل عن اليابانيين قال: «جميع هؤلاء الخلائق تعلموا، وتقدموا، وترقوا، وعلوا، وطاروا في السماء، والمسيحي منهم باق على إنجيله وتقاليده الكنسية، واليهودي باق على توراته وتلموده، والياباني باق على وثنه وأرزه المقدس، وكل حزب بما لديهم فرحون. وهذا المسلم المسكين يستحيل أن يترقى إلا إذا رمى بعقيدته، ومآخذه، ومآركه، ومنازعه، ومشاربه، ولباسه وفراشه، وطعامه، وشرابه، وأدبه، وطربه، وغير ذلك، وانفصل من كل

تاريخه. فإن لم يفعل ذلك فلا حظَّ له من الترقِّي «. إنَّ جوهرَ التطور لا يقوم على التخلِّي عن الثابت، وإنما على توفير العلاقة الحيَّة والخِصبة بينه وبين المتغيِّر. (١)

قال الشاعر محمد بن نصر الأوسي:

وإن كان عندي للجديد لُذاذةٌ فلستُ بناسٍ حُرمةً لقديم

وقد قسمت البحث إلى محورين :

١- المحور الأول : بيان معنى التجديد والإصلاح ، و المجددون المسلمون ، و

رؤيتهم للثابت والمتغير .

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : التجديد لغة واصطلاحاً من خلال كلام الأئمة. الثابت والمتغير

لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني: المجددون المسلمون ورؤيتهم للثابت والمتغير في العلوم التي

أبدعوا فيها أو في الجوانب التي تميزوا فيها ، المقاصد ، السياسة ، الأصول، الحكم.

٢- المحور الثاني : معالم الخطأ لخطاب التجديد ورؤيته للثابت والمتغير.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: رؤيتهم للثابت والمتغير.

المبحث الثاني: أمثلة على الذين تأثروا بالمفهوم الخطأ للثابت والمتغير في عالمنا

العربي.

١- حيدر حب الله. « خواطر حول الثابت والمتغيِّر في الفقه الإسلامي حيدر حب الله

<http://www.alukah.net/culture/0/79773/#ixzz4jpXOE7qi>

المحور الأول

المبحث الأول

بيان معنى كل من التجديد والثابت والمتغير

التجديد: نشأ مصطلح التجديد من حديث صحيح من لفظ النبي فقد روى أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها" (١).

التجديد في اللغة: جاء في معاجم اللغة عن مادة جدد أي: تجدد الشيء، يعني صار جديدًا وجدده أي صيره جديدًا، وكذلك أجده واستجده، والجديد هو نقيض الخلق، والجدة بالكسر هي مصدر الجديد وهي نقيض البلى ويقال "بلى بيت فلان ثم أجد بيتا من شعر" ويقال لمن لبس ثوبًا جديدًا: "أبل وأجد واحمد الكاسي"، والأصل في هذا المعنى القطع، يقال: جددت الشيء فهو مجدود أي كأن ناسجه قطعه الآن هذا هو الأصل، أما ما جاء منه من غير ما يقبل القطع، فعلى المثل من ذلك كقولهم: جدد الوضوء وجدد العهد، وكذلك سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدًا، فالجديدان والأجدان هما الليل والنهار، لأنهما لا يبيليان أبدًا (٢).

ومن النقول السابقة يمكن القول: إن التجديد في أصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة، لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر.

أولها: أن الشيء قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد.

١- الطبراني. أبو القاسم. سليمان بن أحمد الطبراني. د. ت. المعجم الأوسط. دار الحرمين للنشر والطباعة والتوزيع. ج. ٦. ص. ٣٢٢؛ الحاكم. أبو عبدالله النيسابوري. د. ت. المستدرک. بيروت. دار المعرفة ج. ٨. ص. ٢٤٥؛ قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وأبو داود. سليمان بن الأشعث. د. ت. بيروت. دار الفكر. ج. ٢. ص. ٥١٢. ت حقيق. محي الدين عبد الحميد. تعليق كمال الحوت قال أبو داود: صحيح؛ ومن الذين صححه من المعاصرين الشيخ الألياني. السلسلة الصحيحة. ج. ٢. ص. ٦؛
٢- الجوهرى. الصحاح. ج. ١. ص. ٤٥١؛ ابن منظور. لسان العرب. ج. ٣. ص. ١١١؛ ابن فارس. مقاييس اللغة. ج. ١. ص. ٤٠٩.

ثانيها: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديماً خلقاً.

ثالثها : أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة، التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق. فقد جاء صريحاً في النقول السابقة: أن الجديد نقيض الخلق، وأن الجدة نقيض البلى، فيكون معنى جدد الشيء صيره جديداً غير خلق ولا بال، فهناك ثلاثة عناصر شيء بال وخلق قد كان غير بال ولا خلق، يجدد بأن يعاد إلى مثل حالته الأولى .

وتزيد الأقوال الثلاثة المذكورة هذا المعنى وضوحاً فقولهم: " بلي بيت فلان ثم أجد بيتاً من شعر " ففلان هذا قد كان له بيت فصار قديماً، وقد يكون تهدم بعضه فاستحدث بيتاً مثله، وقولهم لمن لبس ثوبا جديداً: أبل وأخلق، رغبة له أن يعيش فيبلى ما لبسه من ثوب، ثم بعد أن يبلى ويخلق، يجدد باتخاذ ثوب آخر مثل الثوب الأول نوعاً وجنساً. أما قولهم: جدد الوضوء، وجدد العهد، فهو أظهر في الدلالة على أن التجديد يتضمن معنى الإعادة فتجديد الوضوء يعني إعادته، وتجديد العهد هو تكراره تأكيداً.

وجاء في القرآن التجديد بمعنى الإحياء والإعادة: ﴿ وَقَالُوا أءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴾ (السجدة: ١٠٠)، ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ (ق: ١٥)، من مجموع ما جاء سابقاً من استعمال كلمة تجديد في اللغة، وفي القرآن، وفي الحديث، يتضح أن كلمة التجديد تدل على الإحياء والبعث والإعادة، وأن هذا المعنى يكون في الذهن تصوراً من ثلاثة عناصر : وجود وكيونة، ثم بلى ودروس ثم إحياء وإعادة^(١) .

معنى التجديد عند علماء المسلمين:

١- التجديد الإحياء والإعادة: يقول أبو سهل الصعلوكي: " أعاد الله هذا الدين

١- بسطامي محمد سعيد . مفهوم تجديد الدين. ص. ١٨.

بعد ما ذهب، يعني أكثره بأحمد بن حنبل، وأبي الحسن الأشعري، وأبي نعيم الأستراباذي" (٢).

ونلمح من هذه العبارة أن الدين قد كان تاماً ومكتملاً، ثم أخذ يعتريه النقص وذهباً أكثره، فأعاده هؤلاء إلى قريب من حالته في عهد السلف الأول، وليس الحديث هنا عن مدى صدق هذه العبارة، فيما تنسبه من إعادة الدين إلى هؤلاء، الذين سمتهم.

٢- تفصيل معنى التجديد: جاء في أحد النقول: أن معنى التجديد هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما (٣).

إن هذه العبارة كالتفصيل لمعنى إعادة الدين فهي لا تكتفي فقط بالإشارة إلى أن هناك نقصاً في الدين وأن تجده يعني إحياء وإعادة ما نقص، ولكنها تذهب إلى تفصيل ذلك. والكتاب والسنة هما أصل الدين ويمكن القول: إن الدين هو مجموع العلم بالكتاب والسنة والعمل بهما. ويشمل العلم بنصوصهما وألفاظهما والعلم بمعاني تلك النصوص والألفاظ. ومن البداهة القول إن العمل يستند على هذا العلم، ومن هذا فإن ما يندرس من الكتاب والسنة بهذا الاعتبار ثلاثة أمور نصوص الكتاب والسنة أو معاني تلك النصوص أو العمل بها. أما النصوص فلا شك في صحة هذه النصوص، ونسبتها إلى مصادرها الأول، فإن الدين ينهدم من أساسه، ولعل النظر في تاريخ الأديان السابقة مثل اليهودية والنصرانية يؤكد بجلاء هذه الحقيقة، ويصور مدى هذه الناحية فقد دخل في صلب الكتب المقدسة ما ليس منها، وأصبح من العسير جداً أن يوجد أي معيار لمعرفة ما هو موحى به

٢- ابن عساكر. تبين كذب المفتري. ص ٥١.

٣- شمس الحق آبادي. عون المعبود. ج. ١١. ص. ٢٨٦، ٧- ابن تيمية. مقدمة في أصول التفسير. ص. ٣٥.

من عند الله تعالى؛ وما هو من أقوال الأنبياء، وما هو من كتابات تلاميذهم وأتباعهم من بعدهم ومن ناحية وثائقية تاريخية فإنه، من المشكوك فيه جداً نسبة ما يسمى الآن بالكتب المقدسة لهذه الأديان إلى مصادرها، وقد كان من الممكن أن يحدث للإسلام ما حدث للأديان السابقة ولكن الله حفظ هذا الدين من هذه الناحية قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، أما القرآن فلم يدخله أي تحريف قط، وأما الحديث فقد دخله ما ليس منه وزاد فيه الوضاعون وقد بذلت جهود ضخمة لتوثيقه وتصحيحه؛ وإذا كان تجديد الدين هو إحياءه والإبقاء عليه فإن المحافظة على نصوص الدين الأصلية من الضياع ومن الاختلاط بغيرها يكون أحد معاني التجديد، وهل تتصور أي إعادة للدين أو إحياءه دون أن تكون هناك طريقة عملية واضحة، لتوثيق وتصحيح النصوص الأصلية للكتاب والسنة؟ وهل تتصور أي إعادة للدين أو إحياءه، دون أن يكون هناك نقل صحيح من جيل إلى جيل لألفاظ القرآن وألفاظ الحديث؟ ومن ذلك كله يمكن أن ندرك أن الجهود التي تبذل في سبيل توثيق نصوص القرآن والحديث، وأن العلوم التي تنشأ لتحقيق هذا الغرض تدخل في معنى تجديد الدين ويكون من أحد معاني تجديد الدين، حفظ نصوص الدين الأصلية صحيحة نقية.

الأمر الثاني: الذي يندرس من الكتاب والسنة هو معاني النصوص، وهذا هو الباب الذي يدخل منه التحريف للدين ذلك أن فهم النصوص يتأثر بعوامل كثيرة، منها ما يتصل بالشخص نفسه، ومنها ما يتصل بالزمان والعصر الذي يعيش فيه ومنها ما يتصل بالمكان والبيئة؛ التي ينشأ فيها، فهناك القدرات العقلية للشخص والثقافات والمعارف، التي ترسم طريقة تفكيره والدوافع والبواعث النفسية التي تحركه، وغير ذلك من العناصر التي تتفاعل كلها لتكون فهمه للنصوص.

وإذا كان فهم النصوص هو نتائج العقول المتباينة فيما بينها تبايناً عظيماً، وكان فهم النصوص هو أساس الدين صار بوسعنا أن نتصور كم من الأشكال

للدين يمكن أن تتولد من هذه الطرق المختلفة للفهم، وإذا كان ذلك هو الأمر الواقع، فإنه لا بقاء للدين الصحيح إلا بوجود منهج محدد لطريقة فهم النصوص؛ ومن وجهة نظر السلف، فإن الصحابة قد تلقوا من رسول الله معاني القرآن، كما تلقوا ألفاظه^(١).

وكذلك الأحاديث إذ إن المقصود من الألفاظ هو المعاني، ومن غير المعقول أن يكون خطاب الله ورسوله لهم بما لا يفهمونه، وبجانب هذا التلقي المباشر من الرسول فإن هناك مميزات أخرى انفرد بها الصحابة، تجعل فهمهم للنصوص هو الفهم السليم، ومن ذلك أن النصوص كانت بلغة خطابهم اليومية، ومن ذلك أنهم شاهدوا وحضروا المناسبات التي من أجلها أنزلت الآيات، والظروف التي قيلت فيها الأحاديث، وعاشوا الجو المحيط بها وبادروا إلى العمل بها؛ وقد كانت تمس أدق المسائل في حياتهم، والعمل من أهم الوسائل التي تعين على الفهم. وهذه المدرسة التي تكونت لفهم النصوص هي المدرسة التي لا زالت تحفظ جيلاً بعد جيل المعاني الصحيحة للنصوص، والمنهج السليم لمعرفة مقاصدها ومراميها؛ وهي المدرسة التي تركت آثارها مدونة في أمهات كتب التفسير وأمهات كتب شروح الحديث، ولأن الدين الصحيح هو نتيجة الفهم الصحيح للنصوص، فإن أحد معاني تجديد الدين هو نقل المعاني الصحيحة للنصوص وإحياء الفهم السليم لها. أما العمل بالكتاب والسنة، فإنه هو الغاية من معرفة النصوص وفهمها والعلم بالنصوص ومعانيها يشكل الأساس النظري للدين، ومن أخطر الانحرافات التي تصيب الدين الانفصال بين العلم وبين العمل، أيًا كان نوع هذا الانفصال ودرجته.

٣- التجديد هو نشر العلم: ولأهمية مكانة العلم في الدين اقتصرنا على بعض أقوال

١- ابن تيمية . مقدمة في أصول التفسير. ص. ٣٥.

السلف على تعريف التجديد بأنه إحياء العلم، يقول ابن كثير: (وقال طائفة من أهل العلم الصحيح إن الحديث يعني حديث التجديد يشمل كل فرد من آحاد العلماء من هذه الأعصار، ممن يقوم بفرض الكفاية في أداء العلم عن أدرك من السلف إلى من يدركه من الخلف؛ كما جاء في الحديث من طرق مرسلة، وغير مرسلة يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين (١) .

٤- التجديد هو الاجتهاد: أشار السلف إلى مجال آخر من مجالات تجديد الدين وهو وضع الحلول الإسلامية للمشكلات التي تطرأ في حياة البشر، ذلك أن الحياة مليئة بالمتغيرات وظواهر النصوص لا تفي ببيان كل الأحكام لكل الأمور، ففي كل عصر توجد حوادث طارئة تستدعي أن يشرع لها حكم، بل إن كثيراً من نصوص القرآن والسنة قد استجابت للحاجات التي ظهرت في العهد النبوي، كما هو معروف في تاريخ القرآن وتاريخ السنة، وفي كل عصر توجد دائرة من دوائر حياة الناس المتقلبة المتطورة تحتاج إلى العقل المسلم، الذي يرد هذه الدائرة إلى الدين، وهذا هو ما يسمى بالاجتهاد، فالاجتهاد تتسع دائرة أحكام الدين، لتشمل مساحات أكبر بحسب اتساع الحياة وتطورها، فهذا الاجتهاد يدخل في معنى تجديد الدين، بل إن بعض السلف رأى أن الحاجة للتجديد تنبع من هذه الناحية، وهذه عبارته: يقول " وذلك لأنه سبحانه لما جعل المصطفى خاتم الأنبياء والرسول وكانت حوادث الأيام عن التعداد، ومعرفة أحكام الدين لازمة إلى يوم التناد ولم تف ظواهر النصوص ببيانها، بل لا بد من طريق واف بشأنها اقتضت حكمة الملك العلام ظهور قوم من الأعلام في غرة، كل غرة ليقوموا بأعباء الحوادث إجراء لهذه الأمة مع علمائهم مجرى بني إسرائيل مع أنبيائهم " (٢) .

١- ابن كثير. البداية والنهاية. ج. ص. ٤٩٥، ٩.

٢- المناوي. فيض القدير ج. ١. ص ١٠.

وجاء في وصف المجدد أن يكون " مجتهدًا، قائمًا بالحجة، ناصرًا للسنة، له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظرية من نصوص الفرقان، وإشاراته ودلالاته واقتضائه من قلب حاضر وفؤاد يقظان" (١)

٥- التجديد يناقض الابتداع : ومن تعريفات السلف للتجديد هذا التعريف : " يجدد الدين، أي: يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، ويعز أهلها، ويقمع البدعة، ويكسر أهلها" (عون المعبود) وهذا التعريف للتجديد يشير إلى أمر هام في مفهوم التجديد عند السلف، فالتجديد من هذا القول يصاد الابتداع وكل من المفهومين الابتداع والتجديد على طرفي نقيض.

وبعد ذلك يمكن تلخيص مجمل تصور العلماء للتجديد:

- إن تجديد الدين هو السعي لإحيائه، وبعثه وإعادته إلى ما كان عليه في عهد السلف الأول.

- ومن ضروريات التجديد حفظ نصوص الدين الأصلية صحيحة نقية، حسب الضوابط والمعايير التي وضعت لذلك.

- ومن مستلزمات التجديد حفظ طريقة الفهم والاستنباط للنصوص، كما وضعها العلماء.

- غاية التجديد جعل أحكام الدين نافذة، مهيمنة على أوجه الحياة كلها.

- من توابع التجديد: الاجتهاد، وهو : وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ وتشريع الأحكام لكل حادث.

- ومن خصائص التجديد : تخليص الدين من البدع، وكل ما يلتبس به من الانحرافات في السلوك، والفهم.

ومن الممكن صياغة تعريف شامل (تجديد الدين هو: إحياءه، وبعث معالمة العلمية والعملية التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف.) (٢) .

١- المصدر السابق . ص. ١٠ .

٢- بسطامي محمد سعيد . مفهوم تجديد الدين ص. ٢٨ .

- بيان معنى الثابت والمتغير

وقد قسم ابن تيمية الشريعة إلى ثلاثة أقسام: شريعة منزلة، وهي: القرآن والسنة، وشريعة اجتهادية، وهي: ما توصل إليها عن طريق الاجتهاد، وشريعة محرفة، وهي: التي يظن أنها من الشرع، وهي محض انحرافات، فالشريعة الاجتهادية تتعدد الآراء في المسألة الواحدة، ونقبل ونرفض منها بحسب الأدلة أما الانحرافات والتحريفات فمرفوضة كلها. يقول أبو المجد (في مقال مواجهة مع عناصر الجمود)^(١) إننا نؤكد ضرورة التمييز بين الشريعة والفقهاء، فالشريعة هي الجزء الثابت من أحكام الإسلام، الثابت في النصوص القطعية في وورودها ودلالاتها، والفقهاء تفسر الرجال لهذا الجزء الثابت المستمد من النصوص القطعية، وقياساتهم عليه، واجتهاداتهم فيما لا نص فيه، وترجيحهم بين ما بدا تعارضه من الأدلة، وهو اجتهاد بشري يتفقون ويختلفون، وقلما يجتمعون، وخطوهم وصوابهم ليس تشريعاً، ولكنه يعكس حظ كل واحد منهم من المعرفة بالوقائع، ومصادر الأحكام، وقواعد التفسير، وأصول الترجيح، كما يعكس ظروف الزمان والمكان ويعكس بعد ذلك كله رأيه ورؤيته للقيم والمصالح والاعتبارات، وهو في ذلك كله يرمز إلى الجزء المتغير من تراث الإسلام، وباطل قول من قال: إن الأول لم يترك للأخر شيئاً، فقد ترك له عالماً كاملاً، غير عالمه ودنيا غير دنياه، وتجربة جديدة، لا تغني عنها تجربة قديمة، فتلك أمة قد خلت، ولا تسألون عما كانوا يعملون".

من المعروف أن أحكام الشريعة تنقسم إلى قسمين رئيسين: أحكام مصدرها نصوص القرآن والسنة مباشرة، وأحكام مصدرها الاجتهاد، دون أن تستند مباشرة على النصوص مثل أن تكون مبنية على مصلحة سكتت عنها النصوص، أو عرف أو عادة لم ينشئها نص شرعي، ولا يختلف اثنان أن الأحكام في كلا القسمين

١- مجلة العربي عدد ٢٢٢ / ص ٢٢٢ / ١٩٧٧.

إنما ترمي إلى تحقيق مصالح الناس، ومراعاة منافعهم، ومما لا ريب فيه أن بعض هذه المصالح والمنافع يتبدل ويتغير بتغير المصالح .

ففي القسم الثاني من الأحكام التي لم يكن مصدرها النص مباشرة، لم يجد الفقهاء صعوبة تذكر في تقرير: أن المصلحة التي لم يأت بها نص أصلاً يمكن أن تتغير، وتصبح في حين من الأحيان مفسدة، أو أن العرف والعادة، اللذان لم يكونا إثر نص شرعي أصلاً يمكن أن يتبدلان ويتغيران، وحينئذ قرروا بلا تحفظ أن الأحكام من هذا القسم تتغير بتغير الزمان، لأن الأصل الذي تبنى عليه أصل متغير، وتغيره سواء أكان مصلحةً أو عرفاً، متصوراً عقلاً وواقعاً ملموساً، أما القسم الأول من الأحكام، وهي الأحكام التي تقررها النصوص مباشرة، فكل أحد يقر أن النص مقصود منه تحقيق المصلحة للناس، ومقصود منه منفعتهم، فغاية النص أن يتصور أن هذه المصلحة التي يثبتها النص يمكن أن تتغير، وتصبح في زمن من الأزمان مفسدة.

ذلك أن من المتفق عليه أن المصلحة، ليست تابعة للهوى أو للمزاج الشخصي، و المصالح التي تقررها النصوص هي المصالح حقيقةً، ولا يتصور التناقض بين المصلحة والنص، فالنص هو عدل كله ورحمة كله وحكمة كله ومصصلحة كله، فالمصالح التي تعارض النصوص تكون نابعة من هوى، أو مزاج سقيم، حينئذ قرر الفقهاء أن الحكم الذي مصدره النص حكم ثابت إلى يوم الدين، لا يتغير بتغير الزمان.

ويزيد الإمام الشاطبي أحد علماء أصول الفقه المتمكنين، مسألة تأثير العرف في تغيير الأحكام، شرحاً وتوضيحاً، فبيّن أن العادات والأعراف المتبدلة هي الأعراف التي لم تنشئها الشريعة أصلاً، ولم تتعرض لها إطلاقاً لا بمدح ولا ذم ، إنما أنشأها الناس بأنفسهم نتيجة العلاقات الاجتماعية بينهم، فهذه هي التي يؤثر تغييرها في أحكامها الشرعية؛ فيتغير حكمها تبعاً لتغيرها، وضرب بعض الأمثلة

على ذلك، على سبيل المثال العبارات التي يكون لها تأثير في إنشاء أو إنهاء عقود المعاملات المالية، مثل البيع وألفاظ الطلاق يراعى فيها العبارات، التي يستخدمها الناس في كل عصر، ومثل العادات الخاصة بالزواج، كالمهر تقديم أو تأخير، وأما العادات والأعراف التي تنشئها الشريعة وتعتبرها من المحاسن أو تدمها، تعتبرها من القبائح، فهذه لا تتبدل ولا تتغير بل هي ثابتة .

ومما هو معلوم أن تعاليم الإسلام تتصف بعدة خصائص منها أنها ربانية، وأن فيها الشمول والكمال، والتوازن والاعتدال، والتطور والثبات، والإيجابية والواقعية، والوسطية وعدم التطرف، وأنها تصلح لكل زمان ومكان، ولكافة الناس، ومن مظاهر هذا التوازن أنها ليست ثابتة في كل شيء، ولا متطورة في كل شيء. وإن هذا التطور الذي تتصف به بعض الأحكام هو الذي يجعل الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وهو أمر لا بد منه في بعض المجالات والمظاهر، ولكنها في نفس الوقت جعلت هناك أساساً ثابتاً في تحديد معالم المتغير من الثابت، ليكون التحرك داخل إطار ثابت، فالمحور الثابت يتمثل في الحقائق الأساسية الثابتة، والإطار الثابت هو الحدود والأحكام، وهما أي - المحور والإطار - الحقائق والقواعد والأسس، والمبادئ والقيم، التي جاء بها الإسلام وقررها، وجعلها ثابتة راسخة، ملزمة للناس في كل زمان ومكان.

ولا يعني هذا الثبات في تعاليم الإسلام وأحكامه بأي صورة من الصور الجمود أو محاربة كل جديد، فالحركة المتطورة في حياة المسلمين مستمرة، ولكنها حركة منضبطة، وهي دائماً تتم داخل إطار ثابت، وعلى محور ثابت^(١).

وتكمن أهمية هذا الثبات في أنه يحافظ على حقائق الدين، ويحصن أفراد الأمة أمام أعدائها، ويحفظ لها هويتها، حتى لا تذوب وسط الثقافات والحضارات

١- الشاطبي. الموافقات . ج. ٤. ص. ٢٠٨، الاعتصام. ج. ١. ص. ٣٩٠.

الأخرى، ويضع لأبنائها الميزان الذي يتحاكمون إليه.

ويبقى هذان العنصران - المحور والإطار - لا يتغيران ولا يتبدلان ولا يتطوران، ويبقى التغير ضمن المساحة الواقعة بينهما، فتكون حركة متوازنة متناسقة.

أما أبرز المجالات المتغيرة في الأحكام الشرعية، فتتمثل في:

- الأحكام الفرعية المستمدة من نصوص ظنية الدلالة، مما يجعلها قابلة للاجتهاد، أو تلك النصوص التي تستمد من نصوص معللة بعلل خاصة، والتي تتغير بتغير الزمان أو المكان، أو الأحكام المبنية على قواعد العرف، والتي تتغير بتغير ذلك العرف، وكذلك الأمور التي تندرج تحت الكماليات والتحسينيات، وهي التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، مما يتعلق بمسائل فرعية، وأشياء غير ضرورية، إنما يفعلها الناس من أجل تحسين حياتهم، ورفاهية عيشهم.

- تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد:

يقول ابن القيم: " هذا فصل عظيم النفع جداً وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة، التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الفجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل " (١) .

وكذلك كتب الإمام القرافي المالكي في كتابه (الإحكام) مبيناً أن استمرار الأحكام

التي مدرکها العرف والعادة مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في

١- ابن القيم، ١٩٦٨م. اعلام الموقعين. مصر. مكتبة الكليات الأزهرية. تحقيق. طه عبدالرئوف سعيد. ج.

الدين، كما عالج ذلك في كتابه الفروق بهذه الروح نفسها (١). وفي القرن الثالث عشر الهجري كتب علامة متأخري الحنفية ابن عابدين رسالته المشهورة (نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف) مستلخا أحكامها مما قرره علماء المذهب أنفسهم، وأفتوا به في مختلف الأعصار؛ وقد ذكر في هذه الرسالة النافعة أن كثيرا من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس وخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد إمام المذهب في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمانه لعلمهم بأنه لو كان في زمانهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه (٢).

ومن أمثلة ما تغيرت فيه الفتوى والحكم لتغير البيئات والأزمان والأحوال ما وقع من عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إذ كان والياً على المدينة، فكان يحكم للمدعي بدعواه إذا جاء بشاهد واحد وحلف اليمين، فيعد يمين المدعي قائمة مقام الشاهد، فلما ولي الخلافة، وأقام في عاصمة الدولة بالشام لم يحكم إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، فسئل في ذلك فقال لقد وجدنا أهل الشام على غير ما عليه أهل المدينة (٣).

وما فعله عمر بالشام لا ينافي قضاء النبي ﷺ بذلك يدل على جوازه ومشروعيته، ولا يدل على الوجوب والإلزام، فيجوز القضاء بالشاهد الواحد مع اليمين في بعض الحالات، وتركه في حالات أخرى، بناء على اعتبارات صحيحة، كما فعل عمر بن

١- القرافي. ١٩٩٥م. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. بيروت: دار البشائر . تحقيق . أبو غدة. عبد الفتاح. ص. ٢١٨؛ القرافي. ١٣٧٦هـ. الفروق عالم الكتب ج. ١. ص. ١٩١ .
٢- ابن عابدين. رسائل ابن عابدين. ج. ٢. ص. ١٢٥.
٣- ابن القيم. اعلام الموقعين ج. ٣. ص. ١٠٦؛ على حسب الله. أصول التشريع ص ٨٤- ٨٥ .

عبد العزيز كما أنه من المجازفة، وقد صح حديث الشاهد مع اليمين أن يرد الحديث ردًا مطلقًا، ويمنع العمل به في أي حال من الأحوال، ومن الأمثلة أيضًا ما ذكره شمس الأئمة السرخسي أن أبا حنيفة رحمه الله كان يجوز القضاء بشهادة مستور الحال في عهد تابعي التابعين اكتفاء بالعدالة الظاهرة، أما بعد هذا العصر فقد منع الصحابان أبو يوسف ومحمد القضاء بشهادته، لانتشار الكذب بين الناس. ويقول فقهاء الحنفية في مثل هذا: (الخلف بين الإمام وصاحبه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان.) وكان أبو حنيفة في أول عهد الفرس بالإسلام وصعوبة نطقهم بالعربية يرخص لغير المبتدع منهم بقراءة ما لا يقبل التأويل من القرآن في الصلاة باللغة الفارسية؛ فلما لانت ألسنتهم من ناحية، وانتشر الزيغ والابتداع من ناحية أخرى، رجع عن هذا القول .

وروا عن العلامة الفقيه أبي محمد بن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة المشهورة في فقه المالكية، وشيخ المذهب في وقته، أنه اتخذ كلباً للحراسة في داره، فأنكر عليه بعضهم، قائلاً: كيف تتخذة وقد كرهه مالك؟ فكان جوابه: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسداً ضارياً!

وفي كل مذهب من المذاهب المتبوعة يجد الباحث أمامه أمثلة عديدة تغيرت فيها الفتوى من علماء المذهب بتغير موجبها من الأمكنة والأزمنة والأحوال والعوائد، وليس هذا بدعاً من قائله معاذ الله، بل له أصله من هدي رسول الله وأصحابه. روى ابن أبي شيبة بسنده أن رجلاً جاء إلى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: أَلَمْ يَنْ قَتَلْ مُؤْمِناً تَوْبَةً؟ قال : لا، إلى النار. فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا ، فما بال هذا اليوم؟ قال: إني أحسبه مغضباً، يريد أن يقتل مؤمناً فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك . لقد رأى ابن عباس في عيني هذا الرجل الحقد والغضب ، والتوثب للقتل، وإنما يريد فتوى تفتح له باب التوبة بعد أن يرتكب جريمته، فقمعه وسد عليه الطريق، حتى لا يتورط في هذه الكبيرة الموبقة، ولو رأى في عينيه

صورة امرئ نادِمِ على ما فعل لفتح له باب الأمل . وقد روى سعيد بن منصور عن سفيان قال : كان أهل العلم إذا سئلوا عن القتل، قالوا: لا توبة له، وإذا ابتلي رجل قالوا له: تُبِّ .

وفي هذا المعنى ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له ، وأتاه آخر فسأله عنها فنهاه، ! فإذا الذي رخص له شيخ، وإذا الذي نهاه شاب. وأشهر من ذلك أن النبي كان يجيب عن السؤال الواحد بأجوبةٍ مختلفةٍ، وذلك لاختلاف أحوال السائلين، فهو يجيب كل واحد بما يناسب حاله؛ ويعالج قصوره أو تقصيره. فقد وجدنا من يسأله عن وصية جامعة، فيقول: له لا تغضب. وآخر يقول له: كف، عليك لسانك. وهكذا يعطي كل إنسان من الدواء ما يرى أنه أشفى لمرضه، وأصلح لأمره .

فهذا وما سبق في تغيير الجواب أو الفتوى بتغيير أحوال السائلين، ومن هذا ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سئل الرسول ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: الإيمان بالله ورسوله، قيل ثم ماذا؟ قال جهاداً في سبيل الله، قيل ثم ماذا؟ قال : حج مبرور، فجعل الجهاد في سبيل الله أفضل الأعمال بعد الإيمان، وفي هذا المعنى جاءت أحاديث شتى، تجيب السائلين بأن الجهاد لا يعدله عمل، إلا من استطاع أن يصوم الدهر فلا يفطر ويقوم الليل فلا ينام. ولكن البخاري نفسه روى عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: يا رسول الله .. نرى الجهاد أفضل العمل قال: لكن أفضل الجهاد حج مبرور، زیدت كلمة لكن أي أن الجهاد إن كان أفضل العمل فذلك في حق الرجال، أما النساء فأفضل جهاد لهن: الحج المبرور، فهنا تغيرت فتواه وجوابه لما كان السائل امرأة، إذ الشأن في حمل السلاح للرجال (١) .

١- ابن القيم. إعلام الموقعين فصل اختلاف الفتوى باختلاف الأزمنة والأمكنة ج. ٣. ص. ٢٧؛ أصول التشريع للاستاذ على حسب الله . ص. ٨٤-٨٥؛ عوامل المرونة في الشريعة الاسلامية ١٩٩٢م.

يرى الباحث أن التغيير في الأحكام يكون في كثير من الأحكام المبنية على المصلحة أو العرف أو العادة أو الزمن وطبيعة الواقع أو الظرف والحالة فإذا تغير ذلك تغير الحكم؛ والثابت هي النصوص الثابتة من القرآن والسنة فهي ثابتة لا يمكن إلغائها وإلغاء العمل بها بحجة العصر الجديد، وإنما يقع التغيير في اختلاف الفقهاء في فهم هذه النصوص ، وشرحها واستنباطاتهم منها.

المبحث الثاني

المجددون المسلمون، ورؤيتهم حول الثابت والمتغير

لا يمكن دراسة كل المجددين على اختلاف الأعصر الإسلامية وإنما نكتفي بأخذ بعض الأمثلة على اختلاف تخصصاتهم: (الشافعي الشاطبي عمر بن عبد العزيز).

١- الإمام الشافعي في مجال الاجتهاد والتشريع : وإذا أردنا أن نعرف الثابت والمتغير عند الإمام الشافعي، يجب علينا مطالعة كتابه الرسالة الذي يعتبر الأساس لعلوم الاجتهاد والاستنباط، فإنه حوى الكثير من الثوابت والمتغيرات من ذلك:

١- طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ. قال الشافعي: " ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله" (١).

٢- اتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وعدم مخالفتها: قال الشافعي: " وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعله علماً لدينه بما افترض من طاعته، وحرّم من معصيته، وأبان من فضيلته بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به" (٢).

وأوضح أكثر من ذلك بحيث كل ما ورد في السنة، وليس له نص في القرآن تجب طاعته فيه أيضاً. قال الشافعي: " وقد سن رسول الله مع كتاب الله وسن في ما

١- الشافعي ١٩٤٠ م. الرسالة. مكتبة المدينة د. م. تحقيق. أحمد شاكر. ج. ١. ص. ٧٥.

٢- الشافعي. الرسالة ج. ١. ص. ٧٣.

ليس فيه بعينه نص كتاب وكل ما سن، فقد ألزمتنا الله اتباعه وجعل في اتباعه، طاعته وفي العنود عن اتباعه معصيته" (١) .

٣- الفروض المقدرة : كالحدود كحد القذف وحد اللعان وأمور الزواج، وكل ذلك وكيفيته، و أن لا تحل المرأة لزوجها بعد الثلاث تطليقات حتى يتزوجها آخر ويطلقها، كل هذه الأمور من الثوابت سواء كانت في السنة أم في القرآن عند الشافعي. قال الشافعي: " وهكذا ما أنزل الله من جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً على من أطاقه وتحريم الزنا والقتل، وما أشبه ذلك (٢) .

فبين الله أن إحلال الله إياها للزوج المطلق ثلاثاً بعد زوج بالنكاح إذا كان مع النكاح إصابة من الزوج" (٣) .

٤- العبادات والمواريث كالوضوء والغسل وتقسيم الميراث والعدد ومحرمات النساء ومحرمات الطعام، كل ذلك من الثوابت، نص عليه الشافعي. سواء كان في السنة أم القرآن، قال الشافعي: " أبان أن طهارة الجنب الغسل دون الوضوء، وسن رسول الله الوضوء كما أنزل فغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ومسح رأسه، وغسل رجليه إلى الكعبين. " و(٤) .

٥- الفرائض المنصوصة : كان يصدر الأبواب التي تتعلق بالعبادات والمحرمات والحدود والمواريث بقوله " الفرائض المنصوصة " (٥) فهذه العبارة تشعر بالثبات وعدم التغيير أو الزوال. وقال الشافعي بعد أن مثل بعدم ميراث القاتل، وأنه ورد في السنة : " وأولى أن لا يشك عالم في لزومها وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام

١- الشافعي . الرسالة . ج. ١. ص. ٨٨.

٢- الشافعي الرسالة. ج. ١. ص. ٢١.

٣- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ١٦١.

٤- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ١٦٢.

٥- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٣٢- ١٠٥ ص ١٦١.

رسوله لا تختلف وأنها تجري على مثال واحد^(١) الفرائض في الخلاف في فروعها لا في أصولها . قال تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (الأنعام: ١٤٥) ، قال الشافعي : " فاحتملت الآية معنيين أحدهما :

أن لا يحرم على طاعم أبدًا إلا ما استثني . ويحتمل ما كنتم تأكلون ، وهذا أولى معانيه استهلالاً بالسنة عليه دون غيره ... أن النبي نهى عن كل ذي ناب من السباع . " (٢) .

فالمحرّمات ثوابت ، واختلف في غيرها مما لم تذكره الآية . قال الشافعي : " فما أبانه لخالقه نصًّا مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجًّا وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصًّا . " (٣) .

٦- تقسيم الدين إلى فرض كفاية وفرض عين : قال الشافعي العلم علمان : علم عامة لا يسع بالغًا غير مغلوب على عقله جهله . مثل الصلوات الخمس ، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان ، وحج البيت إذا استطاعوه ، وزكاة في أموالهم ، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر ، وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم ، وأن يكفوا عنه ما حرم عليه منه .

الثاني : ما ينوب العباد من فروع الفرائض ، وما يخص به من الأحكام وغيرها ، مما ليس في نص كتاب ولا في أكثره نص سنة ، وإن كانت في شيء سنة فإنما هي

١- الشافعي . الرسالة . ج . ١ . ص . ١٧٣ .

٢- الشافعي . الرسالة . ج . ١ . ص . ٢٠٨ .

٣- الشافعي . الرسالة . ج . ١ . ص . ١٦-١٧ .

من أخبار الخاصة لا أخبار العامة، وما كان يحتمل التأويل ويستدرك قياساً. ثم قال: وهذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة، ولم يكلفها كل الخاصة، ومن احتمل بلوغها من الخاصة، فلا يسعهم كلهم كافة أن يعطلوها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يخرج غيره ممن تركها إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها" (١).

٧- الإجماع مصدر من مصادر التشريع: قال الشافعي: " ما حجتك في أن تتبع ما اجتمع عليه الناس، مما ليس فيه نص حكم الله، ولم يحكوه عن النبي... قال الشافعي " كنا نقول بما قالوا اتباعاً لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم وقد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله، ولا على خطأ إن شاء الله " (٢).

٨ - القياس مصدر من مصادر التشريع: قال الشافعي: " القياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاهها به وأكثرها شبيهاً فيه وقد يختلف القايسون في هذا " (٣) فالقياس الثابت عند الشافعي قياس الدلالة، والقياس المتغير هو قياس الشبه.

٩ - الاجتهاد في فهم النصوص من المتغيرات التي يسعها الخلاف : كالتوجه للقبلة وصحة الصلاة لمن اجتهد في التوجه إليها، ووجوب المثل لمن قتل حيواناً في الحرم، ومثل الشافعي بفروع كثيرة، ومن ذلك: قوله في اشتراط العدالة في الشهادة. " وإذا شرط علينا أن نقبل العدل ففيه دلالة على أن نرد ما خالفه، وليس

١- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٣٥٧-٣٦٠.

٢- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٤٧٢.

٣- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٤٧٩.

للعدل علامة تفرق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه، وإنما علامة صدق ما يخبر من حاله في نفسه، فإن كان الأغلب من أمره، ظاهر الخير قبل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره، لأنه لا يعرى أحد من الذنوب وإذا اخلط الذنوب والعمل الصالح فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره، بالتمييز بين حسنه وقبيحه ، وإذا كان هذا هكذا فلا بد من أن يختلف المجتهدون فيه. " (١) .

١٠- بطلان الاستحسان الذي يقوم على التلذذ بدون قياس على خبر: قال الشافعي: " والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب (دليل قرآن سنة) والمطلوب لا يكون أبدًا إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها أو تشبيهه على عين قائمة، وهذا يبين أن حرامًا على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه. " ثم قال " وإنما الاستحسان تلذذ" (٢) .

١١- الترتيب بين الأدلة في الاستنباط: قال " ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة، فإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس . " (٣) ومن الثوابت في أصول الفقه الترتيب بين الأدلة في الاستنباط، فلا يصار إلى القياس مع وجود الإجماع، كما لا يقدم القياس على الاجماع ، وبيانه أن النص مقدم على النظر، والإجماع لا بد أنه قائم على نص، علمنا ذلك النص أو جهلناه قال الشافعي " ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز. " (٤) .

١- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٤٩٣.

٢- الشافعي . الرسالة. ج. ١. ص. ٥٠٧.

٣- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٥١٠.

٤- الشافعي. الرسالة. ج. ٢. ص. ٦٧- ٦٨.

١٢- شروط المجتهد أن يحقق آلة العلم، ويستكمل أدوات الاجتهاد.

قال الشافعي: " ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصة وإرشاده." وقال أيضاً " ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت. وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله. " (١).

١٣- القياس وهو المقصود بكلمة (اجتهد رأيي ولا آلوا بحديث معاذ) .

قال الشافعي: " كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم ، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها " (أي التي ورد بها النص إذا كانت في معناها "، ثم قال فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة. " ثم ذكر النوع الثاني بقوله " ويمتنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبيهاً من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر. ويقول غيرهم من أهل العلم ما عدا النص من الكتاب أو السنة، فكان في معناه فهو قياس والله أعلم. " (٢) وهذا النوع الثاني من القياس هو الذي يدخله التغيير والاختلاف في تطبيقه وتنزيله.

١- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٥٠٩- ٥١١ .

٢- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ٥١٢- ٥١٦ .

١٤- الاختلاف من الثوابت في الدين التي لا يمكن إلغاؤها، لأنه نابع عن اختلاف الفهم، ودرجات الفهم، مختلفة بين الناس، وهذا مساحته النصوص المحتملة، لا مطلق النصوص. قال الشافعي: " فإنني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم ".

١٥- لا يجوز مخالفة النص الواضح الصريح من القرآن والسنة: قال الشافعي: " فإنني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم " ثم قال " الاختلاف من وجهين، أحدهما محرم، ولا أقول لك في الآخر ". ثم قال " كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيئاً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك التأويل ويدرك قياساً فذهب المتأول أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص " ومثل للاختلاف المشروع بالأقراء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فقالت عائشة الأقراء الأطهار، وهو قول زيد بن ثابت وابن عمر، وقال نفر من أصحاب النبي الأقراء الحيض (١).

١٦- حجية قول الصحابي: فإذا اجتمعوا تأخذ بها، وإن اختلفوا تأخذ بما وافق القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس، وإن قال أحدهم ولم يعلم له مخالف وهذا قليل، القول الجديد للشافعي إذا لم يوجد نص أو قياس تأخذ به. والقول القديم يقدمه على القياس " (٢) .

١- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص ٥٦٠-٥٦٢ .

٢- الزركشي. محمد بن بهادر. ٢٠٠٠م. البحر المحيط. بيروت: المكتبة العلمية. تحقيق: محمد تامر. ج.

٤. ص. ٣٦٠.

قال في افتراق أقوال الصحابة: " نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الاجماع أو كان أصح في القياس " (١) .

وفي حالة تفرد أحدهم بالقول قال " اتباع قول واحد إذا لم يوجد كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا شيء في معناه، يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس " قال البيهقي: وقرأت في الرسالة القديمة في رواية محمد بن الحسن الزعفراني عن الشافعي رحمه الله " وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا، والله أعلم، ومن أدركنا ممن أرضى أو حكي لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا لرسول الله فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، وقول بعضهم إن تفرقوا، فهكذا نقول إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم؛ وإن قال واحد منهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله، فإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ولم نخرج من أقاويلهم كلها " (٢) .

- ومقابل هذه الثوابت هناك المتغيرات التي أبان الله عنها، والتي فرضها الاجتهاد كالتوجه للقبلة إذا غابوا عن عين المسجد ففرضهم الاجتهاد، في إصابة الجهة قال الشافعي: " ومنه - أي ما أبانه الله في القرآن- ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم... فدلهم جل ثناؤه إذا غابوا عن عين المسجد الحرام على صواب الاجتهاد مما فرض عليهم منه بالعقول، التي ركب فيهم المميّزة بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التي نصب لهم دون عين المسجد الحرام الذي أمرهم بالتوجه شطره. " (٣) .

١٧ - لا يجوز القول في الشرع بدون دليل: قال الشافعي: " ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال " وقال في موضع آخر: " ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر، في الكتاب أو السنة

١- الشافعي. الرسالة. ج ٢. ص. ٦٥.

٢- البيهقي. ١٩٧٠م. مناقب الشافعي. مصر القاهرة: مكتبة دار التراث ج. ١. ص. ٤٤٢ .

٣- الشافعي. الرسالة. ج. ١. ص. ١٦ .

أو الإجماع أو القياس." (١).

١٨ - جملة ما في القرآن والسنة بلسان العرب، ولا يجوز الاجتهاد والنظر لمن يجهل هذه اللغة: قال الشافعي: " ومن جماع علم كتاب الله العلم أن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب. " قال في موضع آخر: " لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقتها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة، التي دخلت على من جهل لسانها. " (٢).

يرى الباحث أن الشافعي رحمه الله نص على ضوابط الاجتهاد وثوابته ومتغيراته بما يحقق الانضباط في الفتوى ، والإتزان في إصدار الأحكام، فبالتقيد بهذه الموازين والمقاييس تكون الأحكام صحيحة مقبولة وبتركها تكون فاسدة مردودة ولو تقولت بقلب الحداثة والتجديد المزعوم.

الثابت والمتغير عند الشاطبي في علم المقاصد :

ويمكن تلخيص الثوابت والمتغيرات عند الإمام الشاطبي بالنقاط التالية:

١- الشريعة هادفة لتحقيق مصالح العباد في الدارين:

قال الشاطبي: " الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عمومًا وخصوصًا دل على ذلك الاستقرا " (٣) إن التكليف مشروعة لمصالح العباد ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع.

٢- الضوابط الثابتة في المصلحة عند الشاطبي أنها تكون علة للحكم، بحيث

١- الشافعي الرسالة. ج. ١. ص. ٣٤ .

٢- الشافعي. الرسالة. ج. ص. ٣٥- ٤٥ .

٣- الشاطبي. الموافقات. د. ت. بيروت: المكتبة العلمية. ج. ٤. ص ٢٣٠.

يدور الحكم وجودًا وعدمًا بوجود المصلحة وعدمها.

قال الشاطبي: " فإذا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز " (١) .

٣- تقديم النقل على العقل عند الشاطبي: من الثوابت تقديم النقل على العقل. هذه قضية أثارها الفلاسفة والمتكلمون على المستوى النظري أولاً، ثم على المستوى العملي بعد ذلك، وطرحت هذه القضية بالصيغة التالية: أيهما يقدم عند التعارض، هل العقل أم النص؟ وجاء ابن رشد الحفيد فيها بمهيب التأويل الذي رآه ملاذا للخروج بحل من هذه المشكلة، وحاصل ما جاء به أن الحكم لا يخلو حاله من أمرين، إما أن يكون مسكوتاً عنه أو مصرحاً به، فإن كان مسكوتاً عنه، فالمجال للعقل يستنبط ذلك الحكم بما يتفق مع مقاصد الشارع، وإن كان مصرحاً به، فإننا نكون أمام أمرين أن يكون موافقاً للعقل أو مخالفاً له فإن كان موافقاً فلا إشكال، لأن النص والعقل أصبحا ناطقين بحقيقة واحدة، وأما إذا خالف النص العقل، فهنا يجب عنده تقديم العقل على النص، وتأويل النص المعارض للعقل، بحسب ما يقتضيه العقل، محتجاً لما يذهب إليه بأن أحكام العقل واضحة، لا تقبل التأويل، بينما الذي يدخله الاحتمال إنما هو النص " (٢) .

أما الشاطبي فإنه يذهب عكس ما ذهب إليه ابن رشد، فيرى وجوب تقديم النص على العقل مطلقاً، ويقول في ذلك " يتقدم النقل متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل " يعلل الشاطبي هذا الاتجاه بتعليل لا يقل قوة عن تعليل خصمه ابن رشد، فيذكر أنه " لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة، لأن الغرض

١- الشاطبي. المواقات. ج. ٢. ص. ٣٠٥ .

٢- ابن رشد. ١٩٧٩م فصل المقال. بيروت دار الآفاق الجديدة. ط ٢ ص ١٩.

الغرض أنه له حد فإذا جاز تعديده صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل
فما أدى إليه مثله" (١)

إنه ينطلق في هذا الرأي من قاعدة من قواعد المقاصد، وهي أن جلب المصالح
ودرء المفاصد لا يكونان بالعقل، بل بالوحي، فالعقل يجب أن يكون تابعاً للوحي
في كل ما يتصل بالدين عقيدة وشريعة وسلوكاً، والقول بجواز استقلاله في ذلك
عن الوحي ابتداء وقع فيه الفلاسفة (٢).

ثم يستند في فساد المذاهب التي تعتمد العقل دون الوحي إلى الواقع والتجربة
فيقرر " أنه قد علم بالتجربة، والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن
العقول غير مستقلة بمصالحها؛ استجلاباً لها أو مفاصدتها استدفاعاً لها، ويعل
ذلك بعجز العقل عن إدراك المصلحة دون الوحي" (٣).

بل إن الأقيسة والبراهين التي يقع تركيبها لاستنباط الأحكام أو الاستدلال
على صحتها، ينبغي أن تكون مقدماتها مستمدة من النصوص، وذلك في العلوم
الشرعية كلها، ولا يجوز أن تكون مستنبطة من مبادئ عقلية صرفة، ذلك لأن
" الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم الشرعي، فإنما تستعمل مركبة على
الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا
مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع" (٤)
ويميز الشاطبي بين مجالين في الحياة الإنسانية، مجال دنيوي خالص، كالصنائع
والحرف والعلوم وكل الأعمال التي تعد أسباباً للرزق ومجال يتصل بالدنيا والدين
أو بالدين وحده. أما المجال الأول: فإنه متروك لاجتهادات العقول، ومقيد فقط بأن
يكون محققاً للمصلحة مجتنباً للمفسدة، أما المجال الثاني:

١- الشاطبي. الموافقات. ط. ١. مصر: المكتبة التجارية الكبرى ج. ١. ص ٨٧-٨٨ .

٢- الشاطبي. الموافقات. ص ٤٦-٤٧ .

٣- الشاطبي. الاعتصام. ج. ١. ص. ٧٦ .

٤- الشاطبي. الموافقات. ج. ١. ص. ٣٥ .

فإنه يجب أن يقدم فيه الشرع على العقل، ولا يحكم العقل فيما يتصل بالدين عقيدة وشريعة، إلا فيما لا يتعارض مع النقل، ويسوق الشاطبي هنا قاعدة عامة فيقول: " إذا تعارض العقل والنقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل، فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يسرح العقل في مجال النظر، إلا بقدر ما يسرح النقل " إن هذه القاعدة لا يجوز التفريط فيها، بل ينبغي أن تكون من بال الناظر في هذا المقام " فإنها من قواعد السلف الصالح، فقد " كان الناس في الجاهلية يتبعون ما تستحسنه عقولهم وطباعهم، فجاء النبي فردهم إلى الشريعة. ويعلل أنه لو قدم العقل على النقل، لكان ذلك من باب التحسين والتقييح العقلين، وقد ثبت عند الجمهور أن العقل لا يحسن ولا يقبح فيما يعود الحكم فيه إلى الشرع " فالعقل هو الذي يستحسن ما يستحسنه الشرع ويستقبح ما يستقبحه " إننا لو حكمنا العقل فيما الأصل في الحكم فيه للشرع لأبطلنا الشرع بالعقل، وهذا ما لا يقول به أحد.

٤- العبادات يوقف فيها على حدود الشرع :

أي حدود ما شرع الشارع ، وأن الخروج عما نقل عن الشارع لا يبعد أن يكون من البدع^(١)، إن العبادات وإن كانت مبنية في الغالب على حكم ومعاني سامية إلا أنه لا يجوز إبطال شيء منها أو الزيادة فيها بمقتضى الاجتهاد المحض؛ لأن إبطال شيء منها يعد إبطالا للتكليف، ولأن الزيادة في شيء منها يعد زيادة في التكليف، وكلاهما باطل لأن الدين كمال والعبادة هي الديانة . في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، أما المعاملات : فهي من المتغير في أصول الفقه، لأنها بنيت على المعاني، ومن ثمة جاز فيها الاجتهاد على مقتضى النظر المصلحي، ثم إنها مسايرة لأحوال الناس في

١- الشاطبي. الاعتصام. ج. ٢. ص. ٤٢.

الغالب، تخفيفاً عليهم من الشارع، والأحوال تتغير، فيكون إلزام الناس بحالات معينة، وعادات موقوفة، ومشقة لا ضرورة لهما، ومن ثم لزم فيها الاجتهاد متى اقتضت الحاجة ذلك^(١).

وينبه الشاطبي إلى أن ما يتغير من المعاملات إنما هي الأحكام الفرعية، فهي مجال الاجتهاد، وأما كليات الشريعة: من العدل والرفق وسلامة النفوس والأعراض والأموال وحفظ الدين والعقل، والتي أنبت عليها تلك الأحكام الفرعية، فإنها لا تتغير إذ هي الأصول التي يبني عليها الدين، وبنيت عليها مصالح الدنيا، ومن ثمة فإنها باقية ما بقي الناس على هذه الأرض^(٢).

٥ - المعرفة باللغة شرط للمجتهد من النصوص لا من المقاصد :

يشير الشاطبي بعد هذا إلى قضية أخرى هي أيهما ضروري للاجتهاد العلم بقواعد اللغة، أم العلم بالمقاصد؟ إن العلم بقواعد اللغة بالنسبة للمجتهد، هو ما أجمع عليه علماء الأصول قبل الشاطبي، والشاطبي وحده هو الذي رأى أن ذلك غير لازم، إلا بالنسبة لمن يريد الاجتهاد من النصوص في لغتها العربية، أما من ترجمت له تلك النصوص في لغته، فإنه يمكنه الاجتهاد ولو لم يعرف اللغة العربية وقواعدها، لأن الاجتهاد مبني في الواقع على المقاصد والمقاصد معاني يشترك في فهمها الناس جميعاً، مهما اختلفت أجناسهم وألسنتهم وألوانهم، ونحن نورد رأيه ونصه " الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملةً وتفصيلاً خاصة " ويعلل

١- الشاطبي ١٩٨٢ م. الاعتصام، ط ١. بيرةت: دار المعرفة ج. ٢. ص. ٦٧.

٢- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ٩٧-٩٨.

رأيه " أن المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذا من فهم مقاصد الشارع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي " (١).

ولا يكتفي الشاطبي بإعلانه هذا الرأي والدفاع عنه، وإنما يذهب إلى الاستدلال عليه بالفروع الفقهية، فيذكر أن النكاح لما كان مقصد الشارع منه المواصله والمودة على سبيل المداومة، فإن كل ما يتعارض مع هذا القصد يحكم ببطلانه، كنكاح المتعة، ونكاح التحليل، فإدراك مثل هذه المقاصد لا يتوقف على لغة دون أخرى، وبناءً على هذا المعنى فإنه يجب اعتبار هذا الأصل قاعدةً عامةً في الاجتهاد، وهو: أن كل ما وافق قصد الشارع حكم بجوازه (٢) وكل ما خالفه حكم بمنعه " ولكن ما هي المقاصد التي يعنيها الشاطبي أنه ينبه إلى أنه لا يعني من مقاصد المكلفين، وما يروونه من المصالح والمفاسد شيئاً، وإنما يعني مقاصد الشارع، الذي وضع الشريعة دون غيرها، لأنه ليس من القائلين بالتحسين والتقيح العقليين، فالمصلحة هي ما اعتبره الشارع كذلك، والمفسدة هي ما اعتبرها الشارع، ودور المجتهد ينحصر في فهم مراد الشارع من التشريع، ثم الاجتهاد على مقتضى ذلك المراد (٣).

وبذلك يتحدد دور المجتهد الذي هو في الواقع دور عظيم، إذ يكون في بمنزلة الخليفة لرسول الله، فيفهم الشريعة على وجهها، من حيث مقاصدها، ويبلغها إليهم، ويبينها لهم " فالشاطبي يجعل من مقاصد الشارع ثوابت على المجتهد، فهمها وتنزيلها على الوقائع، وبين حكم الله بناءً، على فقه المقاصد، فما وافقها

١- الشاطبي. الموافقات. ج. ٤. ص. ١٦٣.

٢- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ٣٦٧.

٣- الشاطبي الموافقات ج. ٤. ص. ١٠٦-١٠٧.

جائز، وما خالفها ممنوع.

٦- التغيير في الشريعة يكون في أحكامها الجزئية المسايمة للأزمان والأماكن والأعراف .

قال الشاطبي: " ولا ينبغي أن يذهب الظن إلى أن مسايمة الشريعة لاختلاف الأزمنة والأمكنة وما استقر عند الناس من عرف عدم ثبات في أحكامها؛ فإن مسايرتها لتلك الأمور المتغيرة إنما يكون بأحكامها الجزئية، أما الخطاب الشرعي من حيث الحلال والحرام، ومن حيث جلب المصالح ودفْع المفاسد على وجه عام، فإنه ثابت لا يتغير " (١) .

ثم يتكلم عن العلاقة بين الثابت والمتغير " وبناءً على هذه القاعدة، فإنه ينبغي الرجوع في كل عرف إلى أصل شرعي فيقع عرضه عليه، فإن وافق ذلك العرف الأصل الشرعي جاز إمضاؤه، وإن لم يوافق وجب نقضه، بحيث يبقى الأصل الشرعي الثابت " (٢) .

٧- موافقة الشريعة للفطرة البشرية.

وجاءت الشريعة على قدر طاقة المكلفين، أخذة بمحاسن الأخلاق والعبادات: " جعلها الله تبارك وتعالى مسايمة لفطرتهم البشرية، وجعلها على قدر استطاعتهم، فكانت أخذة بالسماح والرفق، لعلم الله تعالى أن الإنسان خلق ضعيفاً، فكان اليسر من أوصاف الشريعة الملازمة لها " (٣) .

٨- مخالفة أهواء الناس ونشر الوعي بهذه القضية.

" ويوجب الشاطبي أن يكون هناك وعي عام بمقاصد الشريعة بحيث يعلم

١- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ١٠٧ وما بعدها .

٢- الشاطبي. الموافقات ج. ١. ص. ٧٨ .

٣- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ١٠٧ وما بعدها .

الناس أنها محققة لهم، مبعدةً للشرور والمفاسد عنهم، وهذا الوعي العام الذي في استطاعة كل أحد أن يدركه يحبب الناس في الشريعة فيعملون بها عن طواعية ورغبة، وينفرون من العمل بأهوائهم " (١) .

ثم يبين كيفية تنزيل هذا الثابت من مخالفة الأهواء " ومن هنا على أهل العلم بالشريعة أن ينشروا في الناس هذا الوعي، وأن ييسروا عليهم في الإفتاء، كلما كان التيسير في حدود الشرع، وغير مقصود به إرضاء أهواء الحكام وشهوات العامة، ذلك أن أهم مقصد من مقاصد الشريعة على الإطلاق إنما هو قهر الأهواء بطاعة الله، فتكون إرادة الإنسان موافقةً لإرادة الخالق، ذلك أن المقصد من وضع الشريعة: إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختياراً، كما هو عبد له اضطراراً، هذا هو مقصد الشريعة في أصولها وفروعها، فهي كلها ترجع إلى هذا الأصل، وإن كثرت الخلاف، ذلك أن " المصالح الدنيوية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشى مع الأغراض " (٢) فهو يجعل هذا الأصل ترجع إليه كل الثوابت ويؤكد ذلك " إن شقاء الناس في هذه الدنيا والعذاب الذي ينتظر أكثرهم في الآخرة مصدره اتباع الأهواء الضالة. والخير والسعادة فيهما لا يحصلان إلا باتباع أحكام الشريعة وقهر الهوى الجامح. (٣)

٩- تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة .

قال الشاطبي: " وقد أسس الشارع أحكام المعاملات لينال الناس بها حظوظهم الدنيوية، فينعمون بخيرات الأرض، ويعظمون سرورهم بها على أنها نعم من الله تعالى دون بطر أو طغيان بعضهم على بعض. وأسس أحكام العبادات ليعلمهم تعالى كيف يشكرونه على نعمه تلك، وكيف ينالون رضوانه ونعمه الباقية في

١- الشاطبي. الاعتصام ج. ١. ص. ٤٣٤.

٢- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ١٦٨- ج. ٤. ص. ١٧٠؛ الشاطبي. الاعتصام ج. ٢. ص. ٣٣٧.

٣- الشاطبي. الموافقات ج. ٤. ص. ١٧٠.

الآخرة، وبذلك تتضافر أحكام الشريعة كلها من عبادات ومعاملات على تحقيق غاية واحدة هي سعادة الإنسان، في حياته الفانية والباقية معاً (١).

١٠- الاستخلاف لله في الأرض بجلب الخير للإنسان ودفع الشر عنه.
ومن الثوابت الاستخلاف وتحقيقه (٢).

قال الشاطبي: " إن حياة الإنسان على مقتضى الشريعة هو معنى استخلاف الله له في الأرض الوارد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٠)، فإن تلك الخلافة ليس معناها إلا أن يحيا حياة الصلاح فيكون ولياً على نفسه، يحقق لها الخير، ويبعد عنها الفساد. فالخلافة بهذا المعنى ليست إلا مسؤولية الإنسان على مصيره، ويستدل الشاطبي على تفسير الخلافة بالمعنى الذي أوضحناه بقوله تعالى: ﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٢٩).

١١- أن الكليات الخمس مترابطة، يتوقف وجود بعضها على وجود الآخر، وهي أساس صلاح الكون في الدنيا والآخرة: " وهذه الضروريات الخمس هي دعائم وجود عالمنا الدنيوي وصلاحه (٣).

١٢- الأوامر مقصودة لذاتها، والنواهي إنما كان ورودها تبعاً للأوامر، ومعنى ذلك أنها حماية لما أمر به من الأمر، فهي سلب لما يخل ببناء الشريعة (٤).

١٣- أحكام الشريعة عامة:

- ١- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ٣٢١.
- ٢- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ٣٢١.
- ٣- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ١٧.
- ٤- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ٨.

وإذا تأملنا الأحكام الخمسة التي تضمنت التكاليف من وجوب وحظر وندب وكراهة وإباحة وجدناها أحاطت بأفعال الناس كلها، فليس هناك فعل كلي أو جزئي إلا وهو مشمول بحكم من تلك الأحكام الخمسة، لذلك فإن الشريعة متصفة بالعموم، ونافذة على جميع البشر بمن فيهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (١).

١٤- الأحكام الشرعية الخمسة مشمولة بالمقاصد الأصلية: التي هي الضروريات الخمس، لأن كل حكم هادف إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة، لغاية المحافظة على الدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال. (٢).

١٥- الكليات الخمس متفاوتة في الرتبة، فبعضها يقدم على بعض، والدين أعظمها فله المرتبة الأولى، ولذلك تبذل في سبيل المحافظة عليه النفوس والأموال، ثم تليه النفس، فيقع تقديمها على المال وغيره. (٣).

١٦ - اتباع الحق ونبذ التقليد:

إن أهم قاعدة يقوم عليها فكر الشاطبي أنه لا يجوز الأخذ بقول أحد أو بفعله مهما بلغ من العلم، إلا إذا عرضت أقواله وأفعاله على الشرع فوافقها. ذلك هو منهج الصحابة والتابعين، فالحق ليس بقائله، بل بدليله الذي يركز عليه " إن تحكيم الرجال من غير الثقات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعاً ضلال " (٤) والتعصب للرجال عند الشاطبي عادة موروثة عن الجاهلية أصلها ديانتهم الوثنية وهي عبادة الآباء، (٥).

ومن ذلك لما عزم أبو بكر رضي الله عنه على قتال مانعي الزكاة عارضوه كلهم مستندين إلى قوله صلى الله عليه وسلم " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا

١- الشاطبي. الاعتصام ج. ٢. ص. ٣٣٨.

٢- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ١٧.

٣- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ٢٩٩.

٤- الشاطبي. الموافقات ج. ٢. ص. ٣٤٩.

٥- الشاطبي. الاعتصام ج. ٢. ص. ٣٤٣.

الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله " فرد عليهم أبو بكر " والزكاة من حقها "، فبين لهم الحديث على وجهه فأذعنوا له جميعاً (١).

١٧- اجتناب الغلو في الدين:

يعرف الشاطبي الغلو في الدين بأنه إلزام النفس ما لا يلزم شرعاً، كأن يفرض عليها فروضاً راتبية، أو يعتمد إلى تعذيبها بطعام خشن أو لباس غليظ أو أداء أعمال شاقة، كل ذلك من غير ضرورة توجبه، أو يحرمها من الأكل أياماً، أو يمتنع عن الترويح لغير سبب مانع، فإن هذا كله وما في معناه هو الغلو في الدين، الذي لم يكن من عمل السلف رضي الله عنهم، إن التيسير على النفس هدية من الله تعالى لعباده، فمن شدد على نفسه فكأنما رد الهدية على صاحبها، وإذا كان ذلك مستقبلاً بين الناس، فكيف يفعله المؤمن مع خالقه. يأخذ الشاطبي بعد ذلك في الاحتجاج من الكتاب والسنة على أن الغلو في الدين بدعة، وليس من الإسلام في شيء، فيذكر أن رسول الله كان يأكل الطيب إذا وجدته، وكان يحب الحلوى والعسل، ويعجبه لحم الذراع، ويستعذب الماء، فأين التشدد في هذا " (٢).

أما الدليل على ذلك من الكتاب فإن الله تعالى يقول: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ (الرحمن: ١٠)، إلى قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (الرحمن: ٢٢).

يتساءل الشاطبي هنا : هل خلق الله تعالى هذه النعم لعباده ليتنعموا بها ويشكروا له أم خلقها لمجرد الخلق دون أن يجعلها لأحد، وإذا كان قد خلقها لمجرد الخلق، فلماذا يمن بها علينا، ويطلب منا أن نحمده عليها. تعالى الله عن ذلك، فأفعاله تعالى منزهة عن العبث، ويستمر الشاطبي في مناقشة المغالين في الدين، ومحاولة إقناعهم بأن الغلو خروج عن السنة " كالذي يجد للطهارة ماءين

١- الشاطبي. الاعتصام ج. ٢. ص. ٣٥٦.

٢- الشاطبي. الاعتصام ج. ٢. ص. ٢١٦ - ٣٠١ - ج. ١. ص. ٣٤١.

سخناً وبارداً، فيتحرى البارد الشاق استعماله، ويترك الآخر فهذا لم يعط النفس حقها الذي طلبه الشارع منه، وخالف دليل رفع الحرج"، فمن تقرب إلى الله تعالى بغير ما شرع، فقد ضل إذ خرج عن السنة وسيرة السلف الصالح وسلك طريق العنت، وهو طريق مذموم، كما يبدو من هذه الآية الكريمة: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْأَيْمَنُ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ٧).

فمعنى الكثير من الأمر في الآية زيادة التكليف ومعنى (لعنتم) لدخلكم في المشقة ودين الله لا عنت فيه. وقع الاعتراض هنا على الشاطبي بأن الله تعالى أمر رسوله بالتبتل في قوله: ﴿وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ (المزمل: ٨)، والتبتل هو الإعراض عن الدنيا، والانقطاع للعبادة، والأمر لرسول الله أمر لأمته؟ رد الشاطبي على هذا الاعتراض بأن التبتل ليس معناه ما أراد المغالون من تلك الرهبانية التي ابتدعتها النصارى، وإنما معناه إخلاص العبادة لله تعالى دون سواه، وليس معناه رفض الدنيا، وترك الاستمتاع بها جملة واحدة، فسنة رسول الله هي أن يأخذ المرء بحقه من الدنيا، دون إفراط، وإن النفور من الدين الذي انتهى بكثير من الناس إلى ترك التكاليف سببه عند الشاطبي الغلو في الدين، ولكن كيف ذلك يقول الشاطبي "إن العامة إذا توهمت أن الدين الصحيح لا يكون إلا مع المشقة والحرمان، أخذها اليأس من الوفاء به على تلك الصورة، التي رأتها عند المغالين، فتركته. إن الشاطبي يحمل المغالين المتشددين مسؤولية نفور معظم الناس من الدين، وترك فرائضه والتأدب بآدابه، وسنورد له نصاً كيف كان الصحابة رضي الله عنهم يفهمون الدين، وكيف كانوا يمارسونه، في حياتهم، اليومية وهم من ينبغي الاقتداء بهم، لأن الدين نزل فيهم. يقول " فلقد كانوا رضي الله عنهم مكتسبين للمال، منفقين له، حيث ندبوا لم يتعلق بقلوبهم منه شيء، إذا عنَّ لهم أمر أو نهى، بل قدموا

أمر الله ونهيه على حظوظ أنفسهم الباطلة، على وجه لم يخل بحظوظهم فيه، وهو التوسط " هذا نموذج لما يتعلق بمنهجهم في الأخذ بالدين في الحياة العامة، وأهمها كسب المال والتصرف، أو ما نسميه اليوم بالنشاط الاقتصادي، " ثم ندبهم الشارع إلى اتخاذ الأهل والولد بادرُوا إلى الامتثال، ولم يقولوا هو شاغل لنا عما أمرنا به . لأن هذا القول مشعر بالغفلة عن معنى التكاليف به فإن الأصل الشرعي أن كل مطلوب هو من جملة ما يتعبد به إلى الله تعالى، ويتقرب به إليه، فالعبادات المحضة ظاهر فيها ذلك، والعبادات كلها إذا قصد بها امتثال أمر الله عبادات . " (١) .

١٨- السلفية حقيقتها العمل :

إن السلفية ليست مذهباً نظرياً، ولا تعلق بقوالب متحجرة، وإنما هي حركية، وعقل، والعمل من طبعه أن يغير الأوضاع، ويتقدم بالحياة، ولكي يبرهن الشاطبي على هذه الحقيقة فإنه يذكر أن العمل كان المقصد الأول عند السلف، وأن العلم عندهم لا قيمة له، إذا لم يبنى عليه عمل نافع. إنهم كانوا يرون أن العلم النظري تكلف لا حاجة إليه، وكدليل على ذلك فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ قوله تعالى: ﴿وَفَكَهَةً وَأَبًّا﴾ (عبس: ٣١)، فتساءل هذه الفاكهة، فما الأب؟ ثم استدرك، فقال ما أمرنا بهذا؟ ويستنتج الشاطبي من هذا الأثر الذي يورده عن عمر، أن اتباع السلف ليس بحفظ الأقوال ولا بكثرة الرواية عنهم، وإنما باتباع منهجهم، وهو العمل، والعمل عند السلف لا يقتصر فيه على ما ذكرنا، وإنما يمدنا بمقاييس لمعرفة نوع الحكم الشرعي، الذي كانوا يعملون به، وكيفية ذلك أن كل دليل شرعي عملوا به على صورة، فهو الدليل الذي يجب أخذه، لأن مداومتهم على العمل به حجة على أنهم تلقوا ذلك الدليل عن النبي، تلقى الواجب أو السنة المؤكدة، وكل دليل لم يواظبوا على العمل به، أو لم يثبت أنهم عملوا به، جاز تركه لاحتمال أن يكون

١- الشاطبي. الاعتصام. ج. ١. ص. ٣٣٦، ٧٦.

مندوباً أو مجرد مباح أو وقع نسخه. إن هذا المنهج في الأخذ بأعمال الصحابة، والذي نستمد منه من الطابع العملي للسلفية، قد تنبه إليه مالك رضي الله عنه من قبل، فكان يقدم الأعمال على الأقوال، بل إنه كان يراعي العمل المستمر والأكثر، ويترك سوى ذلك، وإن جاء فيه أحاديث (١).

١٩- الشريعة كل واحد :

كان السلف ينظرون إلى الشريعة على أنها كل واحد لا يتجزأ، وكانوا يرون أن قبول بعضها وترك الآخر مروق من الدين. إنها كانت عندهم " كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المترتبة عليها " إن هذه النظرة امتدت إلى مسلكهم في الاجتهاد، فكانوا لا يأخذون بالعام قبل البحث عن الخاص، ولا بالمطلق قبل البحث عن المقيد، ولا بالمجمل قبل البحث عن المبين وكانوا يرون أن الخروج عن هذا المسلك أخذ بالمتشابه، ذلك أن شأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أخذاً أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي"، ولا يفعل ذلك إلا من كان في قلبه زيغ".

وهذه النظرة إلى الشريعة على أنها كل واحد، تقتضي أنه لا تناقض فيها، ولا تضارب بين نصوصها، فهي كلها جارية على نسق واحد، لا اختلال فيه. وإذا حدث بادي الرأي إلى توهم الاختلاف، فإن على من وقع له ذلك أن يتهم نفسه، لا أن يتهم الشريعة، وأن عليه أن يقلع عن ذلك التوهم، وأن يوطن نفسه على اليقين بانتفاء الاختلاف في الشريعة.

٢٠- التشريع لله وحده ليس لأحد من خلقه:

هذا الأصل من أهم القواعد والثوابت، التي يقوم عليها فكر الشاطبي، وتقديره أنه لا يجوز لأحد أن يحل ما حرم الله تعالى أو يحرم ما أحل لعباده، إذا وقع شيء

١- الشاطبي. الموافقات ج. ٣. ص. ٥٦- ٦٦، ٧٧.

من ذلك على سبيل الابتداع فهو الكفر، وإن وقع على معنى التقرب إلى الله تعالى فهو الجهل، لأنه لا يجوز أن يكون التقرب إلى الله تعالى بما نهى عنه " ثم يأخذ الشاطبي في تفصيل هذا الأصل فيذكر أنه يتضمن ثلاثة أوجه :

الوجه الأول: التحليل والتحريم ابتداءً، بيانه أن ينصب أحد نفسه مشرعاً من دون الله تعالى، فيدعي أن هذا الأمر جائز، وهذا ممنوع، وهذا واجب من غير أن يستند إلى أصل من الشرع، وإنما هو بادي الرأي، والشاطبي يصف هؤلاء الذين يستندون في التحليل والتحريم إلى مجرد رأي، مبتدعة أهل أهواء أهل جهل، أما المبتدعة فإنهم ينطلقون من معتقداتهم الباطلة كالزنادقة والخوارج وأهل الفرق الضالة كلها، وأما أهل الأهواء فهم الذين تغلبهم أهواؤهم فيقدمونها على الشرع، وإن كان المبتدعة في حقيقتهم أصحاب أهواء، وهؤلاء كلهم قد جمعهم القرآن في الذم فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٦)،

وأما أهل الجهل فهم الذين يفتون الناس بالجهل، وهم الذين ورد في التنبيه إليهم والتحير من فتاويهم الباطلة في الحلال والحرام. قوله صلى الله عليه وسلم: " إن الله لا ينزع العلم انتزاعاً، ولكن ينزعه بقبض العلماء، فيبقى ناس جهال، يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون " ويبدو من الحديث أن هذا الصنف قد حتمت الظروف وجودهم، والتجأ الناس إليهم، ولكن مسؤوليتهم تعود إلى إفتاء الناس بأرائهم الخاصة، إما استخفافاً بالدين، وإما عجزاً عن الاستمداد منه.

الوجه الثاني: التحليل والتحريم على وجه التقرب إلى الله تعالى، يبينه الشاطبي فيذكر أنه إيجاب ما ليس بواجب أو تحريم ما ليس بمحرم تقرباً إلى الله تعالى لا على معنى الابتداع، وهذا الوجه تدرج فيه الأيمان والندور التي فيها تعذيب للنفس، وغلو في الدين ويبدو أن هذه الظاهرة قد وجدت في حياة الرسول فقد ورد أن عثمان بن مظعون استأذن النبي في أن يخصي نفسه، حتى يقطع الرغبة في

الجماع، وينصرف عن النساء إلى العبادة، فنهاه الرسول وشدد عليه في النهي، ومن ذلك أقسم ألا ينام على فراشه سنة، فنهاه ابن مسعود قائلاً كفر عن يمينك، ونم في فراشك. ولما كان هؤلاء طيبي النية يهدفون من تشدهم إلى إخلاص العبادة لله، فإن الله تعالى رفق بهم، ونهاهم بلطف عن أن يحرّموا ما أحل لهم، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة: ٨٧).

الوجه الثالث: الأخذ والترك من المباح إن هذا الوجه من التعامل مع الشرع، هو الوجه الذي لا إثم فيه، وهو أن يأخذ الإنسان من المباح ما شاء ويترك ما شاء، لا على وجه الإيجاب أو التحريم، بل على وجه الأخذ من الشيء بما يوافق النفس أو الابتعاد عما لا يوافقها دون قصد التشريع بتحليل أو تحريم؛ فالعنصر المميز هنا هو القصد ولو قصد أحد أن يفعل ذلك على وجه الإيجاب أو الحرمة، لأخرج المباح عن حكمه، فيكون بذلك مشرعاً، أي مبتدعاً، إذن فالقاعدة هي: أن يأخذ المرء من المباح أو يترك ما شاء، دون أن يقصد إخراج حكمه عن صيغته الشرعية، فيجعله واجباً أو محرماً.

ويذكر الشاطبي أمثلة على ذلك منها: ما كان يحبه رسول الله من العسل والطيب، وما كان يبغضه من أكل الضب والثوم، وهما حلال . ولقد كان هذا المنهج هو منهج السنة في الأخذ بالحياة، وهو المنهج الذي ساد أعمال السلف فكانوا لا يبطلون أحكام الله بأهوائهم، وكان كل منهم يجتهد متبعاً الأدلة " ملقياً إليها حكمة الانقياد، باسطاً يد الافتقار مؤخرًا هواه، ومقدمًا لأمر الله" (١) .

٢١- ومن الثوابت عند الشاطبي رد البدع ومنعها :

إنه لا أمل حسب الشاطبي في إصلاح الأمة الإسلامية وإعادتها إلى ما كانت

١- الشاطبي. الاعتصام ج. ١. ص. ٣٢٨- ٣٢٩ .

عليه من صفاء في العقيدة واستقامة على الشريعة، إلا بتنقية الإسلام مما شابته من الأباطيل، ومن هنا فإن أول خطوة في الإصلاح هي القضاء على البدع، ويكون بإحياء السنة ونشرها، فمن عرف السنة علم حقيقة الإسلام، لأنها مبينة لكتاب الله. وتعود تبعة إهمال السنة والعكوف على العمل بالبدعة، إلى سكوت العلماء، وتخاذلهم عن النهوض بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى انقلب الحال إلى أن عادت السنة بدعة كان على العلماء ألا يقعدوا عن حماية الدين، فيأخذوا أهل البدع بالتشريد أو التنكيل أو الطرد أو الإبعاد أو الإنكار^(١).

عمر بن عبد العزيز ومنهجه الإصلاحية :

لقد بذل أول المجددين في الإسلام عمر بن عبد العزيز جهوداً لتحقيق هذه الغاية، مع قرب عهد النبوة ومع قلة الانحرافات، وهذه بعض الأمثلة في سبيل إعادة العمل بالمبادئ الإسلامية الأولى للخلافة الراشدة.

فمن الثوابت التي سعى لتحقيقها: مبدأ الشورى في اختيار الخليفة، كانت أول خطوة له هي محاولة إصلاح الطريقة التي تقلد بها هو نفسه منصب الخلافة، فمن المعلوم أن اختياره خليفة، لم يكن عن شورى من المسلمين، فلما كان الخليفة قبله ليس له ولد من نسله أهل، كي يورثه، فقد عهد باستشارة من أحد وزرائه الصالحين بالحكم إلى عمر بن عبد العزيز، فأجلسه الناس على المنبر وعينوه خليفةً، لم يعجبه ذلك، وأعلن استقالته، وجاء في خطبة الاستقالة "أيها الناس إنني قد ابتليت بهذا الأمر، عن غير رأيي كان مني، ولا طلبه ولا مشورة من المسلمين، وإنني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي، فاختراروا لأنفسكم ولأمركم من تريدونه" فصاح المسلمون صيحة واحدة قد اخترناك لأنفسنا وأمرنا، ورضينا كلنا بك

١- الشاطبي. الاعتصام ج. ١. ص. ١٢٢؛ حمادي العبيدي. ١٩٩١م. الشاطبي ومقاصد الشريعة. دمشق سوريا: دار قتيبة. ط. ١.

" فقبل الخلافة" (١).

أما عن تسيير دفة الحكم بالشورى، فقد كان عمر معروفاً بذلك قبل أن يكون خليفة، حين كان والياً على المدينة، وكان قد اختار عشرة منهم، فكان لا يقطع أمراً دونهم، فكانوا هم مجلس شورا، وحين تولى الخلافة قرب أهل الخير، وانقشع عنه الشعراء والخطباء، وثبت معه الفقهاء والزهاد، فكان أولئك هم أهل مشورته. (٢)

ومن الثوابت في سياسته للدولة :

١- حرية التعبير وإبداء الرأي والنقد البناء: بلغت سعة صدره في ذلك أن استدعى بعض الخارجين والمتمردين عليه، وناقشهم في انتقادهم له .

٢- تحقيق مبدأ الأمانة في الحكم : عمد إلى الأمانة وأصحاب الأهلية، فقلدهم مناصب الدولة، وعزل من لا تتوفر فيه مؤهلات المنصب، وقد كانت تلك هي سياسته التي لم يترك مناسبة إلا وأعلن عنها، ومن بعض تعليماته في هذا الشأن، ما كتبه لأحد ولاته: " لا تولين شيئاً من أمور المسلمين إلا المعروف بالنصيحة لهم، والتوقير، عليهم وتأدية الأمانة فيما استرعى " (٣) .

٣-العدل في الحكم :

كانت حكومته حكومة عدل، وهناك مواقف كثيرة تدل على ذلك، ومن أمثلتها: قال يحيى الغساني: لما ولاني عمر بن عبد العزيز الموصل قدمتها، فوجدتها من أكثر البلاد سرقةً ونقياً، فكتبت إليه أعلمه حال البلد، وأسأله آخذ الناس بالظنة، وأضربهم على التهمة، أو آخذهم بالبينة، وما جرت عليه السنة. فكتب إليّ أن آخذ الناس بالبينة، وما جرت عليه السنة، فإن لم يصلحهم الحق، فلا أصلحهم الله،

١- ابن كثير. البداية والنهاية . ج. ٨. ص. ١٩- ص١٨٢-١٩٢؛المودودي. الخلافة والملك . ص١٢٤؛ المودودي. تجديد الدين . ص٥٧. ط. ٣. الرسالة .

٢- ابن كثير البداية والنهاية. ج. ٩. ص. ١٩٤- ص ١٩٨.

٣- ابن كثير. البداية والنهاية. ج. ٩. ص. ١١٨.

قال يحيى: ففعلت ذلك، فما خرجت من الموصل حتى كانت من أصلح البلاد وأقلها سرقة ونقبا" (١) .

٤- السعي لإصلاح دين الرعايا وأخلاقهم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: حين ولي الخلافة كان أحد أعماله البارزة الاهتمام بإصلاح الأخلاق، فكان كثير الخطب والمواعظ، يكتب إلى عماله يأمرهم بالخير وينهاهم عن الشر، ويبين لهم الحق، ويوضحه لهم ويعظهم. وخطبه ومواعظه ورسائله في ذلك كثيرة ومشهورة، وكان من آثار هذا الإصلاح ما يقول عنه الطبري: في تاريخه مقارناً عهد عمر بعهد الحكام السابقين" كان الوليد صاحب بناء واتخاذ المصانع والضياع، وكان الناس يلتقون في زمانه، فإنما سأل بعضهم بعضاً عن البناء والمصانع، فولي سليمان فكان صاحب نكاح وطعام، فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن التزويج والجواري، فلما ولي عمر بن عبد العزيز كانوا يلتقون، فيقول الرجل للرجل ما وراءك الليلة؟ وكم تحفظ من القرآن؟ ومتى تختم ومتى ختمت؟ وما تصوم من الشهر؟ ومن أجل هذه الأعمال كلها وهذا السعي لإعادة العمل بوظائف الخلافة الراشدة، أجمع العلماء أن عمر بن عبد العزيز من أئمة العدل وخامس الخلفاء الراشدين" روى أبو داود في سننه عن الثوري الخلفاء خمسة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر" (٢) .

١- السيوطي. تاريخ الخلفاء . ص. ٢٣٨.

٢- المودودي. الخلافة والملك. ص١٣٥؛ أبو الحسن الندوي. رجال الفكر والدعوة. ص٤٩- ص٦٢؛ السيوطي. تاريخ الخلفاء. ص١٨٨؛ الطبري. تاريخ الأمم والملوك. ج. ٦. ص٤٩٧. (حوادث سنة٩٦)؛ ابن كثير. البداية والنهاية. ج. ٩. ص. ٢٠٠.

المحور الثاني

المبحث الأول

رؤيتهم للثابت والمتغير

دعاة النصرانية وأتباع الغرب، الذين يريدون تغيير الدين أصولاً وفروعاً بما يناسب العصر، ويعنون بالطبع عصر الحضارة الغربية المزعومة، كل ذلك تحت شعار التجديد والإصلاح، ولا جديد عندهم إلا ما عرفه الغرب وإن كان قديماً عند الغرب، وهم ضد كل قديم في دينهم وبلادهم .

وهؤلاء الذين عناهم أحمد شوقي بقوله :

لا تحذُ حذو عصابة مفتونة يجدون كل قديم شيئاً منكراً

ولو استطاعوا في الجامع أنكروا من مات من آبائهم أو عمراً

من كل ماض في القديم وهدمه وإذا تقدم للبناية قصراً

وأتى الحضارة بالصناعة رثة والعلم نزرا والبيان مثرثرا^(١)

فالشريعة الإسلامية بثبات مقاصدها واتساعها غنية عن كل زيادة إذ من أظهر مقاصدها جلب المصالح ودرء المفسد، فيستحيل أن يوجد أمر صلاح وإصلاح للناس في دينهم ودنياهم ولم تأت به الشريعة وتفتح المجال أمامه فضلاً عن أن تقف في وجهه وتمنع منه. ولكن الذين يتهمون الشريعة بالقصور وعدم الصلاحية أتوا من أمرين:

١- جهلهم بحقيقة الشريعة وصفاء مواردها وعذب منابعها وعظيم مقاصدها فنتيجة لذلك نظروا إليها نظرة سطحية؛ وقاسوها على الديانة المسيحية المحرفة، التي وقفت في وجه العمل والتقدم والإصلاح، ومن ثم خرجوا عن أحكامها، وعليها كما فعل رؤساءهم الغرب بالكنيسة سواء بسواء.

١- أحمد شوقي. الشوقيات ج. ١. ص. ١٥٠.

٢- جهلهم بالتمييز بين النافع والضار والصالح والفساد، واختلال الموازين الصحيحة، التي يوزن بها الصالح والفساد؛ فأوا مفساد ظنوها مصالح، ومصالح ظنوها مفساد، فمن الطبيعي حينئذ ألا يجدوا في نصوص الشريعة ما يقر ذلك الفساد، الذي حسبوه مصلحة، ولا ما يمنع من ذلك الصلاح الذي ظنوه فساداً، فالقصور منهم لا من الشريعة، وحاشاها من ذلك (١).

ومن الذين حملوا هذا الفكر التجديدي الخطأ السيد أحمد خان، الذي يعد أول من نادى بذلك ويمكن تلخيص نظرتة: القرآن من الثوابت كنص، أما تفسيره فهو من المتغيرات فجلهم يدعو الي تفسير جديد للقرآن بلغة العصر، بعيد عن كلام السابقين (٢).

من الثوابت أن الأحاديث لا يعتمد عليها، لأنها رويت بالمعنى، وفي ظروف سياسية معقدة، تفسر كثرة الكذب فيها، فعندهم لا تقبل الأحاديث إلا إذا كانت تتفق مع نص وروح القرآن و العقل والتجربة والحقائق التاريخية، ويعبر عن ذلك بقوله: (مقاييس النقد العصري على الأحاديث) فهو يقبل المتواتر مطلقاً أما الحديث المشهور: لا بد من إخضاعه لمقاييس النقد، وأحايث الآحاد لا يقبل منها شيء، والذي لم يقبل عنده من الأحاديث قسمان ديني وديوي، الأول: يجب الالتزام به، أما الثاني: فليس من مهمة الرسول. وهو ما يتعلق بالأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لأنها تختلف من عصر إلى آخر، وعصر الرسول وأصحابه لا يتفق مع عصرنا. ويعلل هذا التقسيم بقوله أمور الدين ثابتة كالعقائد، فالأحاديث في ذلك تقبل، بخلاف أمور الدنيا فهي متغيرة (٣).

١- اليبوي. مقاصد الشريعة. ص ٤٣٧-٤٣٨.

١- بسطامي. مفهوم تجديد الدين ص. ١٢٥؛ د. خليل. جوانب من التراث الهندي. ص. ٤١
paljom,p,١١٨٢٤٦-١١٣ Dar, pages ١٧٢-١٢٥-١٢٣.Hali,hayat-I-Javed p

٢- مفهوم تجديد الدين. بسطامي. ص١٢٦-٩١، ١٢٧-.

لا يعترف بالإجماع مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، كما أنه لا يعترف بإجماع الصحابة، ويدعو إلى النظر، بحجة أن هذه الإجماعات كانت لظروف غير هذه الظروف، وفي وقتنا الراهن نحتاج لتجديد النظر في كل القضايا، ولو أدى ذلك لكثرة الاختلاف والآراء، بل على العكس هذه الحرية الواسعة الآراء المتباينة هي السبيل الوحيد لتقدم الأمم^(١).

من الثابت الدعوة للحرية الفكرية. ومن ثمار هذه النزعة العقلية أن الملائكة ليست كائنات ذات أجنحة وتتشكل، بل الملائكة هي قوى الطبيعة في الإنسان و المقصود بها قوى الخير، والشياطين قوى الشر، والجن قبائل بدائية كانت تعيش في جزيرة العرب، وكانت خاضعة للملك سليمان ووصف الجنة والنار ليس، هو وصف لأمر حسية، بل هي إشارات رمزية لحالات نفسية من الألم والعذاب، بالإضافة لتفسيرات غريبة للكون والإنسان والوحي، وكثير من قضايا العقائد يتفق فيها مع أصحاب الفكر الإلحادي. وهؤلاء يعرفون بالعصرانيين، وكلهم متقاربون في الفكر، وفي رد النصوص. ومن تلامذة سيد خان محمد علي، من طائفة القاديانية وفي أحد كتبه نجد له بعض الآراء الفقهية التي تبين طريقته في محاولة تعديل الإسلام، وفق الروح الغربية، ونقدم نماذج من آرائه في مجالات المرأة والحدود والجهاد، فالجهاد في رأيه من أجل الدفاع فقط، والمحافظة على الوجود القومي للمسلمين .

ويرى أنه لا رجم في الإسلام، والحوادث المروية شرع سابق، نسخ ويرى أن عقاب السرقة متروك لظروف الجاني، وتقدير القاضي، وأن قطع اليد للحالات المتكررة والسرقات الكبيرة، وعقاب الخمر كان بسيطاً، والزيادة اجتهاد، ويجيز الزواج بالهندوسية باعتبار أن لهم ديانة وكتاب مقدس، اعتماداً على أن بعض

١- بسطامي. مفهوم تجديد الدين. ص ١٢٧-١٢٨؛ Dar, p. ٢٧٢.

الفقهاء يعتبرهم صابئة، ويجيز الاختلاط بين الجنسين بدليل الاختلاط بالحج والصلاة، وأنه أمر يعتمد على التقاليد الاجتماعية والأعراف السارية، ولا يمكن وضع ضوابط ثابتة وجامدة له. وإلى غير ذلك من الآراء التي تهدم الثوابت التي اعتمدها فقهاء الإسلام على مر العصور تماشياً مع الحضارة الغربية (١).

من الثوابت عندهم فتح باب القياس، وعدم ربطه بالقياس على النص هذا عند السيد أحمد خان، ومن الذين تأثروا به محمد إقبال فدعا إلى تجديد أصول الفقه، وذلك من خلال إحداث تغيير في مصادر الأصول الأولى، فقد دعا إلى إعادة تفسير القرآن نفسياً جديداً يتفق مع الحياة المعاصرة، كما دعا إلى استخدام أدوات النقد الحديث في نقد السنة، والأحاديث، لاستبعاد ما لا يتفق مع الحياة، ورد إجماع الصحابة وادعى أنه غير ملزم، كما دعا إلى خطوة أخرى في القياس، وهي النظر بالوقائع بناءً على فهم الواقع وعدم القياس على الحوادث الماضية، بل إطلاق التفكير للعقول للوصول للحلول بنظرة واقعية مستقلة (٢).

المبحث الثاني: أمثلة على الذين تأثروا بالمفهوم الخطأ للثابت والمتغير

في عالمنا العربي:

وكثيرون الذين تأثروا بمدرسة العصرانيين في العالم العربي، ومن أكثرهم تأثراً محمد عبده، حتى إن تلميذه رشيد رضا لا يخفى إعجابه بمقالة نشرتها في ذلك الوقت جريدة الرياض الهندية (التابعة لسيد خان بالهند) عنوانها "هل ولد السيد أحمد خان ثانياً بمصر، وظهرت جريدته تهذيب الأخلاق بشكل المنار" ففي منهجه لتفسير القرآن تتجلى واضحة النزعة إلى تفسير القرآن تفسيراً يتناسب مع المعارف الغربية السائدة في العصر، ومن الأمثلة المشهورة لذلك تفسيره لقوله

١- بسطامي. مفهوم تجديد الدين. ص ١٢٨- إلى ص ١٢٩- ١٣٥.

٢- بسطامي. مفهوم تجديد الدين. ص ١٤٠- ١٤٢.

تعالى في سورة الفيل: ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾﴾ (الفيل: ٣-٤)، بأنها جراثيم الجدري أو الحصبة، يحملها نوع من الذباب أو البعوض.

وتفسيره: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (الفلق: ٤)، بأن المراد هنا " النمامون المقطعون لروابط الألفة " لأن السحرة المشعوذون يزعمون أنهم يقطعون الأواصر، حتى بين المرء وزوجه بسحرهم " وقد اضطرهم لهذا التفسير إنكاره أن يكون السحر حقيقة ملموسة، بل هو عنده نوع من الأساليب الماكرة، وضروب من الحيل الخفية، ويؤول ما جاء في القرآن عن السحر بأنه من قبيل " التمثيل "، ويرد الأحاديث الصحيحة فيه. وفي بعض فتاوى محمد عبده نجد محاولة لتأويل أحكام الفقه تأويلاً يتلاءم مع أهواء الحضارة الغربية، وتسويغ واقعها، ومن أهم فتاواه في ذلك حل إيداع الأموال في صندوق التوفير، وأخذ الفائدة عليها، وفي مقالة له عن تعدد الزوجات تحدث عن تاريخ التعدد عند الشعوب الأخرى، وعند العرب قبل الإسلام، وأن الإسلام قد خفف من العادة العربية في الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربع رحمة بالنساء من ظلم الجاهلية، ولكنه يرى الآن للظروف والملابسات السائدة في المجتمع ولاستحالة العدل بين النساء، فلا بد من منع تعدد الزوجات إلا في حالات استثنائية يقررها القاضي.

وهكذا نلاحظ المنهج العصراني من خلال صرف القرآن عن غير معانيه الظاهرة، أحياناً بحجة أنها تمثيل وتصوير ورده للسنة الصحيحة أحياناً لمعارضتها ما يظن أنه علوم العصر، واستخدام المنهج التاريخي لمعالجة قضايا وأحكام الشريعة، وربطها بظروف وملابسات مؤقتة، وإذا كانت هذه النزعات عند محمد عبده نزعات ضعيفة ومصغرة، ربما بحكم ثقافته الأزهرية، إلا أنها قد تركت آثارها في تلامذته من بعده، فتضخمت في مجموعة منهم وصارت مضاعفة مكبرة،

ومن هؤلاء قاسم أمين وعلي عبد الرزاق. أما قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) القضية الأساسية التي نذر لها حياته، هي تحرير المرأة من تقاليد الماضي، وتقتدي بالمرأة الغربية، وكان ذلك محور آرائه في كتابيه تحرير المرأة والمرأة الجديدة، فقد أعلن بلا مواراة أن التمسك بالماضي هو من الأهواء التي يجب أن ينهض الجميع لمحاربتها، والسبيل لذلك الوقوف على أصول المدنية الغربية وفروعها وأصولها، فهو يقول إن الغربيين وصلوا إلى درجة رفيعة من الأدب والتربية مثل ما أنهم متقدمون في العلوم والصنائع.

ومسألة حقوق المرأة وحريتها عند الغرب، ليست مجرد عادة، بل دراسات وصلوا إليها بالنهاية لتحرير المرأة وتنحية الأحاديث التي تتكلم عن الأخلاق والتشريع والاقتصار على الأحاديث التي تتكلم على بعض الأمور كالعقيدة، ودعا المرأة إلى ترك الحجاب والاختلاط بالرجال، وتعديل نظام الطلاق. وكل ذلك باسم الدين، وأنه لم يتعرض للجزئيات، وإنما للكليات والحدود العامة، ومن ثم ترك للناس الخيار فيما يتعلق بالعوائد والمعاملات على حسب تحقيق مصلحته، وهي تختلف من حال إلى حال ومن زمان إلى آخر .

أما علي عبد الرزاق فقد دعا إلى فصل الدين عن الدولة، والاستفادة من النظم السياسية الغربية، وتجاوز كل ما عند المسلمين من أحكام تخص السياسة والحكم، بحجة التطور وتغير الأحوال، وأنهم أي الغربيين متقدمون عنا في شؤون الحكم والسياسة . فبنى على ذلك أن نظام الخلافة نظام قديم، لا يصلح لإعادة إنتاجه من جديد ، وهذه الدعوة خلط فيها الحق بالباطل، فنحن نأخذ من الغرب ما يتفق مع تعاليم ديننا أو لا يصطدم بها (١).

١- بسطامي. مفهوم تجديد الدين. ص٤٢- إلى . ص١٤٨.

الخاتمة:

تبين لنا أن القرآن والسنة والاجماع والقياس كلها ثوابت ، وكذا الإيمان بالله والتزام العبادات ومحاسن الأخلاق كلها ثوابت أيضا وأن المتغير في الشريعة هو الاجتهاد في فهم النصوص عند كثرة الاحتمالات وكذا في القياسات على الوقائع ووالترجيح بين المصالح أو بين المفاصد كل ذلك تبعا لرأي العالم وأفق وسعة نظره.

وكذا العوائد والأعراف والأحوال والزمان الذي ينبني على تغييره تغير الحكم ، إضافة لتصرفات الإمام والحاكم التي تدرج تحت باب الولاية كالولاية على اليتيم فهي متغيرة نظراً للمصلحة، ومصادر الاجتهاد والاختلاف فيها بين الأصوليين وما ينبني عليه من تغير الفتوى واختلافها، كل ذلك من المتغير عند أهل العلم كالاستحسان والعرف وقول الصحابي والاستصحاب ومن الثوابت أن نفهم القرآن والسنة وفق لغة العرب، التي نزل بها لا وفق فهم أي شخص ولو كان لا يعلم شيئا من لسان العرب، والترتيب بين الأدلة عند استعمالها في الاستنباط والترجيح، والكثير من الثوابت والمتغيرات التي تضمنها البحث وكشف عن وجهها .

ولا ننسى تجنب النظريات الهدامة التي تنتشر بين الفينة والأخرى لتقتلع هذا الدين من جذوره بحجة مواكبة الجديد وفقه الوقت فتجعل من الثوابت متغيرات ولا تراعي لها قدسية تتسور النصوص بالرد والاعتراض والتكذيب، وليس عندها مسكة علم من لسان العرب وطريقة خطابهم، ترد العقائد وتبدل الأديان بحجة تطور الحياة والحقيقة أنها دعوى غربية تهرف بما لا تعرف، تتلقف أفكار القوم وتلوك كلامهم لوكة البغال للجام، بقصد فاسد حيناً وغباء مركب حيناً آخر وإلى الله المشتكى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ملخص البحث:

إن المقياس في القبول والرد ينبغي أن يكون شيئاً بعيداً كل البعد عن محض القدم، أو الجِدَّة. إن الصلاح والفساد، والنفع والضرر، والفضيلة والرذيلة، هي المعايير التي يُحمَل عليها القديم والجديد. فإذا كان القديم- الذي امتدَّ به العمر- لا يزال حياً، صالحاً، نافعاً، فاضلاً فلمَ التقزُّز، والاشمئزاز عند ذكره، ولمَ الدعوةُ إلى نبذه، واستبدال الجديد به؟ ومن ذا الذي يضمن أن الجديد هو الأصلح والأُنفع، وأنه خطوةٌ إلى الأمام، وأنه ارتقاء، وصعود، وليس ارتكاساً، وانتكاساً، أو نقصاً، وهدماً؟ إنَّ القديم هو الواقع، الثابت الذي يقوم به الماضي والحاضر معاً، والجديد لا يعدو أن يكون أمراً يتوهمونه إنَّ البلاء كلَّ البلاء أن نتخيل وجودَ الحق والخير، والنفع والفضيلة في الجديد؛ فقط لأنَّ عليه طلاءُ الجِدَّة، ورواءَ الحداثة، وصفةَ العصرية. ونقول لدعاة التجديد والتطوير: إنَّ الجديد الذي نقضتم القديم لأجله اليوم، هو ذاته سيغدو قديماً عن قريب، وسوف يناله منكم ما نال صاحبه قبلاً من الاتهام والتهديم. وهذا تماماً ما كشفته قاباتُ الأيام، مما يؤكد أن آراءكم في الجديد لم تطبخ جيداً، فهي آراء فطيرة، لا سِنَادَ لها، ولا دعامة.

والذي أهدف إليه في هذا البحث: بيان معنى كل من التجديد والإصلاح والثابت والمتغير توضيح رؤية المجددين والمصلحين المسلمين للثابت والمتغير والكلام على الخطاب الخطأ للتجديد

والمنهج الذي أسير عليه : المنهج الإستقرائي والتحليلي والمقارن، والنتائج التي أسعى للوصول إليها هي : معرفة الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية، وبيان معنى التجديد، وكشف زيف مدعي التجديد الذين يسعون لهدم الدين، والنيل منه.

لكن نقول: لا مانع من قبول الجديد، واعتناقه إذا غلب على ظننا، أو رجح عندنا

صلاحيته، ونفعه، وأخذنا به لا ينبغي أن يناقض التمسك بالقديم، الصالح، بل هو في بعض حالاته امتداد للقديم، وتثبيت لجذور ولزام أن نكون على ذكرٍ أن كثيراً من الأمم لا يزالون متمسكين بقديمهم، وتراثهم، وتاريخهم، وثقافتهم، تمسكاً الشحيح بماله، مقبلين عليها إقبالَ الظمان الصادي على الماء الفرات. فالهندوسية التي مضى عليها آلاف السنين لا تزال تستنير بالآراء، والحكم والأحكام المودعة في كتبها الدينية، وعلى رأسها كتاب الفيدا، وأكثر من هذا، ولا ننسى تجنب النظريات الهدامة التي تنتشر بين الفينة والأخرى لتقتلع هذا الدين من جذوره بحجة مواكبة الجديد وفقه الوقت فتجعل من الثوابت متغيرات. ولا تراعي لها قدسية تتسور النصوص بالرد والاعتراض والتكذيب وليس عندها مسكة علم من لسان العرب وطريقة خطابهم، والله أسأل أن يوفقني فيما أصبو إليه في هذا البحث إنه ولي ذلك والقادر عليه.



معالم المنهج الأصولي عند فقهاء المالكية المغاربة الشيخ محمد التّاويل أنموذجًا

الدكتور عبد العزيز وصفي

أستاذ باحث في الدراسات الإسلامية والقانون

منسق مركز البصائر للبحوث والدراسات

سميرة سملال

باحثة في الفقه المقارن وقضايا الاجتهاد المعاصر

جامعة ابن زهر - أغادير المملكة المغربية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه،

وبعد:

فإن الباحث في التراث الإسلامي يجد علماء الإسلام قد اهتموا بضبط المعرفة الإسلامية؛ لارتباطها بنصوص الوحيين من جهة، ولارتباطها من جهة أخرى بالمكلف، فهذه المعرفة في حد ذاتها محاولة لضبط أفعال المكلف وسلوكيات حياته وفق نصوص الوحيين، وتحتاج عملية الضبط لمنهج واضح يضمن تحقيق مقاصد الشارع في أفعال المكلفين، فقد استطاعت هذه الرؤية المنهجية التي تعد الغاية من المعرفة الإسلامية هي تحقيق مقصد الشارع، أن تسلك بالباحث الإسلامي في بحثه عن المعرفة الطرق الواضحة التي تجعل العالم والمكلف مطمئنين لنتائجها وترفع عنهم الحرج والإثم، فقد تعلقت المعرفة في الإسلام بمركز حساس، وهو "التوقيع عن رب العالمين"، فكان لا بد لها من قواعد ثابتة ومسالك بينة تسير بالمكلف على الطريق المستقيم، كما أرادها له الله تعالى.

وتعددت هذه الطرق والمناهج، فمنها ما حاول ضبط الرواية عن رسول الله ﷺ، ومنها ما حاول ضبط تأويل كتاب الله تعالى، ومنها ما حاول ضبط اعتقادات المكلف، ومنها ما حاول ضبط معاملته اليومية، ومن هذه المناهج ذلك المنهج الذي حاول ضبط استنباط الأحكام وتفسيرها، والذي تفرعت عنه عدة مناهج، لخصت الطرق المعتمدة عند علماء الشريعة في استخراج الحكم والاستدلال عليه، وهو المنهج الأصولي باختلاف تفرعاته.

ثم إن الفقيه المجتهد يختار عن علم وبينة واقتناع المنهج الذي يراه الأنسب

والأوفق، فيجري عليه قياساته واجتهاداته وتطبيقاته، فبين سبر وتقسيم وتحقيق مناط وتنقيح وتخريج له وترتيب أدلة وإعمال القواعد، منهج أصولي يوجه ذلك كله، لضبط سير عملية الاجتهاد.

ولا شك أن الفقيه المعاصر في حاجة ماسة لاختيار وتبنيه منهج يتيح له ضبط اجتهاداته ومواكبة التطورات والمستجدات والنوازل التي تلمُّ بالأمة وبالمكلف، فيقعد إزائها منتظرًا إشارة الفقيه وفتواه، ليَتَّخِذَ موقفًا يطمئن إليه ويسكن إلى تبنيه.

وفي خضم فوضى الفتوى التي تواجه المكلف، وفي مواجهة محاولات الترقيع بين المذاهب التي يلجأ إليها ضعاف النفوس، ودعوى التجديد المغرضة التي تنادي بها التيارات المشبوهة تجاه الثوابت الدينية والنصوص الشرعية، يحقُّ لنا أن نتساءل عن المنهج الذي يتبناه فقهاؤنا في فتاويهم واجتهاداتهم، وفي ردودهم على المخالفين.

وما هذه الدراسة إلا محاولة متواضعة منا للإجابة عن هذا السؤال ولو بشكل جزئي، حيث نحتاج إلى عديد من الدراسات والأبحاث لكي نستطيع الجزم بالمنهج الأصولي الذي يتبناه فقهاء المغرب المعاصرين؛ لكي نحدد مميزاته وخصائصه، وما مدى فاعليته في الإجابة عن مستجدات العصر ونوازله.

المبحث الأول

المنهج الأصولي المالكي بالغرب الإسلامي وإشكالية التاريخ

تفتقر المكتبة المالكية إلى بحوث ودراسات ترصد وتتبعه المنهج الأصولي المالكي، في بداياته وأطواره، وتقوم بخدمة تراثه في هذا الجانب، ولو أن المؤرخين لعلم أصول الفقه يتناولون مؤلفات المالكية ومناهجهم في التأليف إلا أنهم يدرجونها دائماً ضمن منهج المتكلمين، وأما في الغرب الإسلامي فتقل هذه الدراسات بشكل أكبر، وهذا ليس بجديد، فقد كان المذهب المالكي في أغلبه منذ أن حلّ بالغرب الإسلامي فروعياً، حتى جر عليه وعلى منتسبيه تهمة القصور في الأصول. وقد حاولنا تسليط الضوء على هذه القضية من خلال عدد من المطالب.

المطلب الأول

إشكالية تمايز المنهج الأصولي المالكي عن باقي المناهج الأصولية

يتوقف المؤرخون للمناهج الأصولية في الفكر الأصولي الإسلامي عند خمسة نماذج^(١)، والملاحظ إدخال المنهج المالكي في الأصول دخل تحت منهج المتكلمين وتسجيله قفزة نوعية على مستوى المنهج في القرن الثامن هجري على يد الشاطبي، مما يعني أن هذا المنهج ما هو إلا امتداد للمنهج المالكي نفسه الذي تميز بمراعاته للمصالح وإعماله لمجموعة من الأصول ذات البعد المقاصدي، كسد الذرائع، ومراعاة العرف، والعمل، والاستحسان، أي: أنه منهج يكاد يكون مستقلاً بذاته عن المناهج الجزئية التي انطوت تحت منهج المتكلمين، ويمكن ملاحظة ذلك بجلاء عند الوقوف على التباين الحاصل بين الأصول المعتمدة، وكذا التطبيقات العملية لهذا المنهج - المنهج الأصولي المالكي - وبين الأصول والتطبيقات العملية للمنهج الأصولي الشافعي. قال الدكتور / الحسين الحيان: "وكان الخلاف بين المالكية

١- قد أجملها الدكتور / القرني في "مرتقى الوصول إلى تاريخ علم الأصول"، كما أعاد تسمية هذه المناهج بما يتناسب مع حقيقتها. انظر كتابه: ص ٣٣ - ٣٧.

والشافعية مرتكزاً في بدايته على تباين الآراء في أحكام مجموعة من الجزئيات الفرعية، ولما حاول كل فريق الإدلاء بحجته في هذه الفرعيات، انتقل الخلاف إلى مبادئ أصولية بحسب تقويم كل منهما وفق منهجه الخاص.

وقد بين الإمام الشافعي في رسالته، وفي اختلاف الحديث، وفي كتاب الأم، أسس مذهبه التي تتمثل في مبادئ تختلف في مناهجها عن أصول المالكية، منها:

- ١- إعطاء الأولوية للحديث المرفوع.
 - ٢- عدم اعتبار العمل مفسراً للحديث.
 - ٣- اعتبار إجماع أهل المدينة لا ينفصل عن إجماع الأمة.
 - ٤- حصر الإجماع فيما علم من الدين بالضرورة كعدد الصلوات مثلاً.
 - ٥- عدم اعتبار المصالح التي لم ينص عليها الشرع.
- ولقد كانت هذه الآراء طعنًا في مبادئ المالكية...^(١).

وفي بحثه هذا ناقش "الحيان" في رده على دعوى قصور المالكية في أصول الفقه، ما يمكن أن يسمى تمايزاً للمنهج الأصولي المالكي عن المنهج الأصولي الشافعي على الرغم من انطواء كليهما تحت منهج المتكلمين، فهذا الأخير لا يعبر إلا عن منهج الشافعية ومن ارتضى منهج الإمام الشافعي في أصول الفقه. ويستتكر إغفال هذا التمايز، حيث يقول: "... هل الاقتصار على طريقة الشافعية والحنفية في تدوين قواعد العلم يعني تجاوزاً للمذهب المالكي، وإغفالاً لجهود علمائه، في تأسيس منهج أصولي متميز؟"^(٢)، وهم -أي: المالكية - قد ساهموا في إرساء دعائم هذا المنهج وساهموا في صياغة مباحثه وقواعده، وشاركوا مشاركة فعالة تشهد بنبوغهم، وتفوقهم في هذا العلم.

١- المصادر الأصولية عند المالكية: دراسة في النشأة والمدونات والخصائص، بحوث الملتقى الأول للقاضي عبد الوهاب البغدادي، مج ٦، ص ١٧٢. ١٧٣.

٢- الفكر الأصولي عند المالكية، ص ١٧٣.

وقد يتطلب منا عرض هذه الفكرة وبسطها بحثاً ودراسات مستفيضة نؤكد أو ننفي من خلالها هذه القضية، لكن من المؤكد أنه بعيداً عن البدايات الأولى لنشوء المناهج الأصولية كان لتمايز المذهب المالكي عن غيره دور في ظهور منهج آخر فيما بعد، حيث نجد في القرن الثامن هجري وفي الجانب الغربي للرقعة الإسلامية ظهور منهج متميز تماماً عن المناهج التقليدية التي سادت لمدة من الزمن، منهج يحمل رؤيا جديدة لتأصيل والتفريع وبناء الأحكام وصياغة القواعد، ونعني بذلك منهج الإمام الشاطبي. ولم يكن العامل الزمني والمكاني وحده المؤثر في انبثاق هذا المنهج الجديد من رحم مرحلة طغى فيها الجمود والتقليد وانتشار دعوى غلق باب الاجتهاد. بل يرجع الأمر وبشكل كبير وأساسي إلى انتماء صاحب هذا المنهج فكرياً ومنهجاً لمذهب يحمل في ذاته كل مقومات النظرة المقاصدية، سواء على مستوى أصوله أو قواعده.

المطلب الثاني

نشأة المنهج الأصولي المالكي بالغرب الإسلامي

قد يتأتى لنا وبشكل عام الحديث عن البدايات الأولى للمذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وعن الأسباب التي أدت إلى اعتماده مذهباً رسمياً في هذا الجانب للعالم الإسلامي، وكذا وضع الاعتبارات التي تفسر التزام المغاربة - الغرب الإسلامي ككل - باختيار المذهب المالكي والدفاع عنه. فذلك موضوع قد تناولته الأقسام بالدراسة والبحث، وقد أجاد الدكتور / عمر الجيدي رحمه الله في كتابه "مباحث في تاريخ المذهب المالكي بالمغرب" بحث هذا الموضوع، ونجد ممن تناوله أيضاً نجم الدين الهنتاتي في كتابه "المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس هجري - الحادي عشر ميلادي"، وكذا محمد بن حسن شرحبيلي في كتابه "تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي"، والأمر نفسه قام به محمد الروكي في مؤلف صغير الحجم عنون له ب: المغرب مالكي،

لماذا؟

لكن من الصعب أن نرصد البدايات الأولى للفكر الأصولي المالكي في الغرب الإسلامي، حيث نجد تغييراً لهذا الفكر حتى في المشرق عندما يقتصر التأريخ للفكر الأصولي على ذكر منهجين متميزين هما: منهج المتكلمين (الشافعية)، ومنهج الفقهاء (الأحناف)، وعلى افتراض أن انتقال فروع مذهب ما مستتبعه لانتقال أصوله؛ وعلى حقيقة أن البدايات الأولى للمذهب في هذا القطر ترجع إلى القرن الثاني هجري^(١)، فإننا نجد الباحثين عند الحديث عن المؤلفات الأصولية بالغرب الإسلامي يضعون أبو الوليد الباجي (ت. ٤٧٤ هـ) في المقدمة عند الحديث عن المؤلفين في علم أصول الفقه وفق المذهب المالكي، وذلك في كتابه "إحكام الفصول في أحكام الأصول"^(٢).

وتلك ثلاثة قرون مرت على تواجد المذهب بالغرب الإسلامي، فما الذي منع مالكية الغرب من التأليف في هذا اللون من الفن على الرغم من الحاجة الماسة له؟ ولكي نتبع المنهج الأصولي المالكي عند مالكية الغرب الإسلامي يجب علينا أن نتتبع البدايات الأولى لاحتكاك المغاربة بهذا المذهب وردود فعلهم اتجاهه، بغض النظر عن أي أقطار الغرب الإسلامي دخلها المذهب المالكي أولاً، أو من الذي أدخل الموطأ لها، فالمهم لدينا في هذا البحث هو دخول "الموطأ" نفسه ودخول علم مالك للغرب الإسلامي، وكيف تعاطى معه المغاربة^(٣)، شرحاً وتدويناً وتأليفاً. ويمكن تلخيص ردود فعل المغاربة تجاه علم الإمام مالك في اتجاهين رئيسين:

١- انظر: مباحث في تاريخ المذهب المالكي في المغرب، لعمر الجيدي، ص ١٥ وما بعدها.

٢- وقد حققه و قدم له و وضع فهارسه: د. عبد المجيد تركي.

٣- لا أخص بهذا المصطلح سكان المغرب، بل المقصود منه في هذا الموضوع من سكن الغرب الإسلامي بصفة عامة.

أولاً: الاتجاه الفروعى فى تعامل المغاربة مع المذهب المالكي.

من المعلوم أن أول ما دخل من علم مالك إلى الغرب الإسلامي هو موطؤه، "وقد كان "الموطأ" بادئ الأمر المصدر الأساسي الوحيد المتداول عند المالكية - بالإضافة إلى بعض السماعات الخاصة-، وأصبح "الموطأ" هو المبحوث عنه والمرجوع إليه، ولم يعرف أهل الغرب الإسلامي مصدرًا سواه، حتى خرجت "المدونة" على يد سحنون، ثم انتشرت في هذه البقاع، ولأصالة الموطأ ولصوقه بشخص صاحب المذهب تشبث به الفقهاء، فتلقوه عن حملته رواية، ودرسوه على يد الفقهاء دراية، وبينوا ما يحتاج فيه إلى بيان شرحًا وتأليفًا، وقد نال من العناية الكثير من جميع جوانبه، فدرست أسانيده، وألف التعريف في رجاله، واجتهد أهل الحديث لتدارك ما ينقصه، فوصلوا منقطعاته، ومرسلاته، وموقوفاته، وبلاغاته، وألفوا في أمور أخرى عديدة لها علاقة بالصنعة الحديثية.

أما الفقهاء فاجتهدوا في استنباط أحكامه، وشرح أحاديثه، وفي هذا الجانب بالذات بلغوا في عطائهم أوجه، فمن شارح إياه شروحًا عديدة، ومن معلق تعليقيًا خفيًا، ومن مختصر لشرح مطول سابق...^(١).

وهنا لا نرى ملامح منهج أصولي مغربي متميز، بل الأمر اقتصر على محاولات فهم الموطأ وتنقيحه والتعليق عليه والاستنباط منه، وهو منحى تبعي يقوم على اتباع مالك، ويؤكد ذلك هذه العناية بعلمه، وسيبرز هذا المنحى أكثر عندما سيتعامل فقهاء هذا المصر مع المدونة.

ومن المؤلفات التي عنيت بالموطأ، التي أوردها الدكتور / شرحبيلي في بحثه هذا^(٢)، نذكر منها:

١- تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي، محمد شرحبيلي، ص ٢٩٧-٢٩٨.

٢- نفسه، ص ٢٩٨ وما بعدها.

- تفسير الموطأ، تسمية رجال الموطأ، علل حديث الموطأ - ويسمى المستقصية-، ليحيى بن زكريا ابن مزين (ت. ٥٢٥٩هـ).

- تفسير الموطأ، لمحمد بن سحنون (ت. ٥٢٧٦هـ) وهو تفسير في أربعة أجزاء.
- شرح الموطأ وشرح جامع الموطأ، لعبد الملك بن حبيب (ت. ٥٢٨٣هـ)، وغير ذلك كثير، "والاسترسال في هذا الجرد قد لا يفيد، والذي ينبغي ملاحظته أن هذه المصنفات وغيرها من شروح الموطأ، أصبحت مراجع في الفقه المالكي على مر الزمان، فلم تترك المصنفات الفقهية الصرفة تستأثر بالاهتمام، بل فرضت نفسها، وكونت اتجاهاً متميزاً داخل المذهب المالكي ينحو في مجمله نحو الحديث والأثر"^(١).

لكن تلك الصنعة الحديثية سرعان ما بدأت تخبو أمام الاعتناء المفرط بفروع المذهب، "حيث غلب البحث الفروعي والعناية بالمسائل الفقهية المروية عن الإمام مالك وأصحابه على الاهتمام العلمي في بلاد المغرب والأندلس ردحاً من الزمان، وازداد زخم هذا الاهتمام في عهد المرابطين الذين انتشرت في عهدهم كتب الفقه الفروعي؛ إذ "لم يكن يقرب من أمير المسلمين...إلا من عِلِمَ عِلْمَ الفروع - أعني فروع مذهب مالك- فنفقت في ذلك كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها..."^(٢)، كما أن أهل العلم كانوا ينبذون كتب علم الكلام، ويحرمون نشرها وتعلمها، حيث قرر الفقهاء بأن تعلم علم الكلام يعد ابتداءً في الدين يفضي إلى اختلال العقائد ونشر الشبه^(٣).

وعليه، فإنه يمكن القول: بأن الاهتمام بالبحث الأصولي مناقشة وتصنيفاً بما يثري البحث الفروعي بتخريج الفروع على أصولها كان ضعيفاً في الجملة إلى

١- نفسه، ص ٣٠٠-٣٠١.

٢- المعجب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب، عبد الواحد المراكشي، ص ١٦٣.

٣- نفسه، ص ١٦٣.

منتصف القرن الخامس الهجري... " (١).

ويرجع الباحث السبب في ذلك إلى عدة عوامل نوجزها فيما يلي (٢):

- ١- الانتشار المبكر والواسع لكتب الفروع والاهتمام بها علمياً لكونها ألصق بالحياة اليومية للناس من المسائل الأصولية.
- ٢- انفراد المذهب المالكي بالساحة الفقهية؛ فلم يحتج لعلم الأصول، حيث إن هذا الأخير نتج عن الاحتكاك بين المذاهب وعن الحاجة لإثبات صحة فروع مذهب عن الأخرى.
- ٣- تأثير الدولة المرابطية على توجيه البحث العلمي نحو الفروع لنبذها المنهج الكلامي الذي كانت الأصول تتبعه.

ثانياً: الاتجاه التأصيلي في تعامل المغاربة مع المذهب المالكي.

على الرغم من طغيان الاتجاه الفروعى التابع للإمام مالك في أقواله وفتاويه، فقد كانت هناك بوادر اهتمام مالكية الغرب الإسلامي بالأصول؛ حيث رصدتها الدكتور / الحسين الحيان من خلال كتب الردود على المخالفين، هذه الكتب وإن اهتمت بتناول مسائل الخلاف، إلا أنها تشير في عرض الرأي المخالف ومناقشته إلى مبادئ أصولية، وبحوث استدلالية، وضوابط لغوية، هذه المبادئ والبحوث والضوابط هي التي كونت فيما بعد مادة علم أصول الفقه.

فللمالكية اهتمام بأصول الاستنباط، حيث تعود أول مدونات العلم عندهم إلى القرن الثالث الهجري، فقد نسبت المصادر كتباً وبحوثاً في الأصول إلى كل من: ... محمد بن سحنون القيرواني (ت. ٥٢٥٦هـ)، وقاسم بن محمد القرطبي (ت. ٥٢٧٨هـ)، ويحيى بن عمر الكنانى (ت. ٥٢٨٩هـ)، وزكريا بن يحيى الكلاعي

١- التصنيف الأصولي عند المالكية، د. عبد الجليل زهير ضمرة، ص ٤٠٤، ٤٠٥، وبحوث الملتقى الأول للقاظي عياض.

٢- المعجب، ص ٤٠٥.

(ت. ٥٣٠٠).

وإن كانت مشاركاتهم تركز في الأغلب على موضوعات أصولية منفردة، هي مثار نزاع وجدال بين الفقهاء، أو مباحث تمثل مجموعة من المشكلات الأصولية، التي شغلت بال الفقهاء في ذلك العصر^(١).

ويؤكد على هذه البداية المبكرة للأصول الدكتور/ عمر الجيدي، حيث قال: "إن اهتمام المغاربة بعلم الأصول بدأ في عصر مبكر، إذ نجد من ألف فيه في القرن الثالث هجري، فينسب للفقهاء الأندلسي يحيى بن عمر (ت. ٥٢٨٩) كتاب فيه، وفي القرن الرابع الهجري نجد عالين ساهما بدورهما في هذا الميدان، ويتعلق الأمر بالفقيه زكرياء بن يحيى الكلاعي القرطبي (توفي حوالي ٥٣٠٠)، والفقيه عبد الملك بن أحمد بن محمد المعروف بابن المش (ت. ٥٣٣٦)، ويزداد التأليف في هذا الفن في القرن الخامس، إذ نجد من مؤلفيه أصوليين بارزين أمثال: الفقيه خلف بن أحمد ابن بطّال (ت. ٥٤٥٤)، والفقيه الأصولي المحدث أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت. ٥٤٧٤)..."^(٢)، وغير هذه الإشارات، فتنقصنا الكثير من البحوث والدراسات من أجل رسم معالم تاريخ المنهج الأصولي المالكي عامة وفي المغرب خاصة، ويحتاج إلى خطة محكمة يرسم لها "الطالبي" أهم ملامحها في ثلاث نقاط أساسية، فيقول: "إن البحث عن الوضعية الأصولية بالمغرب الإسلامي يبدو شاقاً، ويحتاج إلى دراسات شاملة، وجهود جبارة في مجال التراث المالكي من وجوه متعددة:

الوجه الأول: البحث في الأدلة التي استند إليها الفقه المالكي، والمقاييس المعتمدة لدى علمائه في الاستنباط، وكيفية توصلهم إلى الحلول العملية للمشكلات المطروحة والنوازل الجديدة، ومدى تأثير ذلك كله على الفقه المالكي أيام ازدهاره وخصوصاً

١- المصادر الأصولية عند المالكية، ص ١٨٢.

٢- مباحث في تاريخ المذهب المالكي بالمغرب، ص ١٤٦.

في القرنين الخامس والسادس الهجريين.

الوجه الثاني: القيام بدراسات شاملة في أمهات الفقه المالكي، وتتبع اختيارات الفقهاء المتقدمين وترجيحاتهم وتشهيراتهم، وكيفية اندراج المسائل الفرعية والجزئية ضمن أصولها الكلية وقواعدها العامة.

الوجه الثالث: القيام ببحوث علمية ميدانية على ضوء الإنتاج الأصولي في بعض المراكز الأصولية بالغرب الإسلامي كفاس ومراكش وسجلماسة، وإشبيلية، وقرطبة، وغرناطة، وشنقيط، وتلمسان وسوس... وغيرها من المحطات التي لها إرث ثقافي وحضاري مهم^(١).

وهذا مشروع ضخم يحتاج حشد الجهود والهمم لخدمة الفقه المالكي، والكشف عن مناهجه وخصائصه، ودوره في تاريخ التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني

خصائص المنهج الأصولي في المدرسة الفقهية المغربية

حاولنا الوقوف في هذا المطلب على بعض خصائص المنهج الأصولي في المدرسة الفقهية المغربية المعاصرة، على أن نحاول بسطها وإيضاحها في الجانب التطبيقي، وذلك في محاولة الكشف عن المنهج الأصولي في فقه الشيخ محمد التاويل رحمه الله. فالكشف عن المنهج الأصولي المغربي أو عن خصائصه يستدعي جهداً كبيراً يشمل الوقوف عند كل نموذج من أعلام هذه المدرسة ودراسة مؤلفاته واجتهاداته، ثم الكشف عن المنهج العام الخاص بالمدرسة المغربية ثم مقارنتها بباقي المدارس الأصولية الأخرى.

وفيما يلي شهادة مجموعة من العلماء في حق المذهب المالكي وأصوله، نستعرضها

١- التراث الأصولي بالجنوب المغربي دراسة في المناهج والمصادر، ص ٤٥-٥٥.

ثم نحاول استخراج مميزات المنهج الأصولي المالكي بشكل خاص. قال الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله: "تنمو فروع المذهب، وتتسق آثار التفكير فيه بخصب أصوله، وتعدد المصادر فيه، وسعة مدى التفكير الذي يفتحه لأنفسهم القائمون على المذهب من بعد الإمام، وتعدد الأجواء الفكرية التي يجتهدون فيها. وقد كان هذا كله في المذهب المالكي، فمناهجه خصبة ومتعددة، وتلاميذ الإمام ومن بعدهم قد وسعوا مدى تفكيرهم في تطبيق أصول إمامهم. وكثرت الأقطار التي أخذ فيها بالمذهب المالكي وتباينت أحوالها. وكان من فقهاء هذا المذهب من جمع بين الفقه العميق والفلسفة والحكمة... وإن تخالف الأقاليم وتباينها وتباعدها، مع كثرة أسباب الاجتهاد، وخصب المناهج سبب في كثرة الأقوال في المذاهب. وكانت تلك الكثرة في الأقوال جناباً خصباً يجد فيه الباحث في الفقه المالكي ثمرات متنوعة، وألواناً من المنازع الفقهية صالحة، وتوافق البيئات المختلفة، وتوائم الأقطار المتباينة في أعرافها وعاداتها، وخصوصاً أن العرف والعادة كان لهما مقام في الاستنباط في الفقه المالكي. وكان المفتى بهذا بين يديه آراء مختلفة يتخير من بينها، إذا لم يفتح لنفسه باب الاجتهاد مع التمسك بالأصول المقررة في المذهب"^(١). من خلال هذا النص نستطيع الوقوف على بعض الخصائص التي رصدها

الشيخ أبو زهرة في المذهب المالكي، فهو مذهب يمتاز بالآتي:

- ١- تعدد المصادر والأصول.
- ٢- الانفتاح الفكري الذي تميز به أتباع المذهب لتطبيق أصوله.
- ٣- انتشاره في أكثر من قطر مما ساهم في أعمال أصول المذهب في أكثر من بيئة أي أعماله في نوازل وقضايا مختلفة ومتنوعة.
- ٤- شكل كل ذلك ثروة فقهية غنية أتاحت للمفتيين الاختيار ضمن المذهب وأصوله.

١- تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٤٠٤.

٥- أهمية العرف والعادة في الاستنباط عند المالكية.

ويقول الدكتور / عبد الكريم زيدان رحمه الله: «جماع أصول مذهب مالك- بناء على ما صرح به أو أشار إليه أو استنبطه فقهاء المذهب من الفروع المنقولة عنه، والآراء المدونة في موطنه- هي كما صرح بها الإمام القرافي المالكي: الكتاب، السنة، الإجماع، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابي، المصلحة المرسلّة، العرف والعادات، سد الذرائع، الاستحسان، الاستصحاب.

ومن هذه الأصول يتبين لنا خصوبة المذهب وسعته، وإمكان تخريج الأحكام على أصوله الملائمة لكل عصر ومكان، لا سيما على أصل المصلحة المرسلّة الذي سيطرت على جميع فقه مالك في كل المسائل التي لا نص فيها، حتى قرن اسم المصالح المرسلّة بمذهب مالك. كما أنه يتبين لنا من كثرة هذه الأصول مقام الإمام مالك في فقه الرأي، فقد اشتهر به على خلاف المعهود من فقهاء مدرسة الحجاز، وأكثر من الأخذ بهذا الأصل حتى صار قوام اجتهاده بالرأي يقوم على أساس المصلحة. وربما أخذ بالقياس أو المصلحة وترك خبر الآحاد بناء على أن مخالفة الخبر للمصلحة، أو للقياس الثابت المبني على قواعد الشريعة- دليل على ضعف الخبر وعدم صحته، ومن ذلك عدم أخذه بخبر المصراة لمخالفته - في نظره - للقياس القطعي المبني على قواعد الشريعة الثابتة»^(١).

ركز الشيخ زيدان على التنوع والكثرة التي اختص بها المذهب المالكي في الأصول، مما أتاح للمذهب التعامل مع مختلف القضايا والمستجدات بمرونة كافية تتأى به بعيداً عن الجمود، وأهم أصل أتاح للمذهب المالكي هذه المرونة هو أصل " المصلحة المرسلّة".

أما الشيخ التاويل فيقول في كتابه " خصائص المذهب المالكي ": "يمتاز المذهب

١- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ١٦٤.

المالكي على مستوى أصول الفقه بعدة مزايا وخصوصيات من أهمها:
أولاً: وفرة مصادره وكثرة أصوله المتمثلة في الكتاب والسنة وإجماع الأمة وعمل
 أهل المدينة والقياس والاستحسان والاستقراء وقول الصحابي وشرع من قبلنا
 والاستصحاب والمصالح المرسله وسد الذرائع والعرف والأخذ بالأحوط ومراعاة
 الخلاف، بالإضافة إلى القواعد العامة المتفرعة عنها، التي أنهارها بعض المالكية إلى
 ألف ومئتي قاعدة تغطي جميع أبواب الفقه ومجالاته^(١).

هذه الكثرة أغنت الفقه المالكي وأعطته قوة وحيوية، ووضعت بين أيدي علمائه
 من وسائل الاجتهاد وأدوات الاستنباط ما يؤهلهم لبلوغ درجة الاجتهاد ويمكنهم
 من ممارسته ويسهل عليهم مهمته.

وإذا كانت بعض المذاهب شاركت المذهب المالكي في بعض هذه الأصول فإن
 ميزة الفقه المالكي تكمن في الأخذ بجميع هذه الأصول، بينما غيره لم يأخذ إلا
 ببعضها ورد الباقي...^(٢).

ثانياً: تنوع هذه الأصول والمصادر فإنها تتراوح بين النقل الثابت والرأي
 الصحيح المستمد من الشرع والمستند إليه كالقياس. هذا التنوع في الأصول
 والمصادر والمزاوجة بين العقل والنقل والأثر والنظر، وعدم الجمود على النقل، أو
 الانسياق وراء العقل، هي الميزة التي ميزت المذهب المالكي عن مدرسة المحدثين
 ومدرسة أهل الرأي، وهي سر وسطيته وانتشاره والإقبال الشديد عليه وضرب
 أكباد الإبل إلى إمامه في أيام حياته...^(٣).

ثالثاً: توسعه في استثمار الأصول المنفق عليها توسعاً كبيراً، مما ساعد ويساعد
 على سد الفراغ الذي يمكن أن يحس به المجتهد عند ممارسة الاجتهاد والاستنباط،

١- خصائص المذهب المالكي، ص ١٣.

٢- خصائص المذهب المالكي، ص ١٥.

٣- نفسه ص ١٧.

وهكذا نجده في التعامل مع الكتاب والسنة لا يكتفي بالنص والظاهر، بل يقبل مفاهيم المخالفة والموافقة وتنبيه الخطاب، كما يقبل دلالة السياق ودلالة الاقتران والدلالة التبعية، وقد استدل بقوله تعالى: ﴿وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨)، على عدم وجوب الزكاة في الخيل لاقترانها بالحمير التي لا زكاة فيها، إجماعاً ونصاً، كما توسع في باب السنة والإجماع والقياس" (١).

إذن يمكن القول: إن المنهج الأصولي المالكي في المدرسة الفقهية المغربية يتميز بالمرونة الكافية، لتجعله قادراً على مواكبة المستجدات والصمود أمام الأزمات التاريخية الصعبة التي مرّت بالمغرب، فاعتماده على الأصول النقلية والعقلية، وكثرة الأصول الاجتهادية ذات البعد المقاصدي (المصلحة، العادة والعرف، سد الذرائع، مراعاة المأل، مراعاة الخلاف...) ضمننت له سعة أفق النظر، إلى جانب غلبة الجانب التطبيقي العملي على النظري، المتمثل في ثروته النوازلية، ضمن له الحضور القوي والدائم في الحياة المغربية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ويمكن تلخيص خصائص المنهج الأصولي في الفقه المالكي في الميزات الآتية:

- تعددت الأصول في هذا المنهج وتنوعت ما بين نقلية وعقلية، ثابتة واجتهادية مما تتيح إعمال العقل والرأي بشكل أكبر، مما يساعد على إيجاد حلول أكثر ملائمة بعيدة عن الجمود.

- ملازمة صفة الفقهية لهذا المنهج الأصولي، وذلك نابع من الطابع العملي الذي نستطيع تبريره من جهة بغلبة النظر المقاصدي على أصول المذهب، وإعمال هذا الأخير " للعمل " الذي يعد شكلاً من أشكال تطور أصل " العادة والعرف " وتمايز هذا المصطلح في المدرسة المغربية خصوصاً، ومن مظاهره الثروة النوازلية بالغرب الإسلامي عامة.

١- خصائص المذهب المالكي، ص ١٩.

- المعالجة الآتية للقضايا، وذلك راجع لسعة أفق النظر التي يضمنها النظر المقاصدي المميز للمنهج الأصولي في المذهب المالكي، ومن مظاهره: الفقه النوازي.
 - بعد المنهج عن الجمود، وذلك راجع لبعده عن التعصب المذهبي والتزمت الفكري، ويظهر ذلك في إعماله أصل مراعاة الخلاف الذي يراعى فيه المصالح الراجحة، ولو خالفت المذهب أن كان ذلك سيقدم حلوًا عملية وناجعة.
 - اعتماد المنهج في تحقيقه للمسائل على مراعاة المأل فهو عرف قديمًا وحديثًا بكثرة إعماله لأصل سد الذرائع ومراعاته لمقاصد المكلفين، مما قد يصل به أحيانًا إلى منع وتحريم مسائل لم يمنعها غيره من المذاهب، أو إجازتها، عند إعمال الذرائع فتحًا.

- امتاز المنهج الأصولي بتحكيم النظر المقاصدي في معالجته للقضايا المستجدة. ومن المؤكد التزام فقهاء المغرب لهذا الجيل بالمذهب المالكي وتمسكهم بأصوله، على أن هذا المجال لا يزال يحتاج إلى مزيد بحث ومدارسة. ووجد مصنفات المالكية في هذا المجال وإعداد الفهارس لها للنهوض بالدراسات الأصولية على المستوى الأكاديمي.

المبحث الثاني

منهج الشيخ التاويل في إعمال الأدلة الشرعية

كان الشيخ محمد التاويل متشبهًا بمالكه المغربية الأصيلة، مدافعًا عنها مجتهدًا ضمن أصولها الاجتهادية العامة والخاصة، وهو وإن كان من المعاصرين إلا أنه لم تأخذه النزعة التجديدية، التي تتأى بالاجتهاد بعيدًا عن منهج السلف في الاستنباط؛ فقد كان أصيلًا في تعامله مع مستجدات العصر، متصديًا لها بالمنهج الأصولي المالكي المعتز بمالكه، بما يمنحه هذا الأخير من مساحة وآلية اجتهاديتين تخولان له القول والمناقشة دون أن يعوزه الدليل أو يفقد الحجة على الرغم من

حادثة القضايا المطروحة على الساحة الفكرية والعلمية. وهو في ذلك يعتمد الأدلة الشرعية المعتمدة من كتاب وسنة وإجماع وقياس ونحوها من المصادر، ويعتمد كذلك ما أقره المذهب المالكي من أدلة مختلف فيها. وقبل أن نبين منهج الشيخ التاويل في إعماله للأدلة، نقدّم أولاً ترجمة موجزة عنه.

المطلب الأول

ترجمة موجزة للشيخ محمد التاويل

هو: محمّد بن محمّد بن قاسم بن حساين التاويل، من مواليد سنة ١٩٣٤م، بمنطقة (عين باردة) بإقليم تاونات قرب فاس بالمغرب، أخذ العلم والمتون عن والده سيدي محمد بن قاسم، الذي كان إماماً في القراءات القرآنية، وحفظ القرآن وهو صغير، وبدأ دراسة العلوم على يد الشيخ محمد العربي المساري الذي كان يدرّس النحو (الآجرومية والألفية)، والفقهاء (المرشد المعين والمختصر والتحفة)، والفرائض وعلومها أخرى، ثم التحق بجامعة القرويين بفاس، فدرس الفقه على يد العلامة أبي بكر جسّوس، والعلامة محمد العمراني الزرهوني، والعلامة عبد الكريم الداودي -رحمهم الله تعالى-، وأخذ التفسير عن العربي الشامي، وأخذ الحديث عن عبد العزيز بلخياط، وأخذ النحو عن عبد الهادي اليعقوبي خبيزة، وأخذ الأصول عن الحبيب المهاجي، وأخذ العقائد والمنطق عن ابن عبد القادر الصقلي، وأخذ البلاغة عن محمد العمراني، والأدب عن عبد الكريم العراقي، والتاريخ عن الفقيه الغمري، وأخذ علومها أخرى كثيرة عن غير هؤلاء.

أما فيما يتعلّق بذاكرته وحفظه ونبوغه: فقد تميز الشيخ التاويل بذاكرة قوية وفهم ثاقب وحافظة سريعة، فقد حفظ ألفية ابن مالك في عشرة أيام بمعدل مئة بيت في اليوم، وحفظ جمع الجوامع لابن السبكي في الأصول والتلخيص للقزويني في البلاغة، وغير ذلك، وبذلك تميز عن أقرانه.

وأما ذكاؤه وقوة حافظته: فيدُّكُّ عليها أنه كان المبرِّز على أقرانه طيلة مدة دراسته، وكان الأول في نتائج امتحاناته على جميعهم، حتى نال أعلى الشهادات والمناصب بالبلد، ومنها:

حصوله على العالمية من جامع القرويين بفاس سنة ١٩٥٧م، والدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، وقد عمل أستاذًا للتعليم العالي والفقهِ والأصول بجامع القرويين، ثم عضوًا بالمجلس العلمي المحلي بفاس، وعضوًا باللجنة الملكية الاستشارية لمراجعة مدونة الأسرة.

• مؤلفاته:

صنّف التاويل كتبًا معاصرة نفيسة، نذكر من بينها ما يلي:

- ١- الوصايا والتَّنْزِيل في الفقه الإسلامي.
- ٢- شذرات الذهب فيما جدَّ من قضايا النكاح والطلاق والنسب.
- ٣- اللباب في شرح تحفة الطلاب، (نظمه وشرحه في علم الفرائض).
- ٤- وأخيراً.. وقعت الواقعة وأبيح الربا: الفوائد البنكية.
- ٥- مشكلة الفقر: الوقاية والعلاج في المنظور الإسلامي.
- ٦- إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية: رؤية إسلامية.
- ٧- الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي.
- ٨- لا زكورية في الفقه.
- ٩- زكاة العين ومستجداتها.
- ١٠- موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه.
- ١١- الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة في الشركات الإسلامية) مجلدان.
- ١٢- استثمار القواعد الفقهية والأصولية في اكتساب الملكة الاجتهادية.

١٣- مفهوم الحصر عند الأصوليين وأثره في الاستنباط الفقهي والاجتهاد العلمي، وغيرها.
- وفاته:

توفي العلامة محمد التاويل قبيل عصر يوم الاثنين ١٧ جمادى الآخرة ١٤٣٦ الموافق: سادس أبريل ٢٠١٥م داخل إحدى المصحات بفاس، عن عمر بلغ ٨٠ عامًا.

المطلب الثاني

منهجه في إعمال الأدلة المتفق عليه

- أولاً: القرآن الكريم:

اعتمد الشيخ التاويل في دراساته وبحوثه على النص القرآني بشكل كبير، فهو المصدر الأول للأحكام، وأول ما يرجع إليه عند الاختلاف. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْبِ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

إن إعمال النص القرآني عند محمد التاويل لا يتم من أجل الدلالة على فكرة أو معارضة أخرى، فهو لا يذكر الآية في سياق الحديث لدلالة على موقع الشاهد منها، أو ذكر وجه الدلالة بشكل ظاهري، بل يستثمر الآية استثماراً أصولياً، حيث يستعملها في موضعين أساسيين:

الأول: بأن تكون الآية من عند المخالف، فهي دليل للمخالف استدلالاً بها استدلالاً خاطئاً، فيعمد رحمه الله إلى بيان محل الخطأ في الاستدلال بها من خلال ما له من ملكة أصولية فذة، باستحضار التفاسير وأقوال العلماء، والقواعد اللغوية والأصولية والفقهية؛ وكل ما من شأنه أن يعزز موقفه، فيمنع الدليل عن صاحبه؛ وذلك لما كانت جل كتاباته تتصدى لنوازل كثر اللغظ حولها، فوجب تبيان حكمها،

ونتبع ذلك في الأمثلة الآتية:

- المثال الأول: رده الاحتجاج بالآية الكريمة: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأحزاب:٥). لمن يرى جواز الاعتماد على الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب، سواء إثبات نسبة الولد للأب الشرعي أو البيولوجي. وذلك في كتابه "موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه" (١).

وهو يعمد أولاً إلى تبيان موقع الخلل من الاستدلال بالآية عبر التمييز بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية لكلمة "آبائهم" في الآية، من خلال إعمال القاعدة الأصولية: ((أن اللفظ محمول على عرف المخاطب))، فوجب حمل ألفاظ الشارع على عرف الشارع؛ فالأب من ولد الولد على فراشه، الأزواج في زوجاتهم، أو السادة في إيمانهم، سواء في لغة العرب أو لغة الشارع، كما قال ﷺ: (الولد للفراش) ؛ وبذلك يكون الولد المقصود في قوله تعالى: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ﴾، هو الولد الشرعي لا الولد البيولوجي (٢).

ثم يعمد الشيخ إلى رد الاستدلال بالآية بأدلة أخرى، فهو يرد وجه الاستدلال الخاطئ ثم يعزز رده لكي لا يبقى للمخالف حق في استدلاله فيرد الدليل ب:

- إجماع المفسرين على تفسير الآباء في الآية: بالآباء الشرعيين.
- السنة الصحيحة وإجماع الأمة على أن الولد للفراش وللعاهر الحجر.
- إجماع الأمة على دعاء ابن الزنا لأمه، أو دعائه بابن أبيه.
- يرده بالمنطق حيث يؤدي ادعائهم هذا للتناقض بين الكتاب والسنة، حيث إن كان النسبة في الآية هي للآباء الشرعيين والبيولوجيين على حد سواء؛ وأنه ﷺ نهى

١- انظر: موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية، في إثبات النسب ونفيه، ص ٧٢.

٢- أخرجه البخاري- في صحيحه؛ كتاب الحدود، باب للعاهر الحجر، ح ٦٨١٨.

عن نسبة أبناء الزنا لأبائهم من الزنا، ونهى عن انتساب الإنسان لغير أبيه الذي ولد على فراشه في أحاديث صحيحة عديدة؛ فإن ذلك يخلق التناقض في الحكم الشرعي. فهل يجوز أن يخالف الرسول ﷺ أمر ربه؟ وهل يمكن أن تناقض سنته كتاب ربه؟

المثال الثاني: رد الشيخ احتجاج القائلين بالوصية الواجبة في الإرث لأبناء الابن إن مات أبوهم قبل الجد أو معه حقيقة أو حكماً بالآية الكريمة في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (النساء: ٨) (١).

ومنهجه هنا: أنه يبين أولاً الخلل في الاستدلال بالآية، حيث يقول: "الاستدلال بهذه الآية لمشروعية الوصية الواجبة على الوجه المعمول به لا يصح لوجوه:

- أولاً: أنها خاصة بمن حضر القسمة... " (٢): فبيّن أن الآية خاصة بمن حضر القسمة بصريح قوله تعالى: (وَإِذَا حَضَرَ)، فيكون الحضور شرطاً لاستحقاق الوصية أو سبباً له، وكلاهما يلزم من عدمه العدم، كما أن مفهوم الشرط في الآية حجة على انتفاء الحكم عند انتفائه.

وبعد أن رد استدلالهم بالآية لخلل في فهمهم لها، وقصورهم في فهم المراد منها؛ وبمنطق أصولي يستمر في نقض دعواهم حتى لا يبقى لدى أحد من المخالفين أو غيرهم شك في رد هذا الاستدلال الخاطيء، فيعمد إلى حشد مجموعة من الأدلة الأصولية في تسلسل منطقي حيث يقود كل دليل إلى آخر بما لا يترك مجالاً للشك، فهو بعد أن رد الاستدلال بالآية لكون الحضور شرط أو سبب للرزق من مال الميت يعمد إلى نفي قياس الغائب على الحاضر من أوجه:

١- إن ابن حزم المستدل بهذه الآية ظاهري لا يقول بالقياس، ولذلك خص هذا

١- من كتابه: الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، - ص ٢٣.

٢- الوصية الواجبة، ص ٢٣.

الحكم بمن حضر وقوفاً مع ظاهر الآية.

٢- ولأن الثابت عمن عمل بهذه الآية إعطاء الحاضرين من ذوي القربى، واليتامى، والمساكين دون الغائبين، كما روي عن أبي موسى الأشعري وعبد الرحمن بن أبي بكر من الصحابة، وابن سيرن وعبيدة من التابعين.

٣- ولوجود الفرق بين الحاضر والغائب، ولا قياس مع وجود الفارق، فإن الحاضر تتعلق نفسه بمال قريبه، حين يرى باقي القرابة الوارثين يوزعونه بينهم بحضوره، فكان من الحكمة مواساته وتطيب خاطره بإعطائه شيئاً منه، وقد يكون حضر لهذه الغاية، فكان شبيهاً بالمعتر، الذي أمر الله بإطعامه من الأضحية في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (الحج:٣٦)(١).

ثم ينهي هذه الجزئية بالنفس الأصولي نفسه، حيث رأى أن "علة المنصوصة مقدمة على المستنبطة"؛ وذلك في رده على ابن عطية علقته، التي استنبطها في كون اليتيم والمسكنة، قد تكون علة لإعطاء اليتامى والمساكين ممن لم يحضروا القسمة. ثم عزز رأيه بأن الأقرباء في الآية لم يوصفوا باليتيم ولا المسكنة، لأن لفظ "أولوا القربى" لفظ عام، "فهو جمع مضاف إلى المعرفة، فيعم؛ وتعليل الحكم باليتيم والمسكنة، والضعف، يقتضي تخصيص أولي القربى باليتامى والمساكين، فهي علة عادت على الأصل بالتخصيص، والصحيح عند الأصوليين أن العلة المستنبطة إذا عادت على الأصل بالتخصيص لا تقبل، كما أنه لا يصح القول بأن اقتران أولي القربى في الآية بالمساكين واليتامى دليل على أن المقصود من أولي القربى خصوص اليتامى والمساكين؛ ولأن دلالة الاقتران لا يحتج بها على الصحيح عند الأصوليين؛ ولأن عطف الخاص على العام لا يخصصه على الأصح عند الأصوليين أيضاً" (٢).

يشكل هذا النص دليلاً قائماً على قدرة الشيخ استحضار المباحث الأصولية،

١- الوصية الواجبة، ص ٢٣، ٢٤.

٢- المرجع السابق، ص ٢٤.

واستثمارها لخدمة موقفه وإفحام المخالف.

ولا يزال يبين عن مقدرته في بيان سوء فهم المخالفين لدلالة الآية، فيقول رحمه الله:

- **ثانياً:** الآية عامة تشمل جميع ذوي القربى من أحفاد وغيرهم، فلا يصح قصرها على الأحفاد دون سواهم من القرابة؛ لقاعدة: العام محمول على عمومه، حتى يرد ما يخصه، وهو غير موجود هنا^(١). ثم يرد على المخالفين دعوى تخصيص الآية برأي الحاكم وأمره، وأن تكون له الصلاحية في تعيين من يستحق ذلك من ذوي القربى؛ وذلك بالمنطق الأصولي، حيث اختلف العلماء حول تخصيص الكتاب بالسنة الصحيحة وتخصيصه بالخبر الآحاد المجمع على صحته وهو وحي، فإنه من باب أولى رفض التخصيص بأمر الحاكم وقراره، وإلا كان ذلك استهزاء بالدين وجهلاً به وبأصول تشريعه. يقول:

- **ثالثاً:** الآية واردة في اليتامى والمساكين وذوي القربى، فكان على القائلين بوجوب الوصية بها للقربى أن يقولوا بوجوبها لليتامى والمساكين أو إشراك الجميع في وصية ذوي القربى.

أما العمل بها في حق ذوي القربى دون اليتامى والمساكين فهو نوع من اتباع الهوى!! والعمل ببعض النص وإلغاء الآخر، وهو لا يجوز دون دليل^(٢)، ثم نراه يردُّ استدلالهم من الناحية اللغوية أيضاً، حيث يقول: "وزعم بعضهم أن الواو في الآية للترتيب، وهو خطأ نحواً ومعنى.

أما نحواً: فإن الواو لا تفيد ترتيباً، وإن كانت تعطف السابق على اللاحق والعكس، فلا يصح أنها للترتيب هنا.

وأما معنى: فإنه يقتضي أنه إذا حضر أولوا القربى ثم اليتامى ثم المساكين

١- نفسه، ص ٢٥.

٢- الوصية الواجبة، ص ٢٥.

فأرزقوهم، فيكون الحكم مقيداً بمجيئهم مرتبين، وهو غير صحيح، وإذا أراد: أرزقوا أولي القربى ثم اليتامى ثم المساكين، فهذا لا يفهم من الآية؛ لأن الضمير في قوله تعالى: (فَأَرْزُقُوهُمْ) يعود عليهم جميعاً، ويشملهم بالتساوي، ولا يفيد ذلك ترتيباً في العطاء^(١).

ويستمر التاويل بالمنهج نفسه في رد قول المخالفين من ثمان وجوه أخرى تدل كلها على قدرته العقلية في استثمار الآية أصولياً بما يدحض قول المخالفين كلية، ليصبح عدد الوجوه الذي رد بها رحمه الله الاستدلال بالآية الواحدة إحدى عشر وجهاً، تتمتها في الآتي:

- رابعاً: أن الآية تقتضي الدفع لثلاثة من كل صنف على الأقل^(٢).

- خامساً: أن الأمر في الآية للندب، وليس للوجوب^(٣).

- سادساً: أن الآية منسوخة^(٤).

- سابعاً: أن لفظ الرزق في قوله تعالى " فأرزقوهم منه " مجمل^(٥)؛ لأنه مشترك بين الإطعام، والتملك.

- ثامناً: أن الأمر في الآية مطلق، فأرزقوهم فهو غير محدد المقدار^(٦)، فلا يجوز تحديد النصاب؛ لأن في ذلك زيادة على الوحي.

- تاسعاً: أن الآية خاصة بالرشاء^(٧)؛ فهم المخاطبون بها، والمأمورون بإعطاء ذوي القربى، واليتامى والمساكين، دون اليتامى. القول بتعميم الوصية الواجبة في جميع التركات، سواء كان الورثة صغاراً أو كباراً، أو مجانين قول غير صحيح، يحمل كثيراً من التناقضات.

١- المرجع السابق، ص ٢٥، ٢٦.

٢- نفسه ص ٢٦.

٣- نفسه ص ٢٦.

٤- نفسه ص ٢٧.

٥- نفسه ص ٢٨.

٦- نفسه ص ٢٨.

٧- الوصية الواجبة، ص ٢٩.

- **عاشراً:** أن الآية خطاب للمرضى والمحتضرين^(١).

- **حادي عشر:** أن الآية أمرت بإعطاء الورثة أنصبتهم من الميراث والتلطف لغير الوارثين^(٢)، فإن هو رد على المخالفين استدلالهم الباطل، بهذا المنهج يكون رحمه الله قد نقض أطروحتهم بكلية ولم يترك لهم مستنداً من الكتاب، وقطع الطريق على اللذين يلوون أعناق الآية لتحقيق مصالحهم، فيكون بذلك قد ذبّ عن القرآن والدين والأمة.

الثاني: بأن يستعمل الآية للدلالة على وجهة نظره أو للرد على الشبهات، وقد يورد في الشبهة الواحدة الكثير من الآيات معزراً لها بتفاسيرها ومعملاً للقواعد الأصولية، مما يمنع من ردها، ولا يترك مجالاً للشك في الاستدلال بها في ذلك الموقع. فيسد الطريق على المخالف، ويمنع دليله عنه، فكأنه يسيج الآية تسييجاً. ومثال ذلك في الآتي:

- المثال الأول: ما فعله في كتابه: "وأخيراً.. وقعت الواقعة وأبيح الربا: الفوائد البنكية!!"، إذ يقول: "التبرير الثاني قالوا: ليس في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ نص صريح يحرم هذه المعاملة؛ وهي مقولة مثل سابقتها غير دقيقة ولا صحيحة، فهي:

- **أولاً:** تنم عن إنكار الإجماع وغيره من مصادر التشريع، وتحصرها في الكتاب والسنة، وحتى الدلالات القرآنية والحديثية غير الصريحة لا تقتنع بها، وهذه ظاهرة أكثر جموداً من ظاهرة أهل الظاهر المرفوضة عند المحققين^(٣).

ونتوقف عند هذه الفقرة لنرى كيف أنه يُعمل المنهج نفسه الذي استخدمه في رد الاستدلال الخاطيء بالآية، نراه يستخدمه في الأقوال كذلك، حيث يبين أولاً عن

١- نفسه، ص ٣٠.

٢- نفسه، ص ٣١.

٣- ص ٨.

خطأ الادعاء؛ فهو عندما ينطلق في محاورته للمخالف لا يعطي ما عنده أولاً، بل ينقض ما لدى المخالف أولاً، ثم يبني حججه وبراهينه على أنقاضه.

يقول: "وثانياً: يمكن القول بنعم، وأن في الكتاب والسنة نصوصاً صريحة في منع هذه المعاملة وتحريمها، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ﴾ (البقرة: ٢٧٦)، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٧٨).

فالربا في اللغة تعني: الزيادة، وشرعاً: الزيادة في أحد العوضين دون مقابل، ولا شك أن البنك يدفع مئة ويسترجع مئة وعشرة مثلاً عندما يكون هو المقرض، ويستلم من الزبون المودع مئة ليرد له المئة وعشرة عند ما يكون هو المقرض وإن سُمِّي مودِعاً" (١).

وللشيخ رأي مخالف للذي ادعى عدم وجود نصوص صريحة من الكتاب تدل على حرمة المعاملة البنكية، فيأتي بمجموعة من الآيات الصريحة في تحريم الربا، ثم يشرح معنى الربا في الآية؛ لتصبح هي نفسها المعاملة البنكية التي زعموا عدم ورود نص صريح فيها.

ومن الملاحظ أنه يأتي بالآية ثم يشرحها أو يأتي بقول المفسرين، فيها ثم يدعمها بالشواهد الأصولية واللغوية ما استطاع ذلك. حتى لا يترك مجالاً للشك في وجه الاستدلال منها، وقد يستعين أحياناً إلى جانب ذلك كله بأسباب النزول، كما فعل في المثال التالي:

- المثال الثاني: رده دعوى المساواة في الإرث عبر حشده لمجموعة من الآيات القرآنية مدعومة دائماً بالقواعد الفقهية والأصولية واللغوية.

وهو يبدأ دائماً بإبطال الدعوى المخالفة وهدمها من الأساس، قال رحمه الله

١- وأخيراً وقعت الواقعة، ص ٨ - ٩ بتصرف.

في كتابه "دعوى المساواة في الإرث"، "المحور الأول: في بيان بطلان هذه الدعوى شرعاً: "التفاوت في الإرث بين الذكر والأنثى وتفضيل الذكر وإعطاؤه ضعفي ما ترثه الأنثى هو من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، يعرفه الخاص والعام، غني عن الاجتهاد والاستدلال. ولكن للتذكير والتبليغ وإقامة الحجة على الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق نذكر الجميع بقوله تعالى في ميراث الأولاد: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، وقوله في ميراث الإخوة: ﴿إِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: ١٧٦)، وقوله تعالى في ميراث الزوجين: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلِالَةَ أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١٢)، وقوله في ميراث الأبوين: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١١)، يعني: والباقي بعد ثلث الأم أو سدسها كله للأب ضرورة أنه لا وارث معها في الحاليتين.

فهذه نصوص قرآنية إلهية صريحة في تفضيل الذكر على الأنثى، وعدم التسوية بينهما في الأنسبة والمقادير، ودلالاتها على ذلك قطعية، لا تحتل أي تأويل لا قريب ولا بعيد، كما أنه لا معارض لها، ولا ناسخ، وقد أكدت ذلك السنة النبوية الشريفة، وإجماع الأمة الإسلامية، جيلاً بعد جيل منذ نزول هذه الآيات إلى الآن^(١).

ها هو الشيخ يبطل دعوى المساواة في الإرث، حيث إنه يذكر أنه لا سند لها

١- انظر- كتابه: ص ص ٤٧- ٤٩.

في القرآن، أو السنة، أو الإجماع، وهو إن يرد هذه الدعوى ويهدمها، يهدمها بالنصوص القرآنية أولاً، ثم بعد ذلك نراه يستعين بأسباب النزول والظروف العامة لزمن نزول الآية، ليدعم قوله وهذا منهج أصولي أصيل سار عليه السلف من العلماء والصالحين حيث إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، يقول: "وقد تمنى بعض النساء في أول الإسلام بعد نزول هذه الآيات، وهذه الفرائض أن لو كانت أنصبأوهن كأنصباء الذكور ومساوية لها، فأنزل الله هذه الآية: ﴿وَلَا تَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كُتِبَ لَهُ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كُتِبَ لَهُنَّ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (النساء: ٣٢)؛ وهي تذكير لهن بأن عدم المساواة في الإرث وتفضيل الذكور على الإناث هو قرار إلهي، وحكم رباني يجب تقبله، ثم هو تفضيل مبني على العلم المحيط بمصالح العباد، رجالهم ونسائهم، وما يحتاجون إليه من أموال، وما يستحقون من إرث.

وهي من جهة أخرى زجر لهن، ونهي عن مجرد تمنّي المساواة حتى في داخل أنفسهن، فضلاً عن المطالبة بها أو انتقاد التفاضل بينهما؛ لأن ذلك ضرب من الحسد الخفي، ودليل على عدم الرضا بحكم الله والتسليم له، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٥١). وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

وإذا كان لا إيمان لمن لا يرضى بحكم الرسول، فكيف يكون حال من لا يرضى بحكم الله تعالى ويعلن معارضته ويطالب بتغييره؟ أترك الجواب لكم ولهم. هذا عن الشق الأول من المساواة أي المساواة في الأنصبة" (١).

١- دعوى المساواة في الإرث، ص ٤٩-٥٢.

هكذا كان منهجه العام في التعامل مع الآيات في دراساته، فهي إما أن تكون آيات أوردها المخالف نفسه، فكان يستوعب قول المخالف وادعاءاته أولاً، فيعمد إلى أطروحته فينقضها من خلال هدم أدلتهم، فيأخذ الآية المستدل بها فيشرحها ويبين دلالتها الصحيحة ومدى بعد ادعاء المخالفين وخطأ استدلالهم بها، ثم يعمد إلى تعزيز قوله بآيات أخرى أو بقواعد نحوية، وكان يستعين بقواعد ومباحث أصولية لتصبح الآية إلى جانبه بعد أن كانت -خطأ- إلى جانب المخالف، وإما أن تكون الآية من قبله هو فيعمد أيضاً إلى شرحها ودعمها بالأحاديث النبوية والقواعد والمباحث الأصولية ليقوى بها دليله.

- ثانيًا: السنة النبوية الشريفة:

تأتي السنة النبوية في المرتبة الثانية في ترتيب الأدلة عند الأصوليين، لكن يمكننا القول إنها تسير جنباً إلى جنب مع القرآن في خط التشريع، حيث تحتفظ بوظائف لا بد للنص القرآني منها، فهي إما مفسرة له، أو مفصلة لمجمله، أو مقيدة لمطلقه، أو مخصصة لعامه، أو أنها أتت بأحكام جديدة سكت عنها، فالسنة تطبيق عملي للقرآن الكريم.

واعتماد التاويل السنة الشريفة في استدلالته وفي ردوده على المخالفين، ومنهجه في أعمالها لا يختلف كثيراً على منهجه في التعامل مع القرآن الكريم. وقد انفرد تعامله مع السنة بأمور تتعلق بقبول الخبر أو رده، حيث نلاحظ الآتي:

- أنه يرد الحديث إن ظهر فيه وجه يستوجب رده، حيث إنه لا يرد الآية، بل يبين موطن الخلل في الاستدلال بها، وذلك لخصوصية القرآن في كونه قطعي الثبوت، فلا يبقى له إلى أن ينظر في وجه دلالة الآية. أما الحديث فهو يرده إن وجد وجهاً لرده؛ وأول ما ينظر في رده عند الأصوليين هو السند، فإن المنهج الأصولي يقتضي أن الخبر لا يحتج به إلا إذا ثبت ولا يثبت، إلا إذا صح سنده أولاً.

ومثال ذلك: ما فعله في كتابه "منهجية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاجتهاد مع النص"، ففي ردّه على من يقول: إن عمر بن الخطاب اجتهد مع النص في احتجاجهم بالحديث، الذي رواه محمد بن إسحاق، عن داود بن الحصين، عن عكرمة عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله النبي ﷺ: كيف طلقتها؟ قال: ثلاثاً في مجلس واحد، فقال النبي ﷺ: (إنما تلك طليقة واحدة فأرجعها إن شئت، فارتجعها)^(١)، قال الشيخ شارحاً الحديث ومعلّقاً عليه: "... أما حديث ابن إسحاق في طلاق ركانة فمردود من ثلاثة وجوه: أن ابن إسحاق وشيخه داود بن حصين مختلف في توثيقهما، فلا يتم الاحتجاج بروايتهما..."^(٢).

فهو يرد الاحتجاج بهذا الحديث من وجوه: أولها الاختلاف في توثيق كل من ابن إسحاق وشيخه، فلم تقبل روايتهما.

ومثاله الآخر: ردّه أدلة ابن حزم في القول بالوصية الواجبة، يقول: "وأما أثر القاسم بن محمد في إعتاق عائشة عن أخيها تِلَادًا من تِلَادِهِ"^(٣)؛ فهو أيضاً مردود بما يلي:

- أنه موقوف، ولا حجة في موقوف عند ابن حزم، فلا يليق به الاحتجاج

١- أخرجه ابن أبي شيبة (١٨٤٣٧)، قال: حدثنا وكيع، وأحمد (٢٤٢٨٦) قال: حدثنا يزيد. وفي (٢٤٢٨٧) قال: حدثنا إسحاق بن عيسى. و«الدارمي» (٢٤١٩) قال: حدثنا سليمان بن حرب. و«ابن ماجة» (٢٠٥١) قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وعلي بن محمد، قال: حدثنا وكيع. و«أبو داود» (٢٢٠٨) قال: حدثنا سليمان بن داود. و«الترمذي» (١١٧٧) قال: حدثنا هناد، قال: حدثنا قبيصة. و«أبو يعلى» (١٥٣٧) قال: حدثنا أبو الربيع. وفي (١٥٣٨) قال: حدثنا شيبان. و«ابن حبان» (٤٢٧٤) قال: أخبرنا أحمد بن علي بن المثنى، قال: حدثنا أبو الربيع الزهراني. والحديث ضعيف، روي من طرق، انظر: "المسند المصنف المعلن" لمحمود محمد خليل. قال البخاري: علي بن يزيد بن ركانة القرشي، عن أبيه لم يصح حديثه. انظر: التاريخ الكبير ٣٠١/٦.

٢- انظر: ص ٦٢.

٣- مصنف عبد الرزاق الصنعاني، عن القاسم بن محمد، كتاب الوصايا باب الصدقة عن الميت- رقم الحديث: ١٦٣٤٥، ٦٠/٩.

به. "(١)، ثم قال: "... كما أن ما روي عن طاوس من قوله: ما من مسلم يموت لم يوص إلا وأهله، أحق أن يوصوا عنه، أو محقون أن يوصوا عنه"(٢)، هو أثر لا يصح الاحتجاج به لما يلي:

- أولاً: لأنه مقطوع، وقول تابعي، ولا يقول أحد بحجيته، فهو لو كان وحده لم يكن حجة، فكيف وهو مخالف للسنة الصحيحة، ومعارض بأقوال غيره ممن هو مثله، أو أعلم منه "(٣)؛ فهو يردّ الحديث لعله الوقف والقطع، فلا يحتجّ بهما. - أنه يتوسع في قبول الأحاديث التي لا تأخذ بها بعض المذاهب، كخبر الآحاد فيما تعم به البلوى؛ سيراً على منهج المالكية في ذلك، لكنه يبين سبب قبوله للخبر ويستدل عليه. ومثال ذلك: ما جاء في كتابه "شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب" في ردّه على من ادعى عدم حجية خبر الآحاد، فقال: "... ما ذكره من اشتراط التواتر مبني على أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يعمل به، كما أفصح عن ذلك بقوله: "إنّ هذا مما تعم به البلوى".

والصحيح عند الأصوليين: أن خبر الواحد حجة فيما تعم به البلوى وما لا تعم به البلوى، والقول بعدم حجيته فيما تعم به البلوى مذهب حنفي ضعيف، مبني على أسس غير صحيحة، ومخالف لمذاهب الفقهاء والمحدثين وجمهور الأصوليين. والحنفية أنفسهم عملوا بكثير من أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى رغم ضعف كثير منها... "(٤).

- أنه قد يرد قول المخالف لا بمنهجه هو في رد الأخبار أو قبولها، بل بمنهج المخالف نفسه، وهذا يدل على فطنة الشيخ، حيث ينقض قولهم بأدلتهم. مثاله ما

١- الوصية الواجبة، ص ٤٣.

٢- المحلى بالآثار لابن حزم كتاب الوصايا، المسألة ٧١٥٢، إيجاب الصدقة على من مات ولم يوص ٣٥٢/٩.

٣- الوصية الواجبة، ص ٤٤.

٤- ص ٣٦.

فعله في كتابه "الوصية الواجبة" حيث رد على من احتج بقول ابن حزم ثم عضده بحديث مرسل. أن ابن حزم لا يقبل الحديث المرسل: "وأما مرسل أبي بكر (أن رسول الله ﷺ أعتق عن امرأة ماتت ولم توص وليدة، وتصدق عنها بمتاع) (١)؛ فإنه لا يتم الاستدلال به لوجوه ومنها:

- أنه مرسل، وابن حزم لا يقول بحجيته" (٢).

وبذلك يكون في منهجه في التعامل مع الحديث في الرد والقبول يسير مع قول الجمهور من الأصوليين كما يصرح بذلك، فلا يأخذ بقول أفراد منهم أو مذهب معين شذ أو انفرد عنهم ليبرر بعض المصالح الحادثة. ولا يرد حديثاً للسبب نفسه.

- ثالثاً: الإجماع والقياس.

يكتسب كل من الإجماع والقياس حجيته من فعل الصحابة وإقرار الرسول ﷺ لهم العمل بالقياس، لذا يعد هذان الأصلان من أول الأصول الاجتهادية التي اعتمدها الصحابة بعد وفاته ﷺ والتي استفاد منها الصحابة والأمة من ورائهم في تشريعاتهم العملية لتعويض الفراغ التشريعي الناتج عن وفاته ﷺ، وكان الإجماع بشكل خاص أصلاً لا ينقض إن توافرت شروطه، فكانت حجيته بعد السنة مباشرة، وإن عده البعض الأول قبل القرآن لعدم إمكانية نسخه. وقد أعمل الشيخ الإجماع في المرتبة الثالثة والقياس في المرتبة الرابعة سيراً على منهج المالكية في ترتيب الأدلة.

- أ- الإجماع.

الإجماع حجة، وهو الدليل الثالث بعد القرآن والسنة، ولا يجوز خرقه، ومن هذا

١- مصنف عبد الرزاق الصنعاني، كتاب الوصايا، باب الصدقة عن الميت، ح (١٦٣٤٧)، ج ٩ ص ٩١.

٢- الوصية الواجبة، ص ٤٢.

المنطلق يعمل الشخ في كثير من دراساته لينفي ادعاءات المخالفين ويؤكد على أن الأمر الذي يخوضون فيه قد حسمت فيه الأمة ولا يمكن خرقه بأي اجتهاد جديد وخصوصاً عندما يكون إجماعاً منضماً إلى القرآن والسنة، يقول: "... نؤكد بكل ثقة واطمئنان وصدق وإيمان أن المطالبة بالمساواة في الإرث بين الذكر والأنثى بدعوى الاجتهاد، أو بدعوى التجديد وتغير الظروف، أو بدعوى إنصاف المرأة ورفع الظلم عنها، أو غير ذلك من الشعارات الباطلة التي يرفعها دعاة المساواة لتبرير دعاويهم؛ وهي دعوى باطلة، ضالة مضلة، مرفوضة شرعاً قطعاً، كتاباً وسنة وإجماعاً"^(١).

فالإجماع عنده مصدر أساسي في التشريع الإسلامي، قال رحمه الله: "التبرير الثاني قالوا: ليس في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ نص صريح يحرم هذه المعاملة، وهي مقولة مثل سابقتها غير دقيقة ولا صحيحة، فهي:

- أولاً: تتم عن إنكار الإجماع وغيره من مصادر التشريع، وتحصرها في الكتاب والسنة"^(٢).

لذا فخرقه أو تجاوزه حرام يؤكد هذا قوله: "... فهذا إجماع الصحابة ومن بعدهم ومن القواعد: أن خرق الإجماع حرام لا يجوز"^(٣)، بل إن إنكاره قد يكون كفرًا، قال: "... وأما الإجماع فقد حكاه غير واحد، ومعلوم من الدين بالضرورة لا يسع أحدًا إنكاره أو جحوده وإلا خاطر بدينه وآخرتة لقاعدة أن جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعاً"^(٤).

وهذا منهج عام في كتبه، حيث يعمل الإجماع كمصدر ثالث وأساسي من مصادر

١- دعوى المساواة في الإرث، ص ٤٣.

٢- وأخيراً وقعت الواقعة وأبيح الربا، ص ٨.

٣- موقف الشريعة الإسلامية من الخبرة الطبية، ص ١٢٧.

٤- وأخيراً وقعت الواقعة وأبيح الربا، ص ١٨.

التشريع الإسلامي، ولا يجوز المس به؛ وهو حجة عنده. لذا فهو يعمله دائماً في الاستدلال على مواقفه أو الرد على مواقف المخالفين، قال: "والإجماع حجة قائمة بنفسه، ومصدر من مصادر التشريع وأقواها؛ لأنه لا يحتمل التأويل، ولا يقبل النسخ، ولا ينعقد إلا عن دليل صحيح، من كتاب، أو سنة، أو قياس صحيح، وإن لم يعرف عين ذلك المستند كما يقول الأصوليون" (١).

ومثال ذلك: قوله في كتابه "وأخيراً وقعت الواقعة وأبيح الربا: الفوائد البنكية" (٢) في رده على من حمل الفوائد البنكية على المضاربة: "وهو تبرير وإه، وتكييف غير صحيح لأوجه:

"أولاً: لأن الإجماع منعقد على أن المضاربة المشروعة هي أن يعطي رب المال ماله لمن يتجر فيه بجزء شائع من الربح يتفقان عليه، مثل النصف والثالث ونحو ذلك، قال ابن رشد: "لا خلاف بين المسلمين في جواز القراض.... وأجمعوا على أن صفته أن يعطي الرجل الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال، أي جزء كان مما يتفقان عليه، ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً" - (٣).

ف نجد أن أول ما قدمه ها هنا لرد الشبهة هو: الإجماع. ثم يورد هذه الشبهة بإجماعات أخرى بعد ذلك، ومنها:

"وثانياً: أن المال في المضاربة أمانة في يد العامل المضارب وليس ديناً في ذمته إجماعاً" (٤).

"وثالثاً: فإن الخسارة في المضاربة على رب المال وحده، وليس على العامل شيء منها بالإجماع أيضاً، إلا إذا تعدى أو فرط... (٥).

١- نفسه، ص ٢١، ٢٣.

٢- نفسه، ص ١٩.

٣- البداية والنهاية، كتاب القراض، ج ٤ ص ٢٤، تحقيق محمد بيومي، ص ١٩.

٤- المرجع السابق، ص ١٩.

٥- نفسه، ص ١٩.

"ورابعًا: المضاربة تقتضي اقتسام الربح بين العامل ورب المال إن كان هناك ربح، وإذا لم يكن ربح فلا شيء لرب المال والعامل إجماعًا أيضًا"^(١).

"وخامسًا: المضاربة لا يجوز فيها قسم الربح إلا بعد نضوض رأس المال وإحضاره وحضور ربِّ المال إجماعًا..."^(٢).

"وسادسًا: المضاربة لا تجوز بالدين إجماعًا كما، قال ابن المنذر"^(٣).

"ومن هنا انعقد الإجماع على منع المضاربة بجزء محدد المقدار للعامل أو لرب المال، حكى هذا الإجماع ابن المنذر وابن قدامة وابن رشد في البداية وآخرون. وهو إجماع صحيح وثابت لا يعرف له مخالف"^(٤).

إن هذا الاستعمال المكثف للإجماع استدلالاً، يؤكد كما أشرنا سابقاً على مكانته ضمن مصادر التشريع وقوة حجته في الرد على الشبهات. ومنها قوله في رده على شبهة الوصية الواجبة: "وأما مخالفتها للإجماع فهناك ثلاث إجماعات:

الأول: الإجماع الذي حكاه ابن عبد البر أنه من مات ولم يوص قسمت تركته بين ورثته، ولا يخرج منها سهم الوصية.

وأما الإجماع الثاني: فهو الإجماع المنعقد على أن الوصية لا تنعقد إلا بموص أهل للإيضاء وصيغة تدل عليه، ولا وجود لها هنا، فكيف تنعقد الوصية بدون أركانها، والركن يلزم من عدمه العدم.

والإجماع الثالث: هو الإجماع على أنه لا يجوز أخذ مال الغير وإعطاؤه لآخر"^(٦٧).

أما بخصوص الإجماع المعتد به: فيشير في كتابه "شذرات الذهب" بقوله: "فإن كان هذا قول جميع أهل العلم من الصحابة، ولا يعرف عن أحد منهم خلافه، فإن

١- نفسه، ص ٢٠.

٢- نفسه، نفس الصفحة.

٣- نفسه، نفس الصفحة.

٤- نفسه، ص ٢١.

٥- الوصية الواجبة، ص ١١٢.

هذا إجماع صحيح تام؛ لأن الإجماع كما يعرفه الأصوليون: هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد ﷺ في عصر على أي أمر كان" (١).

هذا هو الإجماع الذي يأخذ به الشيخ ويرفض الخروج عنه، أما بالنسبة لما تفتي به الجامعات والهيئات الفقهية، فهو يضعها محل النقاش على ضوء النصوص القرآنية والحديثية، وإجماعات أهل العلم، والقواعد الفقهية والأصولية، وأقوال أهل العلم.

ويظهر منهجه هذا في كتابه "زراعة الأعضاء من خلال المنظور شرعي" (٢)، حيث يعرض مجموعة من فتاوى هذه المجمعات، ثم لا يسلم لها كإجماعات الصحابة أو أهل العلم بل يناقشها ويردها. وبعد أن ساق مبررات فتوى بعض المجمعات الفقهية بجواز استئصال العضو من إنسان حي وزرعها في إنسان آخر بموافقته تبرعاً منه، قال رحمه الله: "إلا أنه بالرغم من هذه المبررات ووجاهتها في الجملة وكثرة الفتاوى المؤيدة للجواز ومكانة المفتين والهيئات التي تبنت القول بالجواز، فإن هناك ملاحظات مهمة على القول بجواز استئصال العضو البشري من إنسان حي حال حياته وزرعه في جسم آخر، ينبغي التذكير بها والمقارنة بينها وبين التبريرات، التي بنيت عليها هذه الفتاوى لمعرفة أيهما أحق وأولى بالمراعاة عند إصدار الفتوى وإعلان الحكم" (٣).

ثم يسوق مجموعة من المبررات المضادة من نصوص قرآنية ومبررات منطقية وفقهية تعارض هذه الفتاوى، في أربعة عشر ملاحظة. مما يبين مدى قابلية هذه الفتاوى والقرارات التي تصدرها المجمعات والهيئات الفقهية، والتي يعدها البعض "إجماعاً"، فيبين مدى قابليتها للمناقشة ومن ثم الرد وعدم الاحتجاج

١- ص ٥٧.

٢- ص ١٤ وما بعدها.

٣- زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، ص ١٤، ١٥.

بها، فهي دون إجماع الصحابة وأهل العلم وقول الجمهور.

- ب- القياس:

يتعرض الشيخ في دراساته الفقهية لمجموعة من القضايا المعاصرة، لذا فإن هذه القضايا قد لا يكون لها حكم مباشر في كتاب أو سنة، ولم يسبق أن تعرض لها الفقهاء من المذاهب الأربعة، لذا فهي تستوجب اجتهاداً، وقد كان الشيخ لما له من مؤهلات علمية، وملكات فقهية وأصولية، وقدرة على الفهم وتنزيل الحكم منزله أهلاً له. لذا نجده قد استخدم القياس كأداة أساسية للاجتهاد في الكثير من هذه القضايا منها: زكاة العين.

ومنه: قياسه الأموال المجمدة على العين المغصوبة؛ لأن كليهما منع صاحبه منه، يقول: "... فلا زكاة في العين المعجوز عن تنميتها، ويدخل في ذلك: "العين المغصوبة فإنه لا زكاة فيها على المغصوب منه لعجزه عن تنميتها، ومنعه من ذلك، ومنه الأموال المجمدة في العصر الحاضر التي يحال بينها وبين مالکها، ويمنع من التصرف فيها، فإن الغصب في المذهب المالكي كما يكون بالاستيلاء على المغصوب، وأخذه بالقوة يكون بالحيلولة بين الشخص وبين ماله بالقوة"^(١).

ومن قياساته كذلك: قياسه الدين الميؤوس منه على العين المغصوبة فلا يزكى يقول: "... من الديون التي لا تزكى إلا بعد قبضها: دين المدير الميؤوس منه وغير المرجو إذا كان أصله عينا بيده أو بيد وكيله، أو كان أصله عرض تجارة، وهو ما كان على معدم أو منكر ولا بينة عليه، أو على ظالم غير منصف، فإنه لا زكاة فيه حتى يقبضه، فإذا قبضه زكاه لعام واحد فقط لأنه غير قادر على تنميته، وقياساً على العين المغصوبة والضائعة"^(٢).

ومن قياساته أيضاً: قياسه الوصية على الهبة لرده على من قال بالوصية

١- زكاة العين ومستجداتها، ص ٣٢.

٢- نفسه، ص ١٢٠.

الواجبة، فيقول: "وأما القياس: فهو قياس الوصية على غيرها من التبرعات، مثل الهبة بجامع أن كلا عطاء بدون مقابل"^(١).

وإلى جانب قياساته الخاصة، فإن الشيخ يقوم باستثمار قياسات أهل العلم للرد على شبهات المخالفين ونقد أدلتهم وقياساتهم. فهو يرد الشبهة بالآية والحديث والإجماع والقياس، حيث يضم الدليل إلى الدليل لتقوى حجته ويمتن دليله. ومن القياسات التي ردها قياس الحنفية في مسألة تزويج الرشيدة لنفسها على جوازها التصرف في مالها فيقول: "... في حين يرى أبو حنيفة أن للرشيدة أن تزوج نفسها، كما يجوز لها أن تبيع مالها، وقد أخذ الجمهور بقول عائشة وقول أبي حنيفة ضعيف، لأنه قياس في محل النص، مخالف للحديث السابق، وحديث "لا نكاح إلا بولي"^(٢)، وغيرهما من الأحاديث والآيات"^(٣).

وهو إذ يرد على الأحناف قياسهم، لا من أجل أن يبين المواقف، حيث إن المسألة معروفة في بابها؛ ومعروف أن الجمهور قد ردها. لكنه في مقام الدفاع ورد شبهة من قال إن القول بتزويج الرشيدة لنفسها ذو أصل في الفقه الإسلامي، ونسبه لقول الأحناف؛ لكنه يبين كيف أن هذا القول مردود عند الفقهاء المتقدمين، ومردود بشروط القياس حيث لا قياس مع النص، ومن ثم فهو مردود عليهم.

ومن القياسات التي ردها أيضاً؛ قياسات من قال بجواز استقطاع عضو من ميت، حيث قاله: "وأما القياس على شق جوف ميت لاستخراج ما ابتلعه من مال كثير، فإن عليه ملاحظات:

أ- أنه قياس على مختلف فيه؛ فإن المشهور في الفقه المالكي: أنه لا يجوز شقه، ومن شروط القياس أن يكون الحكم متفقاً عليه، والقياس على مختلف فيه قياس

١- الوصية الواجبة ، ص ١١٠.

٢- سنن أبي داود ، كتب النكاح، باب الولي، حديث رقم ٢٠٨٥، ص ٤٢٧.

٣- لا ذكورية في الفقه، ص ١٢.

لا يصح.

ب- أنه قياس مع وجود فارق، فإن السارق المبتلع مألًا في جوفه مال مملوك لغيره من ورثته أو أجنب، ولا سبيل لرد الحق إلى أصحابه والمال إلى مالكة إلا بشق جوفه... والمريض المحتاج إلى عضو الميت لا حق له على هذا الميت بعينه، ولا ملك له على عضوه فافتراقاً^(١). وبمثله رد قياسهم على شق بطن المرأة لاستخراج الجنين^(٢)، وقياسهم على أكل الميتة^(٣)، فكلاهما قياس على مختلف فيه، كما تم رد القياسان لأسباب أخرى.

ويظهر منهجه الأصولي أكثر في مناقشته لهذه الأقيسة، ومثاله رده قياس السندات على الأسهم في مسألة الزكاة بجامع أن كليهما يباع ويشترى ويدر على صاحبه ربحاً، كما تختلف قيمته السوقية عن قيمته الاسمية، لذا وجبت فيه الزكاة كعروض التجارة^(٤).

وإن كان الشيخ يرد هذا القياس من عدة أوجه، إلا أن ما يهمنا هنا هو رده هذا القياس وفق المنهج الأصولي، حيث ينقض مكونات هذا القياس وفق شروط الأصوليين في قبوله. فهو رده بقاعدة لا قياس مع وجود الفارق، إذ قال: "...على أن عروض التجارة يجوز الاتجار فيها وبيعها وشراؤها، فأما السند فلا يجوز بيعه، لأنه يؤدي إلى ربا الفضل وربا النساء؛ لأن المشتري يشتري نقدًا مؤجلًا بنقد معجل أقل منه، وذلك حرام، وبه يبطل قياس السند على العروض لوجود الفرق بينهما، ولا قياس مع وجود الفارق"^(٥).

١- زراعة الأعضاء ، ص ٣٣.

٢- زراعة الأعضاء ، ص ٣٤.

٣- نفسه ص ٣٤.

٤- زكاة العين ومستجداتها ، ص ٩٢.

٥- المرجع السابق ، ص ٩٣.

المطلب الثالث

منهج الشيخ التاويل في إعمال الأدلة المختلف فيها

كان التاويل يجري اجتهاداته على المنهج الأصولي المالكي، فقد كان رحمه الله يخرج على أصولهم مع أخذه بآراء المذاهب الأخرى إذا رجحها على قول المالكية؛ لكنه في الغالب كان يأخذ بأصولهم، وسنتتبع ذلك كله فيما يلي:

- أولاً: عمل أهل المدينة:

انفرد المذهب المالكي بهذا الأصل دون سائر المذاهب؛ وبحكم مالكية "التاويل"، فإننا نجده يعمل هذا الأصل متى اقتضى ذلك الأمر. بل ويقدمه على خبر الآحاد وفق منهج المالكية في ذلك، ويدل على ذلك قوله: "... ومن القواعد الأصولية أن عمل أهل المدينة حجة شرعية يجب العمل به، ويقدم على خبر الآحاد إذا خالفه، كما يقول المالكية..."^(١).

وقد أعمل في الاستدلال على أنه لا زكاة في الدين الموروث، الذي ملك بغير عوض حتى يقبض ويحول عليه الحول، حيث قال: "وقد استدلت المالكية على عدم وجوب الزكاة في كل دين ملك بغير عوض بدليلين، أحدهما: إجماع أهل المدينة: ففي الموطأ والمدونة عن مالك رحمه الله أنه قال: "السنة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا يجب على وارث زكاة في مال مورثه في دين، ولا عرض، ولا دار ولا عبد ولا وليد حتى يحول على ثمن ما باع من ذلك أو اقتضى الحول من يوم باعه أو قبضه"^(٢)؛ وهو نص صريح على أنه: لا زكاة في الدين الموروث حتى يقبضه ويحول عليه الحول في يوم قبضه، ويقاس عليه كل دين ملك بغير عوض مالي بجامع أن كل دين ملك بغير عوض"^(٣).

١- موقف الشريعة الإسلامية من الخبرة الطبية، ص ١٢٨.

٢- الموطأ للإمام مالك، تحقيق فؤاد عبد الباقي، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى، ج ١ ص ٢٥٢، والمدونة- الكبرى، كتاب الزكاة، باب زكاة الفوائد، ج ١ ص ٢٦٩.

٣- زكاة العين، ص ١١٣-١١٤.

وأعمله أيضاً في تبرير اشتراط مالك أن يبيع المدير المحتكر بعض عروضه خلال العام بعين وإن قل بالنسبة للتاجر المدير، وبنصاب كامل فأكثر في مرة أو مرات بالنسبة للتاجر المحتكر وأن يقبض ذلك^(١)؛ إذ قال: "إلا أن مالكا احتج لاشتراط هذا الشرط بعمل أهل المدينة وإجماعهم على عدم زكاة عروض التجارة حتى تباع."^(٢).

ويمكن القول: إن إعماله لهذا الأصل يأتي في سياق تعليل موقف المالكية من مسألة ما، ثم التأكيد على صحة هذا الموقف.

- ثانيًا: قول الصحابي:

اعتمد المالكية هذا الأصل ضمن أصولهم الاستدلالية، ووفق منهجهم في ذلك سار الشيخ رحمه الله، فنجده يأخذ بقول الصحابي في كتابه "زكاة العين ومستجداتها" ليعزز قول المالكية القائل بعدم اشتراط مرور الحول على عين المال، وأنه يكفي مروره على أصل المال التجاري^(٣)، كما عمله في الرد على ابن حزم في مسألة تطليق الحائض، حيث ذهب ابن حزم إلى أن قول ابن عمر: "حسبت عليّ تطليقة"^(٤) في قصة تطليقه زوجته ورد الرسول ﷺ زوجته عليه، أن عبارة ابن عمر مبنية للمجهول ولا تدل من القائل، ومن حسب عليه التطليقة هو الرسول ﷺ أو غيره، حيث قال موضحاً هذا الإشكال: "القاعدة الأصولية على أن قول الصحابي: أمرنا ونهينا له حكم المرفوع؛ لأن الفعل وإن كان مبنياً للمجهول إلا أن الفاعل معلوم عندهم، معروف بينهم، لقيام القرينة الحالية عليه؛ لأن الأمر والناهي هو الرسول ﷺ والمحذوف لقرينة كالمذكور، كما يقول علماء اللغة وغيرهم"^(٥).

١- زكاة العين، ص ١٥١.

٢- نفسه، ص ١٥٢.

٣- نفسه، ص ١٥٠.

٤- أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب: إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق.

٥- شذرات الذهب، ص ٢٣٤.

والملاحظ في إعماله لهذا الأصل، أنه يلجأ إليه كثيرًا بالمقارنة مع باقي الأصول على رأسها سد الذرائع، وربما ذلك راجع لتعرضه للقضايا المستجدة، التي تتطلب اجتهادًا أكثر، مما يعني اعتماده بشكل أكبر على باقي الأصول الاجتهادية كالقياس والمصلحة.

- ثالثاً: سدُّ الذرائع:

أعمل الشيخ التاويل هذا الأصل في رد الكثير من الشبه، منها شبهة إباحة الإجهاض، حيث قال: "وأما القواعد الأصولية التي تقتضي منعه وتحريمه فهي: أن إباحة الإجهاض من شأنه التشجيع على انتشار الزنا بتيسير التخلص من تابعاتها، وطمس آثارها والتستر على مرتكبيها، وذلك يقتضي تحريمه، تطبيقاً لقاعدة سد الذرائع المؤدية إلى الحرام، وهي أصل من أصول مالك التي بنى عليها مذهبه فتجب مراعاتها وتطبيقها ومنع الإجهاض"^(١).

وقد أعملها كذلك للرد على مبيحي زراعة الأعضاء؛ لأن ذلك سيفتح الذريعة إلى الاتجار بها، قال رحمه الله:

"... الملاحظة التاسعة: أن قاعدة سد الذرائع واعتبار المآلات تقتضي منع ذلك، لأن فتح هذا الباب على مصراعيه يؤدي إلى انتشار التجارة في الأعضاء البشرية عاجلاً أو آجلاً..."^(٢).

ونجده يعملها لرد بعض الاستدلالات في رده على من قال بأن القول باقتسام الأموال المكتسبة مدة الزوجية يمنع الزوج من إيقاع الطلاق، وكأنهم يتخذون اقتسام هذه الأموال ذريعة لسد باب الطلاق، في وجه الرجل، وهذا استعمال غير مشروع لهذا الأصل، لأن مبنى سد الذرائع على منع الوسيلة المؤدية إلى الحرام لا ارتكاب ممنوع لمنع مباح وهو الطلاق، الحق المشروع للزوج. يقول في هذه المسألة:

١- المرجع السابق، ص ١٥٦، ١٥٥.

٢- زراعة الأعضاء من خلال منظور شرعي، ص ٢٧.

"وهكذا يتبين أن الهدف الحقيقي لهؤلاء ليس البحث عن الحق والإنصاف، وإنما الهدف من وراء اقتسام الأموال بين الزوجين هو الضغط على الزوج لمنعه من استعمال حقه المشروع في الطلاق، وتهديده بنزع ماله وإعطائه لغيره تحت ستار الشركة والكد والسعاية، وهو منطق مقلوب واتجاه معاكس لما يعرف في أصول الفقه بسد الذرائع؛ فإن مقتضاها منع الوسيلة المؤدية إلى الحرام، أي منع المباح خشية وقوع الحرام، وهؤلاء يشرعون الممنوع حذر الوقوع في المشروع، يبيحون أخذ مال الزوج بغير رضاه، وهو ممنوع خشية وقوع الطلاق الذي هو مشروع، وهذا أمر غريب لا نظير له في الفقه الإسلامي" (١). يظهر هذا مدى تيقظ الشيخ وحضور الملكة الأصولية لديه، لكشف المغالطات الأصولية والفقهية في الشبهات حول أحكام الشريعة.

ويبقى سد الذرائع أكثر الأصول إعمالاً لدى الشيخ هذا ما لاحظته تلميذه الدكتور / عبد الغني يحيائي (٢)؛ حيث قال: "... إعمال الشيخ لقاعدة سد الذرائع في أغلب فتواه، لكن هذا لا يكون إلا بعد استدلال بأدلة قوية تقتضي العمل بهذا الأصل" (٣).

ومثال ذلك: أن منع الأخذ بالبصمة الوراثية في إثبات النسب، لكي لا تكون إباحتها ذريعة للبغياء للاعتراف بأبنائهم ممن زنوا بهن، حيث سيؤدي ذلك لإعطائهم نسب الآباء البيولوجيين، ووسيلة لإثبات الإرث لهم كذلك، وهو أمر منافٍ للشريعة التي تلحق ابن الزنا بأمه، وتعد الزنا مانعاً من موانع الإرث.

يقول يحيائي بخصوص هذه المسألة: "فلقد احتاط التاويل ومنع كل الحيل التي يتحايل بها البعض لإلحاق أبناء الزنا بمن زنوا بأمهاتهم، وسد كل الذرائع

١- إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية، ص ٥٢.

٢- وقد خبر هذا ووقف عليه من خلال- كتابيه "إعمال النظر المقاصدي في قضايا اجتماعية عند العلامة محمد التاويل"، و"اعتبار المال في فتاوى العلامة محمد التاويل: حفظ النسل أنموذجاً".

٣- أعمال الندوة- التكريمية للعلامة الدكتور / محمد التاويل ، ص ٣٠.

التي تتذرع بها للاعتراف بهم، وكل هذا حفاظاً للأسرة ومكوناتها من العبيثة والريبة والشك، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الزاني لا يمكن أن يلحق به الولد، حتى ولو استلحقه، وإنما يلحق بالمرأة التي أتت به، وهو يرثها"^(١).

- رابعاً: الاستصحاب:

سيراً على منهج المالكية في الاستدلال، نجده يأخذ بالاستصحاب في مجموعة من القضايا. وكغيره من الأصول المحتملة وحتى القطعية، فقد يتخذ المخالفون للاحتجاج به، إلا أن الشيخ يملك من الملكة الأصولية ما يكفي لاكتشاف الاستعمال الخطأ للأصل، كما لاحظنا سابقاً، لذا نجده قد رد على الموجزين للزراعة الأعضاء استدلالهم بالاستصحاب، فيقول:

أولاً: "إن الاستدلال بقاعدة ((الأصل في الأشياء الإباحة))، هو استدلال لا ينهض؛ لأنها قاعدة مختلف فيها، ولا يصح الاحتجاج بالمختلف فيه في محل الخلاف. وثانياً: لأن القاعدة تقول: "الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على خلاف ذلك"، وما سبق من الملاحظات والأدلة دلائل على خلافها، فلا يتم الاستدلال بها؛ لأنها مستمدة من الاستصحاب، وهو آخر الأدلة وأضعفها ولا يحتج بها إلا بعد البحث والاجتهاد وعدم العثور على معارضها"^(٢).

كما أنه يعمل في بعض القضايا التي تقتضي ذلك، ومثاله إعماله في مسألة اختلاف بين الزوج والزوجة حول المال أعطته الزوجة للزوج، فادعت هي أنه سلف وادعى هو أنه صلة وتودد، فالقول قولها مع حلف اليمين، وذلك كما برره بقوله: "... لأن الأصل الاستصحاب وبقاء ما كان على ما كان؛ ولأن الأملاك لا تنتقل بالشك، وهذه الأموال معلومة للزوجة فتبقى على ملكها"^(٣).

١- اعتبار المال في فتاوى العلامة محمد التاويل، ص ٧١، ٧٢.

٢- زراعة الأعضاء، ص ٢٨، ٢٩.

٣- إشكالية الأموال - المكتسبة مدة الزوجية، ص ١٠٦.

وهو يعمل هذا الأصل كما رأينا مع باقي الأصول في الرد على المخالفين كرده على أصحاب الوصية الواجبة قولهم بهذا الأصل، إذ يقول بعد أن عدد مجموعة من الأصول التي ترد هذه الدعوى منها القياس، نجده يقول: "وأما الاستصحاب فهما استصحابان:

- الأول: استصحاب العدم الأصلي، فإن الأصل عدم الوجوب، فيستصحب ذلك حتى يقوم دليل الصحيح السالم من المعارض وهو غير موجود.
- والثاني: استصحاب حال الإجماع على القول بحجيته، فإن الإجماع منعقد على عدم وجوب العطفية للقرابة الذين لا يرثون في الحياة، فيستصحب ذلك بعد الموت، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان^(١).

وهكذا يبرز لنا منهج الشيخ في إعمال الأدلة الشرعية أكثر، فهو إما معمل لها في بيان حكم، أو مستثمر لها في نقض أقوال المخالفين، أو راد لاحتجاجهم بها.

- خامساً: مراعاة الخلاف أو الخروج منه.

تميّز المالكية بإعمال مراعاة الخلاف أو الخروج منه في الكثير من أصولهم ومسائلهم. لذا نجد البعض يلتجأ إلى "مراعاة الخلاف" من أجل الأخذ من المذاهب الأخرى في أمور مراعاة لبعض المصالح. والدكتور التاويل عرف بتصديه لمثل هؤلاء ممن يتخذون أصول المذهب المالكي ذريعة للخروج عنه. في حين أن هذا الأصل لا يلجأ إليه إلا من أجل الحفاظ على الحقوق التي تكون عرضة للضياع، وليس من أجل مصالح عارضة، ومثاله أن الشيخ رد احتجاج أخذ المدونة بقول أبي حنيفة في عدم اشتراط الولي مراعاة للخلاف؛ وذلك لأنه عارض الإجماع، حيث قال: "إجماع الصحابة والتابعين قبل ظهور أبي حنيفة وزُفر على اشتراط الولي في النكاح"^(٢).
وقد أعمل "الخروج من الخلاف" في إبراء ذمة الفقراء من الزكاة في حال الأموال

١- الوصايا و التنزيل، ص ٥٣.

٢- شذرات الذهب، ص ٥٧.

التي اشتروها لأغراض شخصية ثم اتّجروا بها، فعند ذكره لمرجات هذا الرأي، اعتبر أن من مرجحاته: "... الاحتياط لأصحاب الأموال بإبراء ذمتهم، ومراعاة قاعدة الخروج من الخلاف" (١).

وهو برغم من أنه يمنح للمذهب المالكي المرونة اللازمة للتطور والتجدد داخل دائرة الفقه الإسلامي، إلا أنه لا يجب إعماله إلا في المسكوت عنه من الشرع، يقول في هذا الصدد في كتابه "خصائص المذهب المالكي": "وقد أثبتت التجربة المغربية نجاعة هذا الأسلوب وفائدته في فقه العمليات أو بما يعرف بما جرى به العمل: العمل الفاسي، والعمل المطلق، فإن رواد هذا الفقه التجديدي استندوا في أحكامهم وفتاويهم التي جرى بها العمل إلى المصالح المرسلّة وسد الذرائع، والعادات الحميدة لاعتماد أقوال مرجوحة أو خارجة عن المذهب تتناسب مع الظروف الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأمنية، التي كانوا يعيشونها مما أغناهم عن الاستيراد والتبني والتقليد والاقْتباس من الغير، وساعدهم على المحافظة على الهوية الإسلامية، وللطابع المالكي في تشريعاتهم وقضائهم... إلا أن هذه القابلية للتطور والتجديد التي نتحدث عنها هي خاصة ومحصورة ومحدودة في ساحة المسكوت عنه أو ما يسمى بالعادات الشرعية..." (٢).

لذا فالشيخ يحرص دائماً على إعمال الأصول وفق شرطها الأساسي الذي هو السلامة من المعارض، وخصوصاً إن كان هذا المعارض أقوى منه، كما رأينا مثاله في رد أخذ مدونة الأسرة برأي الأحناف في عدم اشتراط الولي.

- سادساً: المصلحة:

غالباً ما يتعلل دعاة التجديد بالمصالح لتبرير بعض الأحكام المستحدثة أو الخوض في بعض الثوابت، لذا فهو في تعرضه للبعض منهم، وبرغم أصالة العمل

١- زكاة العين، ص ١٤٥.

٢- خصائص المذهب المالكي، ص ٤٤-٤٦.

بالمصلحة في المذهب المالكي، إلا أنه قد تعامل مع هذا الأصل بنوع من الحيطة والحذر، فيحرّر المسألة قبل أن يقول بإعمال المصلحة أو إلغائها، فيتسم منهجه في التعامل مع المصلحة في أنه:

قد يترك إعمالها أو عدم إعمالها مقدرًا، ومثال ذلك جوابه عن سؤال ما إذا تزوج محجور عليه دون إذنٍ وليه، فيقول: "فيما يتعلق بالسؤال الأول: وهو إذا تزوج بغير إذنٍ وليه، فإن وليه يخير في إمضاء النكاح وفسخه، بحسب ما يراه من المصلحة لمحجوره، فإن كانت المصلحة في إمضائه تعين إمضائه، وإن كانت المصلحة في فسخه، تعين فسخه ولو بعد الدخول، وإن استوت مصلحة الفسخ والإمضاء كان له الخيار في الإجازة والرد، ولا يعتد بالنكاح إلا من وقت الإجازة في حالة الإجازة..."^(١).

فإعمال المصلحة ها هنا مرتبط بما يراه الولي مصلحة في حق محجوره، لذا فلا يمكن إطلاق الحكم في هذه المسألة أخذًا بالمصلحة، حتى يقرر الولي ذلك. قد يرد المصلحة المزعومة إذا رأى أنها ملغاة في اعتبار الشرع أو نتج عنها مفسدة تفوقها، ومثال ذلك: رده القول بالأخذ بالخبرة الطبية في إثبات النسب تعليلاً بمصلحة الأبناء، فيقول:

"١- أن هذه المصلحة الملوح بها من إنقاذ أطفال أبرياء هي من المصالح الملغاة التي دل الدليل على إلغائها وعدم اعتبارها حين قال الرسول ﷺ: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر)^(٢).

ومن القواعد: أن المصالح الملغاة لا يجوز الأخذ بها، وبناء أي حكم لتحقيقها؛ لأن ذلك يشكل نوعًا من المحادّة لله ورسوله.

١- أن هذه المصلحة زيادة على أنها مصلحة ملغاة، فإنها معارضة بمفسدة

١- شذرات الذهب، ص ١٢٦.

٢- سبق تخريجه.

راجحة عليها؛ لأن الاعتراف بنسبهم يؤدي انتشار الزنا والتشجيع عليه ... ومن القواعد: أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح" (١).

٢- أنه قد يؤخذ بالمصلحة المرسلة، كأخذه بقول المالكية في وجوب الزكاة على المدير، إذ يقول: "... فدل ذلك على أن وجوب الزكاة على المدير، كان أمراً سائغاً مألوفاً، وقال ابن رشد: "مذهب مالك أشبه بأن يكون شرعاً زائداً لا شرعاً مستنبطاً من شرع ثابت؛ وهو مبني على القول بالمصلحة المرسلة التي هي أصل من أصوله" (٢).

هكذا إذن كان الشيخ رحمه الله يتعامل مع المصلحة وفق منهج المالكية أصولاً وفروعاً، ويلخص ذلك قوله في كتابه "خصائص المذهب المالكي": "الميزة الثامنة: البعد الاجتماعي والمصلي في توجهاته وأحكامه بفضل اتخاذه المصالح المرسلة والعادات الحسنة أصلاً من أصوله الفقهية، ومصدراً من مصادره التشريعية التي بنى عليها فقهه، وأرسى عليها قواعد منهجه واستمد منها آراءه وأحكامه.

وهكذا نراه كلما كانت هناك مصلحة دينية أو منفعة دنيوية لم يرد دليل شرعي على إلغائها، أو كانت هناك عادة متبعة في بلد أو سنة مألوفة بين الناس في أفعالهم وأقوالهم لا تتنافى مع الشرع، ولا تخالف قواعده، فإن الفقه المالكي يُقرها ويرحب بها، ويدخلها في منظومته الفقهية، ولا ينتظر قيام الدليل الخاص على شرعية تلك المصلحة بعينها أو تلك العادة بذاتها، اكتفاء بالقاعدة العامة أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لجلب المصالح ودرء المفسد، وأنه حينما تكون هناك مصلحة، فهناك حكم الله تعالى، حتى يدل الدليل على خلاف ذلك.

إلا أن المعتبر في المصالح المرسلة ما تعده الشريعة الإسلامية مصلحة لا ما يحقق رغبات الناس... " (٣).

١- موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية، ص ٩٦-٩٧.

٢- وهذا النص قد تصرف فيه الشيخ ولخصه. انظر النص كاملاً في: بداية المجتهد، كتاب الزكاة، ج ٢ ص ٣٧، زكاة العين، ص ١٥١.

٣- ص ١٢١.

وقد اعتمد هذا المنهج في القضايا التي ناقشها في كتبه.

- سابعاً: شرع من قبلنا.

شكّل هذا الأصل مدار جدل واسع لدى الأصوليين يتعلق بمدى حجيته، إلا أننا نجد له أثراً في دراسات التاويل، حيث إن المالكية تعتد به.

والأخذ بهذا الأصل ليس على إطلاقه، بل مشروط بعدم النسخ، ولم يخل هذا الأصل من محاولات استعمال خاطئة ومغرضة، تبتعد عن وظيفة هذا الأصل الفعلية، حيث تتعلق بشرع الأقوام المؤمنة بالله أو شرائع الأنبياء السابقين، ولا تتعلق بأفعال الأقوام الكفار، ومن هذا المنطلق يرد احتجاج البعض بكون بلقيس كانت تحكم شعبها دون أن ينكر عليها ذلك، وهو احتجاج خاطئ؛ لأنه يتعلق بأمة غير مؤمنة، فلا يصح الاقتداء بشرائعها، حيث يقول: "إن ما حكاه تعالى عن ملكها لم يحكه كشرعية من الشرائع الموحى بها لنبي حتى يطبق عليها شرع من قبلنا شرع لنا، وإنما حكاه كواقعة من وقائع قوم كافرين، ألا ترى إلى قول الهدهد: ﴿وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (النمل: ٢٤)، وقول الله تعالى في قصتها أيضاً: ﴿إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (النمل: ٤٣)، ومتى كان الكفار أسوة يُقتدى بهم في سيرتهم وسياستهم، حتى يقال: إن سكوت القرآن عن إنكار ذلك وانتقاده دليل على مشروعيته ووجوب اتباعه وتقديمه على مخالفه من خبر الآحاد؟" (١).

وبرغم ذلك فإنه يرى هذا الأصل من الركائز الأساسية لخصائص المذهب المالكي، حيث اعتبر شرع من قبلنا ما لم يرد ناسخ مؤشراً على "رحابة صدر" هذا المذهب، كما عبر بذلك في كتابه "خصائص المذهب المالكي" (٢).

- ثامناً: العرف.

اعتبر الشارع الحكيم العرف والعادة في تنزيل أحكامه، وكذا اعتبرها الفقهاء

١- لا ذكورية في الفقه، ص ٥٥.

٢- انظر كتابه: خصائص المذهب المالكي، ص ٣٦.

وأئمة المذاهب بدرجات متفاوتة، ولعل المذهب المالكي كان أكثرها إعمالاً للعرف. والشيخ التاويل لا يشذ عن المذهب في هذه النقطة، فهو يعمل وفق منهج المالكية في إعمال العرف واعتباره في تنزيل الأحكام.

ففي كتابه: "العذب الزلال في فقه الأموال"، نجده يُعمل هذا الأصل في الاستدلال على رأي المالكية في مسألة القضاء للحائز بما في يده وإن كان للقائم حجة تشهد بملكه " أن العرف والعادة يشهدان أن الإنسان لا يسكت عن ملكه، وهو يراه في يد غيره يتصرف فيه تصرف المالك في ملكه، تلك المدة الطويلة وينسبه لنفسه" (١). والعرف المعتبر عنده هو ما سكت عنه الشرع، ويؤكد ذلك قوله: "العرف المعتبر في تاسي الأحكام وبنائها عليه عند القائلين بحجته. هو العرف في الأمور المسكوت عنها شرعاً، أو القابلة لاحتمالات جائزة لا محذور في واحد منها..." (٢).

وعليه، فإنه قد يرفض العمل بالعرف إن خالف الشرع، أي العرف الفاسد وهو عرف غير معمول به شرعاً، وقد رد العمل بهذا العرف في مسألة الكد والسعاية المعمول بها في دعوى اقتسام الأموال المكتسبة مدة الزوجية، حيث يقول معللاً رفضه هذه الفتوى: "... لأنه عرف فاسد مخالف لأصول الشريعة ومبادئها... والعرف الفاسد لا تجوز مراعاته في حكم ولا فتوى..." (٣).

فالعرف إن واجه نصاً شرعياً فإنه يلغى، يقول: "وأما ما نص الشارع عليه وضبطه فلا يرجع فيه لعرف، ويجب التقيّد فيه بالشرع، وإلغاء العرف المخالف له قطعاً" (٤).

وإجمالاً، فهذه هي مجموع الأدلة التي اعتمدها الشيخ التاويل رحمه الله في منهجه العلمي وفي دراساته واجتهاداته الفقهية المعاصرة.

١- العذب الزلال، ص ٦٥.

٢- إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية، ص ٤٠.

٣- المرجع السابق، ص ٣٩.

٤- نفسه، ص ٤١.

الخاتمة:

في نهاية هذه الدراسة الموجزة، ومن خلال تتبعنا للأدلة التي اعتمدها الشيخ التاويل في دراساته وأبحاثه المعاصرة في شتى القضايا والنوازل، نخلص إلى النتائج الآتية:

١- التزامه رحمه الله بالمذهب المالكي في منهجه الاستدلالي، وفي اعتماده للأصول التي أقرها المالكية.

٢- بحثه ومناقشته لقضايا مستجدّة تحمل شبهات فقهية ومغالطات أصولية، يقوم بتصحيحها بمنهج أصولي وعلمي صارم.

٣- التزامه رحمه الله بالمذهب المالكي في دراساته ومناقشاته العلمية، نابع عن إيمانه بقدرة أصول المذهب المالكي من احتواء ما استجدّ من قضايا ومسائل في مختلف المجالات؛ نظرًا لطبيعة المذهب وقابليته للتطور والتجديد ومسيرة أحوال العصر.

٤- ترتيبه هذه الأدلة وفق حجيتها، وضم بعضها لبعض لتعزيز الموقف الواحد أو رد الشبهة الواحدة.

٥- اعتماده على القواعد الأصولية واللغوية لنقد الاستدلال الخاطيء بها أو لدعمه استدلاله هو بها.

٦- لا يُعمل الأصل أو يرفض الاستدلال به إلا بعد أن يأتي بحجج وأدلة تستدعي إعمال هذا الأصل أو عدم إعماله.

٧- لا تخلو دراساته من تعاريف أصولية وتحري شروط إعمال الأصول كما أقرها الجمهور أو المالكية للوقوف على مدى صحة إعمال أصل بعينه والاحتجاج به.

٨- إن الناظر في بعض دراسات الشيخ التاويل يجدها تتعرّض لموقف الشريعة الإسلامية أو الفقه الإسلامي عمومًا، فيقوم بعرض مواقف المذاهب والأصوليين من

القضية أو المسألة الواحدة ثم الترجيح بينها أو يجتهد فيها شخصياً. هذا فيما يخص القضايا العامة المتعلقة بالأمة الإسلامية، خصوصاً ما أدرجه مثلاً في كتابه "زراعة الأعضاء من خلال منظور شرعي"، أما القضايا المتعلقة بالبيئة المغربية، فهو يناقشها في ظل أصول المذهب المالكي وخصائصه، ويفتي من خلالها التزام أهل البلد بها، ولا يخرج عنها إلا حين يردّ على أدلة المخالفين حال استدلالهم بمذاهب أخرى.

وختاماً، نخلص إلى القول:

إنَّ الشيخَ التاويل رحمه الله كان شخصية متفردة ومتميّزة في زماننا من خلال بحثه ومناقشته للعديد من القضايا والنوازل التي دعت حاجة العصر إليها بنفس علمي وسطي غير متعصب للمذهب المالكي، وإنما بالاجتهاد من داخل المذهب وخارجه، مما جعله يكون شخصية منفتحة على العصر وقضاياها وإشكالاته العديدة والمتجددة.

فرحم الله الشيخ العلامة التاويل رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته، ووفق علماء وطلبة العلم في بلدنا المغرب وفي كل بلدان المسلمين للتعاون على نشر العلم الشرعي الهادف، وإحياء سنة المصطفى ﷺ في الناس.

ونسأله سبحانه أن يرحم كل المسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات، كما نسأله سبحانه بكل أسمائه الحسنی وصفاته العلی - وهو خير مسؤول - أن يتقبّل منا جهد المقلّ نصره لدينه، ودفاعاً عن سنة نبيه ﷺ، وبياناً للحق لعامة المسلمين وخاصتهم؛ فإنه بكل جميل كفيّل، وهو حسبنا ونعم الوكيل؛ وعلى الله قصد السبيل.

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم بترقيم مصحف المدينة المنورة الشريفة.

١- إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية: رؤية إسلامية، د. محمد التاويل، مطبعة أنفو- برانت - فاس، ط. الأولى، ٢٠٠٦م.

٢- اعتبار المآل في فتاوى العلامة محمد التاويل، حفظ النسل أنموذجًا، د. عبد الغني يحيوي، مطبعة أنفو- برانت - فاس، بدون بيانات.

٣- إعمال القواعد الأصولية عند مالكية الغرب الإسلامي المعاصرين- محمد التاويل أنموذجًا، عبد الهادي كرزازي، بحث لنيل شهادة الماستر في الدراسات الإسلامية، ماستر: "المذهب المالكي وتدبير الخلاف"، كلية الآداب والعلوم الانسانية - جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، إشراف: د. أباسيدي أمراني علوي، ود. امحمد العمراوي، السنة الجامعية: ١٤٣٦-١٤٦٧ الموافق ٢٠١٥-٢٠١٦م.

٤- إعمال النظر المقاصدي في قضايا اجتماعية عند العلامة محمد التاويل، عبد الغني يحيوي، مطبعة أنفو- برانت - فاس، بدون بيانات.

٥- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، تحقيق: محمد البيومي، دار الغد الجديد، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

٦- تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون بيانات.

٧- التراث الأصولي بالجنوب المغربي: دراسة في المصادر والمناهج، د. إحيا بن مسعود الطالبي، منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء- الرباط، سلسلة دراسات وأبحاث رقم (١٠)، ط. الأولى ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

٨- التصنيف الأصولي عند المالكية، د. عبد الجليل زهير ضمرة، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي.

- ٩- تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي، د. محمد شرحبيلي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ١٠- خصائص المذهب المالكي، محمد التاويل، مطبعة أنفو- برانت- فاس، ٢٠١٤م.
- ١١- دعوى المساواة في الإرث، محمد التاويل، مطبعة أنفو- برانت، بدون بيانات.
- ١٢- زراعة الأعضاء في الفقه الإسلامي، محمد التاويل، مطبعة أنفو برانت، ط. الأولى، ٢٠١٢م.
- ١٣- زكاة العين ومستجداتها، محمد التاويل، مطبعة أنفو- برانت، ط. الأولى، ٢٠١٢م.
- ١٤- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، أبو داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية - بيروت، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ١٥- شذرات الذهب في ما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب، محمد التاويل. مطبعة السنة- هولندا، ط. الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٦- صحيح البخاري الشهير ب: "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة البخاري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة- مصر، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ١٧- العذب الزلال في فقه الأموال، محمد التاويل، طبع المجلس العلمي بفاس، ط. الأولى، ٢٠١٤م.
- ١٨- لا زكورية في الفقه، محمد التاويل، مطبعة أنفو- برانت، ط. الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٩- مباحث في تاريخ المذهب المالكي في المغرب، د. عمر الجيدي، ١٩٩٣م.
- ٢٠- المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الثالثة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢١- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب، بدون بيانات.

- ٢٢- المدونة الكبرى، مالك بن أنس، رواية عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون، مطبعة السعادة- مصر، ط. الأولى، دون تاريخ.
- ٢٣- مرتقى الوصول إلى تاريخ علم الأصول، موسى بن محمد القرني، بدون بيانات.
- ٢٤- المصادر الأصولية عند المالكية: دراسة في النشأة والمدونات والخصائص، الحسن الحيان، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي.
- ٢٥- مصنف عبد الرزاق الصنعاني، دار المجلس العلمي، الهند، ١٤٠٣هـ.
- ٢٦- المعجب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب عبد الواحد المراكشي، تحقيق: محمد سعيد العريان، بدون بيانات.
- ٢٧- مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (أعمال الندوة العلمية التكريمية للدكتور محمد التاويل)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس - المغرب، عدد ٢٢، ٢٠١٣.
- ٢٨- منهجية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاجتهاد مع النص، محمد التاويل، مطبعة أنفو - برانت، ط. الأولى، ٢٠١٣ م.
- ٢٩- موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، محمد التاويل، مطبعة أنفو - برانت، ط. الأولى، ٢٠٠٧ م.
- ٣٠- وأخيراً.. وقعت الواقعة وأبيح الربا: الفوائد البنكية. محمد التاويل، مطبعة أنفو- برانت - فاس، ط. الأولى، ٢٠٠٨ م.
- ٣١- الوصايا والتنزيل في الفقه الإسلامي لمحمد التاويل، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ط. الأولى ٢٠٠٤ م.
- ٣٢- الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، مطبعة السنة - هولندا، ط. الأولى، ٢٠٠٩ م.

إشكالية الفهم والتطبيق لأحاديث حمل السلاح لدى الجماعات الإرهابية

الدكتور محمد سيد أحمد شحاته

أستاذ الحديث وعلومه المشارك

جامعة المجمعة كلية التربية الزلفي - المملكة العربية السعودية

جامعة الأزهر كلية أصول الدين - أسيوط

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله الرحمن الرحيم، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الرحمة المهداة، أما بعد.

فلا شك أن أمرَ الإرهابِ بات يهدد الدولَ والمجتمعات، وقد أطل علينا بوجهه القبيح، وقويت شوكتُه في بعضِ الدول. ومما يؤسف له أن بعض الجماعات المنحرفة عن منهج أهل السنة اتخذت الإسلام لها عنواناً وهو من أعمالها براء، فراحت تبرر أعمالها الإجرامية بتأويل النصوص وفق الهوى، مدعين أنهم يستشهدون بنصوصٍ من الكتابِ والسنة، وأنهم يتكئون في أفعالهم القبيحة من: ترويع للآمنين، وتقتيل للمسلمين، وتشريد للمواطنين، وتعذيب من لا ذنب له على أدلة شرعية، وللأسف انخدع به بعض الذين قل علمهم، وعزت مجالستهم للعلماء، ولم يفهموا النصوص الصحيحة، وتنزيلها على أشخاص معينين، وأماكن معينة، وأزمة معينة، ولم يعرفوا ضعف بعضها.

ومن أهم النصوص التي زعم هؤلاء أنها تروج لباطلهم أحاديث حمل السلاح، التي أطلقوا العنان لأنفسهم في فهمها حسب مصلحتهم، وهنا تظهر مشكلة الفهم، وتليها مشكلة أكبر تآكل الأخضر واليابس، وهي مشكلة التطبيق، إذ طوع هؤلاء هذه النصوص لتدمير أوطانهم ومجتمعاتهم، وقبل ذلك أنفسهم.

ومن خلال الأحداث قفز في الأذهان حديث من أعلام الغيب عن أبي هريرة، قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ”وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَدْرِي الْقَاتِلُ فِي أَيِّ شَيْءٍ قَتَلَ، وَلَا يَدْرِي الْمَقْتُولُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ قُتِلَ“ (١).

١- أخرجه مسلم في كتاب الفتن، باب فتنة القتل (8 / 183) ح.

وقد تأثرت هذه الجماعات ببعض الفرق التي تلاشت وطويت، وكان من خبرها في التاريخ أنها استعملت العنف والإرهاب مع المسلمين، وكفرت جموع المسلمين، فورث هؤلاء التركية، وتركتهم الأفكار المنحرفة الموجودة في بطون بعض الكتب، فحاولوا إخضاع النص لعقولهم المريضة، ومن هنا ظهرت أهمية البحث، التي تبين إشكالية الفهم والتطبيق لأحاديث حمل السلاح، وبيان الفارق بين تعامل علماء السنة، وتعامل أهل الأهواء، وقد تعامل العلماء مع النصوص بطريقة الجمع الموضوعي، أو الفهم التام، لكن هؤلاء بتروا النصوص، وتعاملوا مع جزئيات منها.

ولا بد من الإشارة إلى أمر مهم، وهو أن استشكال النص لا يعني بطلانه، أو ضعفه، فقد اجتهد العلماء قديماً في تأويل أمثال هذه النصوص، وذلك وفق ضوابط علمية محددة، بعيدة عن الهوى، وسبب مشكلة الفهم عند هؤلاء تتمثل في عدم معرفتهم بخصائص اللغة العربية، وتفسير الأحاديث بغير معناها، وتحريفها وفق الهوى، والاستخفاف بعقل بعض الشباب، بسبب عدم معرفتهم بالمنهج العلمي الحقيقي، وبناء أفكار إرهابية وتخريبية على أسس فاسدة، ومقدمات باطلة علمياً ومنطقياً ولغوياً، وعدم مراعاة قواعد المحدثين. والآفة جاءت لهؤلاء من عدم فهم النصوص من ناحيتين:

الأولى: سوء الفهم لبعض الأحاديث، وتوظيفها وفق الهوى.

الثانية: الاستدلال ببعض الأحاديث الضعيفة.

لذا سيركز الباحث على بيان خطأ هؤلاء في الاستدلال من الناحيتين.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

وجود مشكلات في فهم النصوص النبوية المرتبطة بقضية حمل السلاح، وتأثر البعض بتلك الأفكار المنحرفة، مما يؤدي إلى ترويع الأمنين وتفجير المساجد،

وغير ذلك مما ظهر على الساحة الإسلامية من أفكار طويت مع بعض الفرق التي اندثرت. ويجب البحث على الأسئلة الآتية:

- كيف ظهرت الجماعات الإرهابية عبر العصور؟.
- ما السبب في عدم فهم بعض نصوص حمل السلاح لدى الجماعات الإرهابية؟.
- ما أبرز العوامل التي تعوق عملية الفهم لأحاديث حمل السلاح؟.
- ما طريقة الجماعات الإرهابية في توظيف نصوص حمل السلاح؟.
- ما أهم الآثار المترتبة على سوء فهم نصوص حمل السلاح؟.
- كيف تتعامل هذه الجماعات مع الأحاديث الصحيحة، والضعيفة التي تتحدث عن حمل السلاح؟.
- كيف يتم حماية أبناء الأمة من أفكار هذه الجماعات؟.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث في ظل الظروف الأمنية في كثير من البلاد الإسلامية، التي ظهر فيها فكر ينحرف عن الصواب، ويقتل أبناء المسلمين في كل مكان، دون مراعاة لحرمة زمان، أو مكان، أو شخص، فقتلوا الأطفال والشباب والشيوخ في المساجد والأسواق، بل وراحوا يروجون لفكرهم الخبيث عن طريق نصوص صحيحة أولوها على غير معناها، وتلاعبوا بالنصوص، والمشكلة الأخطر في انخداع بعض المراهقين والشباب بهذا الفكر بحجة أن معه نصًّا، ويمكن إجمال أهمية البحث في التالي:

- التعرف على تلاعب الجماعات الإرهابية بالنصوص الخاصة بحمل السلاح.
- بيان الفهم الصحيح للنصوص النبوية الخاصة بحمل السلاح.

أهداف البحث:

- التعرف على تاريخ الجماعات الإرهابية عبر العصور.
- معرفة أسباب وجود مشكلات في الفهم والتطبيق لأحاديث حمل السلاح.
- بيان إشكالية الفهم لأحاديث حمل السلاح.
- إبراز العوامل التي تعوق عملية الفهم.
- بيان كيفية تعامل هذه الجماعات مع الأحاديث الصحيحة، والضعيفة الخاصة بحمل السلاح.
- إبراز الصواب في أحاديث حمل السلاح التي استدلووا بها.
- تحذير الأمة عامة والشباب خاصة من آفات هذا الفكر المنحرف.

منهج البحث:

يستفيد الباحث من المنهج الوصفي؛ فيقوم بتوثيق البحث وأحكامه بطريقة تهدف إلى التأكّد والتثبّت من الفكرة والحكم، ونسبة الأقوال إلى أصحابها من مصادرها الأصليّة، وإضافة بعض المعلومات والشروح للنصوص عند الحاجة إلى ذلك، وهذا المنهج لا يغفل التقويم والنقد أيضاً، ويستفيد الباحث كذلك من المنهج الاستنباطي، حيث يعتمد على القواعد العامة للوصول إلى المسائل الفرعية.

الدراسات السابقة:

- ١- إشكالية فهم النص القرآني محمد شحرور نموذجاً د. محمد سالم سعد الله عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية: www.odabasham.net فالباحث تحدث عن إشكاليات في فهم النص القرآني على وجه العموم.
- أما موضوع البحث فهو النص النبوي، ثم الإشكاليات الخاصة بأحاديث حمل السلاح على وجه الخصوص.

٢- الدلالة بين المفهوم وإشكالية النص خديجة عنيشل جامعة ورقلة الجزائر،

مجلة الأثر، العدد ١٧ - ٢٠١٣ م. تحدثت فيه عن دلالة النص اللغوي.
في هذا البحث تحدث عن النص من ناحية لغوية، وليست شرعية.
وموضوع البحث من الناحية الشرعية في مجال السنة النبوية.

خطة البحث:

المقدمة: أهمية الموضوع وعناصره.

المبحث الأول: نظرة سريعة لتاريخ الجماعات الإرهابية.

المبحث الثاني: أسباب وجود مشكلات في الفهم والتطبيق لأحاديث حمل السلاح.

المبحث الثالث: أحاديث حمل السلاح بين الفهم الصحيح والفهم المغلوط.

المبحث الرابع: آثار الفهم الخاطيء، والتطبيق الخاطيء لأحاديث حمل السلاح.

المبحث الخامس: طريقة العلماء في مجابهة الفكر المنحرف.

الخاتمة: النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: (الإرهاب - النصوص النبوية - التطبيق الخاطيء- حمل

السلاح- سوء الفهم)



المبحث الأول

نظرة سريعة لتاريخ الجماعات الإرهابية

لا يكاد يوجد عصر من العصور يخلو من الإرهاب، ولكن الفارق بين عصر وعصر أنه يقل ويكثر حسب ظروف وملابسات ذلك العصر.

فقد أُرهب الأعداء المسلمين، وأذاقوهم ألوناً من الإرهاب، بل إن النبي ﷺ ناله الكثير من أنواع الإرهاب: الجسدي، والنفسي، والأمني، حتى وصل الأمر إلى إخراجِه من مكة^(١)، ومحاولة سمه في المدينة^(٢).

ثم ظهر الإرهاب بعد رحيله في صورة هؤلاء المرتدين الذين حملوا السلاح رافضين دفع الزكاة، حتى كان من أمرهم أن قاتلهم الخليفة الأول، وقضى عليهم^(٣). وفي عصر الخليفة الثاني بدأ خفياً نظراً لعدل الخليفة وقوته، فلم يظهر إلا فجأة، فقام المجوسي أبو لؤلؤة بقتل الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه^(٤).

ولم يقف الإرهاب عند هذا الحد، بل اشتد فاجتمع المكر المجوسي مع اليهودي، ممثلاً في صورة ذلك المنافق الخبيث عبد الله بن سبأ، الذي أرسل خلائاه السرية، تشعل نار الفتنة التي لم تهدأ حتى عصفت بثالث الخلفاء عثمان رضي الله عنه^(٥)، الذي استشهد وهو يقرأ القرآن، ثم تتابعت الفتن كقطع الليل المظلم وما تزال. وبقيت المدينة بعد قتل عثمان خمسة أيام، يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر فلا يجدونه^(٦)، لذا عبر ابن العربي عن هذا الحدث بقوله: «المدينة في حكم

١- ينظر: قصة الهجرة في صحيح البخاري (٣/ ١٤١٧) ح (٣٦٩٢).

٢- مسند أحمد (٦/ ٢٧٨) ح (٣٧٣٣)، مسند أبي داود الطيالسي (١/ ٣٠٥) ح (٣٨٨).

٣- ينظر: صحيح البخاري ط ابن كثير (٢/ ٥٠٧) ح (١٣٣٥)، وصحيح مسلم (١/ ٣٨) ح (٣٢).

٤- ينظر: صحيح البخاري (٣/ ١٣٥٠) ح (٣٤٨٩).

٥- ينظر: مسند أحمد (١/ ٥٥٤) ح (٥٤٥).

٦- تاريخ الطبري (٥: ١٥٥).

الإرهابيين خمسة أيام بلا خليفة، ثم بويح علي^(١).

وهذه الفتن يصورها قول سعيد بن المسيب: «وقعت الفتنة الأولى - يعني مقتل عثمان - فلم تبق من أصحاب بدر أحداً، ثم وقعت الفتنة الثانية - يعني الحرة -، فلم تبق من أصحاب الحديبية أحداً، ثم وقعت الثالثة فلم ترتفع وللناس طباخ»^(٢)، يعني: قوة وشدة.

ومنذ استشهاد ذي النورين لم تهدأ الفتن بسبب هذا الإرهاب، وإشعال الخصومات بين أفضل الناس بعد النبيين، فتم اغتيال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، علي يد الخوارج الذين خططوا لاغتيال كل من علي بن أبي طالب خليفة المسلمين^(٣)، وعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان، وكلف عبدالرحمن بن ملجم لقتل علي، والحجاج بن عبد الله من تميم لقتل معاوية، وعمر بن بكر لقتل عمرو بن العاص، وقد نجا معاوية ونجا ابن العاص^(٤).

قال الشعبي: «والله لقد سم رسول الله ﷺ، وسم أبو بكر الصديق، وقتل عمر بن الخطاب صبراً، وقتل عثمان بن عفان صبراً، وقتل علي بن أبي طالب صبراً، وسم الحسن بن علي، وقتل الحسين بن علي صبراً، فما نرجوا بعدهم»^(٥). هذا «قد كانت أول فرقة مرقت من الدين، وشقت صفوف المسلمين هي

١- العواصم من القواصم (ص: ١٤٢).

٢- صحيح البخاري (٤ / ١٤٧٥) رقم (٣٨٠٠).

قوله: (الحرة) موضع الوقعة التي حصلت خارج المدينة، قاتل فيها عسكر يزيد بن معاوية - رضي الله عن معاوية - أهل المدينة سنة ثلاث وستين للهجرة قتل فيها سبع مئة من وجوه الناس من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم، قيل: لما خرج في المدينة أبو حمزة الخارجي، وكان ذلك في خلافة مروان بن محمد سنة ثلاثين ومئة للهجرة .

٣- ينظر: المستدرك على الصحيحين للحاكم (٣ / ١٢٢) ح(٤٥٨٨)، فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل (٢ / ٥٥٨) ح(٩٤٠).

٤- وكتب التاريخ تقف شاهدة على ما ذكرته، مسطرة فيها تلك الأمور.

٥- ينظر: المستدرك على الصحيحين (٢ / ٦١) ح(٤٣٩٥) وصححه الحاكم والذهبي.

(الخوارج) (١).

وقد جاءت في أوصافهم أحاديث كثيرة، منها: قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَأَنْ أُخِرَ مِنْ السَّمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُكْذِبَ عَلَيْهِ، وَإِذَا حَدَّثْتُمْ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، فَإِنَّ الْحَرْبَ خَدَعَتْ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَأْتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ، حَدَّثَاءُ الْأَسْنَانِ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ، يَقُولُونَ مِنْ حَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، لَا يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ، فَأَيْنَمَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ، فَإِنَّ قَتْلَهُمْ أَجْرٌ لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (٢).

وفي الحديث وصف لهؤلاء بأنهم صغار السن، فهم غلمان حدثان، وضعفاء العقول، يتكلمون بالحق يريدون به الباطل، كما قال الخوارج: لا حكم إلا لله، في قضية التحكيم، وهؤلاء يسعون بالفساد لافتراق كلمة المسلمين (٣).

وفي صحيح مسلم أكثر من باب عن الخوارج، منها:

بَابُ ذِكْرِ الْخَوَارِجِ وَصِفَاتِهِمْ (٤).

بَابُ التَّحْرِيزِ عَلَى قَتْلِ الْخَوَارِجِ (٥).

بَابُ الْخَوَارِجِ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ (٦).

وما ذكرهم إلا لخطرهم، وخطر فكرهم، وعظيم جرمهم، فقد كفر هؤلاء

المسلمين بالذنوب، وانطلقوا من هذا المسلك السيء إلى قتل المسلمين، واستحلال

١- الخوارج: هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه عام ٣٧ هـ، ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي - رضي الله عنهما، وتكفير مرتكب الكبيرة وتخليده في النار إذا مات مصرّاً عليها، وقد افرقوا على نحو عشرين فرقة، ومن أسمائهم أيضاً الحرورية. انظر: (مقالات الإسلاميين (١ / ١٦٧)، وتلبس إبليس ص (٩)، والملل والنحل (١ / ١١٤).

٢- أخرجه البخاري، كتاب المناقب، بَابُ عَلَامَاتِ النَّبُوَّةِ فِي الْإِسْلَامِ (٤ / ٢٠٠) ح (٣٦١١)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، (٢ / ٧٤٦) ح (١٠٦٦).

٣- ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١٦ / ١٤٤) بتصرف واختصار شديدين.

٤- صحيح مسلم (٢ / ٧٤٠) باب رقم (٤٧).

٥- صحيح مسلم (٢ / ٧٤٦) باب رقم (٤٨).

٦- صحيح مسلم (٢ / ٧٥٠) باب رقم (٤٩).

دمائهم، ثم ظهر الافتراق والاختلاف الذي أخبر عنه نبينا ﷺ، كما في حديث أبي هريرة، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "نَفَرَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَنَفَرَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً." (١).

قلت: «وهذا ما حدث، فقد ظهرت الفرق تلو الفرق، تذهب واحدة وتجيء أخرى، يذهب فكر عقيم، ويجيء فكر سفيه، وأحيانا تتلاشى الأسماء، ويبقى الأثر، يزول الاسم ويبقى الفكر، وللأسف رغم أن صفحة هؤلاء طويت مع الزمن، إلا أن فكرهم ظل ينتقل من عصر إلى عصر، ومن مصر إلى مصر، يتبناه كل من أراد أن يشق صف المسلم، وبقيت نتائج أفكارهم، دون توجيه نظر إلى المعاني الصحيحة، فهؤلاء لم يتدربوا على الروايات، وصعب عليهم تقريبها وتيسيرها».

«وهذه الأفكار تظهر بين الحين والحين، بسبب عدم التمكن من العلم، فعندما تثار شبهات الخوارج يتأثر بها من له هوى معين، وتجد عنده قلباً خالياً، هذا إن لم تكن هناك مؤثرات خارجية، فكيف وهؤلاء يدندنون ليل نهار، ويعظمون أفكارهم» (٢).

وقد ظهرت بعض الفرق الإرهابية عبر العصور كالقرامطة (٣)، وهم أتباع قرمط الذي أرسل عبد الله بن ميمون للدعوة لمبادئه الهدامة في العراق، وقد أحل أتباعه من كل فروع العبادة والتقوى، وأباح لهم العنف وخالف تعاليم الإسلام، فكان له رأي في العبادات، وكانت هذه الفرق من أعنف الفرق، حيث حملت السلاح

١- أخرجه أبو داود، أول كتاب السنة، باب شرح السنة، (٥ / ٧) ح (٤٥٩٦)، والترمذي، كتاب الإيمان، باب مَا جَاءَ فِيمَنْ يَمُوتُ وَهُوَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، (٤ / ٣٢٢) ح (٢٦٤٠)، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، (٥ / ١٢٨) ح (٣٩٩١).

٢- أصول وتاريخ الفرق (١ / ٣٦٦).

٣- القرامطة: ينسبون إلى: حمدان قرمط، وهو أحد من دعا إلى الباطنية، ومن بدع هذه الفرقة قولهم: بإبطال الفرائض من صلاة وحج وغير ذلك، وإباحة المحرمات. (انظر: الفرق بين الفرق: (٢٨٢)، وبيان مذاهب الباطنية وبطلانها من كتاب عقائد آل محمد: (ص ٢٢)، والموسوعة الميسرة: (٣٩٥).

لحمل الناس على اتباع مذهبهم، وسفكت الدماء، وألقت الرعب حتى وصلوا إلى مكة واقتحموا البيت الحرام^(١).

وظهرت فرق كالمغيرية^(٢)، والمنصورية^(٣) في الكوفة أواخر الدولة الأموية^(٤)، يقول النُّوبختي عن أبي منصور العجلي رئيس فرقة المنصورية: «وكان يأمر أصحابه بخنق من خالفهم، وقتلهم بالاعتتيال، ويقول: من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه فإن هذا جهاد خفي»^(٥).

وقد عاشت فرق الغلاة والباطنية فساداً في الأرض في القرنين الخامس والسادس الهجريين، فاغتالوا خيار الحكام والدعاة والعلماء، بل استفحل أمرهم حتى دخلوا المسجد الحرام، فسفكوا دماء الحجيج في وسط المسجد حول الكعبة المشرفة^(٦). كما أن رأس الباطنية في القرن السادس الهجري (حسن الصباح)^(٧) قد أثار الرعب في العالم الإسلامي، واتخذ لنفسه قلعة سميت بقلعة الموت، وكوّن فرقاً لاغتيالات بعض كبار العلماء والوزراء لنظام الملك وغيره^(٨).

-
- ١- ينظر: الفرق بين الفرق (ص: ٢٦٧)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ٦٣)، فضائح الباطنية (ص: ١٢).
- ٢- سماه هؤلاء المغيرية باسم المغيرة بن سعيد مولى خالد بن عبد الله القسري ثم تراقى الأمر بالمغيرة إلى أن زعم أنه رسول نبي وأن جبرئيل يأتيه بالوحي من عند الله، فأخذه خالد بن عبد الله القسري فسأله عن ذلك فأقر به ودعا خالداً إليه فاستتابه خالد فأبى أن يرجع عن قوله فقتله وصلبه، وكان يدعي أنه يحيى الموتى، وقال بالتناسخ وكذلك قول أصحابه إلى اليوم. (رق الشيعة (ص: ٦٣).
- ٣- هم أصحاب أبي منصور وهو الذي ادعى أن الله تعالى عرج به إليه فأدناه منه وكلمه ومسح يده على رأسه وقال له بالسرياني أي بني وذكر أنه نبي ورسول وأن الله اتخذه خليلاً. (فرق الشيعة (ص: ٣٨).
- ٤- فرق الشيعة للنوبختي، ص (٥٤).
- ٥- فرق الشيعة (ص: ٣٨).
- ٦- يراجع: البداية والنهاية (١٤/ ٦٣٦)، والمنتظم (١٢/ ٢٩٢).
- ٧- انظر عن (حسن الصباح) في: الكامل في التاريخ ١٢ / ٤٠٥، وتاريخ الزمان لابن العبري ٢٦٨، والتكملة لوفيات النقلة ٣ / ٦٦ رقم ١٨٥٩، والمختصر في أخبار البشر ٣ / ١٣١، وعمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ٢٢٧، والمختار من تاريخ ابن الجزري ١١٤، ١١٥، تاريخ الإسلام (٤٤/ ٣٩٨)، وسير أعلام النبلاء ٢٢ / ١٥٨ رقم ١٠٥، وتاريخ ابن الوردي ٢ / ١٤٤، والوفائي بالوفيات ١١ / ورقة ٥٤، والبداية والنهاية ١٣ / ٩٦، وصبح الأعشى ١٣ / ٢٤٣، والعسجد المسبوك ٢ / ٣٩١، وشذرات الذهب ٥ / ٨٤.
- ٨- راجع: البداية والنهاية، (١٦ / ١٧٥).

هذه بعض الأمثلة التي ظهرت في عصر صدر الإسلام، واستمر بعضها إلى يومنا هذا، والذي تنوع فيه الإرهاب بأشكاله وصوره، وعندما نقلت صفحات التاريخ المعاصر تجد الحركات التي تمارس العنف والإرهاب قد خرجت من رحم الفرق القديمة.

فلا زال أصحاب الفكر المنحرف يتنقلون بفكرهم من بلد إلى بلد، ومن زمن إلى زمن، وظهروا الآن بمسميات مختلفة، وتحت شعارات براقية، فالفكر يجمعهم، وإن فرقتهم الأسماء، وما نراه بأعيننا الآن يقف شاهداً على عظيم خطر هؤلاء، فقد أحرقوا، وقتلوا، وذبحوا من لا ذنب له، ولا جرم. هذه نظرة في عجالة لتاريخ هذه الجماعات، وإن شئت فقل العصابات.

المبحث الثاني

أسباب وجود مشكلات في الفهم والتطبيق لأحاديث حمل السلاح

هناك أسباب عدة لإشكالية الفهم والتطبيق لموضوع حمل السلاح بما لا يتفق مع تعاليم الإسلام، وهو مكن الداء، فالنص في وادٍ، والتطبيق في وادٍ آخر، والفجوة واضحة بين الفهم والتطبيق ... ولا يُخطئ من يقول بأن النصوص النبوية تكفي لصالح الدنيا حتى قيام الساعة ..

إن المشكلة الآن ليست في النصوص... إنما المشكلة في الفهم والتطبيق لهذه النصوص.

ولا شك أن إشكالية الفهم والتطبيق لدى هذه الجماعات الإرهابية لها أسباب وعوامل أجملها في الأمور التالية:

أولاً: الجهل.

تشارك الجماعات الإرهابية في صفة الجهل بالنصوص الشرعية، وهذا ما وصفهم به النبي ﷺ، ففي حديث علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ: "يَأْتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ، حُدْنَاءُ الْأَسْنَانِ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ" (١).

فوصفهم بحدائثة السن، مع السفاهة تدل على جهلهم، لذا قوله: (سفهاء الأحلام)، أي ضعفاء العقول والسفه في الأصل الخفة والطيش، وسفه فلان رآيه إذا كان مضطرباً لا استقامة فيه، والأحلام العقول، واحداً حلم بالكسر (٢).

لذا كان أول كلمة خرجوا بها قولهم: «لا حكم إلا الله»، وانتزعوها من القرآن، وحملوها على غير محلها (٣)، وهي كلمة حق أريد بها باطل (٤).

وبسبب هذا الجهل وجد لدى الجماعات الإرهابية كثير من الإشكالات في الفهم والتصور، وسوء الفهم للنصوص الشرعية، وأقوال العلماء، مما جرهم إلى الوقوع في كثير من الأخطاء العلمية، التي أدت بهم إلى ارتكاب بعض الكبائر.

وصدق فيهم حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا" (٥).

وجهل هؤلاء لم يمنعهم من الفتوى، فكفروا المسلمين، واستحلوا دماءهم، وذلك لأن غالب من يمارس الفتوى صغار السن الذين تغلب عليهم الخفة والاستعجال

١- حديث علي سبق تخريجه، وقد روي بمعناه من حديث أبي سعيد أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوهَا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ (الحاقة:٦)، (٤ / ١٣٧) ح (٣٣٤٤)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، (٢ / ٧٤٠) ح (١٠٦٣).

٢- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٦ / ٢٣١١).

٣- ينظر: فتح الباري لابن حجر (٦ / ٦١٩).

٤- الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم (١٢ / ٢٧٤).

٥- البخاري كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، (١ / ٥٠) ح (١٠٠).

والحماس، وقصر النظر والإدراك، مع ضيق الأفق وعدم البصيرة^(١).

ثانياً: تأويل النصوص وتحريفها إلى غير المراد منها.

من عادة هؤلاء العمل على تحريف النصوص، عن طريق قلب المفاهيم، وتشويه الحقائق وطمسها، ومحاولة إثبات وجود تناقض أو تعارض، والتلاعب بالكلمات. ففسروا النصوص بحسب فهمهم، ولو كانوا ليسوا من أهل الاستنباط والاجتهاد، لذا تمسكوا في تكفير الناس بآيات نزلت في المشركين، فحملوها على الموحدين. وقد روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - في وصف الخوارج أنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين^(٢). وللعلماء الراسخين منهج خاص في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، فيحملون

النص على الظاهر، لأن الحمل على الظاهر أولى، وقد يلجأون إلى تأويل بعض النصوص وهذا التأويل، أو قد يفهم أنها تعارض نصاً آخر ويكون في إطار النص لا خارجاً عنه. قال النووي: «.... والجمع بين الأحاديث التي تختلف ظاهراً، ويظن البعض من لا يحقق صناعتي الحديث والفقهِ وأصوله كونها متعارضات»^(٣).

خذ مثلاً هذا الحديث الذي يستدلُّ به المتشدِّدون على إعمالهم القتل والسيِّف في جميع الناس بلا استثناء بالحديث المروي عن ابن عمر؛ أن رسول الله ﷺ

١- تجربتي البسيطة في مناقشة المتأثرين بفكر داعش الخوارج: سعد مقبل العنزي نقلاً من الدَّولة الإسلامية «داعش» نشأتها - حقيقتها- أفكارها - وموقف أهل العلم منها إعداد أ. د صالح حسين الرقب (ص ٥٨).
٢- أخرجه البخاري معلقاً (٤/ ١٩٧)، وقال الحافظ ابن حجر: «وصله الطبري في مسند علي من تهذيب الآثار من طريق بكير بن عبد الله بن الأشج، أنه سأل نافعاً كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟، قال: كان يراهم شرار خلق الله، انطلقوا إلى آيات الكفار فجعلوها في المؤمنين - ثم قال - سنده صحيح. اهـ (فتح الباري ٢٨٦/١٢).

٣- شرح النووي على مسلم (١/ ٥).

قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله) (١).

وهذا الحديث صحيح، ولكن الجماعات الإرهابية تفسره على طريقتها، ووفق هواها، وحسب مصلحتها.

وهذا الحديث الصحيح لا يفهم منه جواز ابتداء المسلمين أو المسالمين غير المعتدين بقتال غيرهم، قال الحافظ ابن حجر: «ففي الاستدلال بهذا الحديث على قتل تارك الصلاة نظر، للفرق بين صيغة أقاتل وأقتل، والله أعلم، وقد أطنب ابن دقيق العيد في شرح العمدة في الإنكار على من استدل بهذا الحديث على ذلك، وقال: «لا يلزم من إباحة المقاتلة إباحة، القتل لأن المقاتلة مفاعلة، تستلزم وقع القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل» (٢).

وإذا كان الاستدلال بهذا الحديث على قتل تارك الصلاة والزكاة باطلاً؛ لأن النبي ﷺ عرّب بالمقاتلة لا بالقتل، فإنه يكون أكثر بطلاناً وبعداً إذا استدلّ به على ابتداء غير المسلمين بالقتال.

ولكن الجماعات الإرهابية لها فهم يخالف فهم العلماء، ولها تأويلات تناقض الفهم الصحيح للنصوص.

ونشأ عن هذا التفكير جرائم لا حصر لها، وتقاتل هؤلاء على الزعامة والتصدر، وهذا من الجهل فعن سعيد بن جبيرة قال: «حَرَجَ عَلَيْنَا أَوْ إِلَيْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَنَحْنُ نَرْجُو أَنْ يُحَدِّثَنَا حَدِيثًا حَسَنًا، فَمَرَرْنَا بِرَجُلٍ يُقَالُ لَهُ حَكِيمٌ»، فقال: «يَا أَبَا

١- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَعَآتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ (التوبة: ٥) / (١ / ١٧) ح (٢٥)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. (١) / (٣٩) ح (٣٤).

٢- فتح الباري لابن حجر (١ / ٧٦).

عَبْدَ الرَّحْمَنِ كَيْفَ تَرَى فِي الْقِتَالِ فِي الْفِتْنَةِ؟» فَقَالَ: «هَلْ تَدْرِي مَا الْفِتْنَةُ تَكَلَّتْكَ أُمَّكَ؟! كَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ يُقَاتِلُ الْمُشْرِكِينَ، فَكَانَ الدُّخُولُ فِيهِمْ أَوْ قَالَ فِي دِينِهِمْ فِتْنَةً، وَلَيْسَ بِقِتَالِكُمْ عَلَى الْمَلِكِ»^(١).

وممّا يدلّ على شكّهم في إيمان الناس أنّهم فتحوا مكاتب خاصة، أسموها «مكاتب التوبات»، وأخذوا يوزعون أوراق ما يسمى «الاستتابة»، بل إنّهم لا يقبلون من أحد حتى يتوب -على طريقة الخوارج- في الإقرار على النفس بالردة والكفر^(٢). لذا قاموا بقتل كثير من أبناء المسلمين بحجة أنهم أمروا بقتلهم.

ثالثاً: الفهم الجزئي للنصوص النبوية.

من المعلوم لدى المشتغل بالسنة النبوية أهمية الاشتغال بالوحدة الموضوعية، إذ هي السبيل إلى التصور الشامل لفهم النص النبوي، وإهمال هذه الوحدة يؤدي إلى قصور في الفهم، وإشكالات عديدة، منها الأحكام القاصرة، وقد شهد تاريخ الفكر الإسلامي نماذج عدة من نزعات الفهم الجزئي، التي قصرت عن النظر الكلي المتكامل.

وهذا المعنى هو الذي عبر عنه الإمام أحمد بقوله: (الحديث إذا لم تجمع طريقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً)^(٣).

فقد يتعمد صاحب النظر الجزئي إهمال بعض النصوص قصداً، ودونما شعور أحياناً بسبب اختلاف النظرة إلى الموقف، لا سيما إذا كانت مخالفة للصورة الذهنية المتشكلة بسبب خلفية الأحداث والمستجدات، أو تأويل تلك النصوص، بما يتوافق مع الصورة الذهنية المتشكلة تأويلاً لا تسوّغه قواعد تفسير النصوص وفق

١- أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (الفتنة من قبل المشرق) (٦/ ٢٥٩٨) ح(٦٦٨٢).

٢- العلامات الفارقة في كشف دين المارقة: للشيخ د. مظهر الويس ص ٧٦.

٣- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/ ٢١٢.

منهج أهل السنة والجماعة^(١).

ومن الأحاديث التي فهموها بمعزل عن باقي الأحاديث :

قوله ﷺ : "الجنة تحت ظلل السيوف"^(٢).

وهذا الحديث لا يفهم منه قتل المسلمين المسلمين، ولا قتل المستأمنين، وإنما فيه حث على الجهاد في سبيل الله، لكن هؤلاء يستدلون على جرائمهم بهذا الحديث تاركين الأحاديث التي تنهى عن حمل السلاح ضد المسلمين .

كحديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ، فَلَيْسَ مِنَّا"^(٣).

رابعاً: التلاعب بالنصوص، وتفسيرها وفق الهوى.

في هذا الصدد أذكر من خزائن الحكم ونوادرها هذا القول: «.. قرب قول صحيح، وآفته الفهم السقيم»^(٤).

- ١- الفهم الجزئي للقواعد الشرعية وأثره السلبي في إبطاء إقامة الحجة الرسالية قاعدة الهجر أنموذجاً د. جمال أحمد بادي، في فقه التدين فهما وتنزيلا الدكتور عبد المجيد النجار (١ / ٦٩).
- ٢- أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجنة تحت بارقة السيوف، (٣/ ١٠٣٧) ح (٢٦٦٣)، وفي باب كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس (٣/ ١٠٨٠) ح (٢٨٠٤)، وفي باب لا تمنوا لقاء العدو (٣/ ١١٠١) ح (٢٨٦١)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمنى لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء (٣/ ١٣٦٢) ح (١٧٤١)، عن عبد الله بن أبي أوفى.
- ٣- أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قول الله تعالى: (ومن أحيائها) / المائدة ٣٢ / (٦/ ٢٥٢٠) ح (٦٤٨٠)، وفي كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا) (٦/ ٢٥٩١) ح (٦٦٥٩)، ومسلم في كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح (١/ ٦٩) ح (١٩٣).
- وحديث أبي موسى أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا) (٦/ ٢٥٩٢) ح (٦٦٦٠)، ومسلم في كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح (١/ ٦٩) ح (١٩٥). وحدث إياس بن سلمة عن أبيه أخرجه مسلم في كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح (١/ ٦٩) ح (١٩٤).
- وحدث أبي هريرة أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب من غشنا فليس منا (١/ ٦٩) ح (١٩٦)، وأحمد في المسند (١٤/ ٩٧) ح (٨٣٥٩)، وقال الشيخ شعيب: صحيح، ومن حديث ابن عمر أخرجه مالك في الموطأ كتاب السير باب إثم الخوارج وما في لزوم الجماعة من الفضل (ص: ٣٠٩) ح (٨٦٦).
- ٤- كتاب الحجة على أهل المدينة، لمحمد الشيباني عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣، (٤٤٣/).

وهذا ما حدث مع الجماعات الإرهابية من فهم لأحاديث حمل السلاح، فمنهم من أخذ يفسرها وفق هواه، وراح يجمع مبررات لقتل أفراد المسلمين وجماعتهم، فراح يكفرهم^(١)، إذ هي المخرج الوحيد لقتلهم، وانتهاك حرمتهم، فبالغوا في التكفير، مع عدم أهليتهم لتنزيل الأحكام الشرعية موضعها.

خامساً: عدم التزامهم بمناهج العلماء.

لم تلتزم هذه الجماعات بضوابط كثيرة، مما وضعه أهل العلم، التي من أهمها: أن يكون الحديث صحيحاً، وأن يكون هذا التنزيل على الواقع متيقناً، أو يغلب على الظن صوابه، وقال به الراسخون في العلم، وألا يكون أمراً ظنياً متوهماً، ولا أن يفسره كل من شاء بظنه وهواه تفسيراً بعيداً عن دلالاته.

وقد استدلوا على بعض جرائمهم بروايات غير صحيحة، فهؤلاء يستشهدون بقول الزُّهري: (خَرَجَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ إِلَى الْغَزْوِ، وَقَدْ نَهَبَتْ إِحْدَى عَيْنَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّكَ عَلِيلٌ؟! فَقَالَ: اسْتَنْفَرَ اللَّهُ الْخَفِيفَ وَالثَّقِيلَ؛ فَإِنْ لَمْ يُمْكِنِي الْحَرْبُ، كَثُرْتُ السَّوَادُ، وَحَفِظْتُ الْمَتَاعَ)^(٢).

لكي يخرج معهم الصغير والكبير، والمعاني والضرير.

والجواب عن هذا الأثر من عدة وجوه: الأول: من ناحية السند فهو لا أصل له، إذ لا نجد له سنداً في أي كتاب، وإنما هو مذكور في كتب التفاسير هكذا بدون سند، والثاني: من ناحية المتن، فالمتن فيه عدة إشكالات منها: (١) مخالفته للنصوص التي تدل على رفع الحرج عن أمثال هؤلاء، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٩١).

١- ينظر مقال حوار هادي مع تنظيم البغدادى، من خلال شبكة المعلومات العالمية على هذا الموقع:
<http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=176408>
 ٢- الجامع لأحكام القرآن (٨ / ١٥١).

(٢) لو ثبت عنه ذلك فهو محمول على استنفار الإمام، أو على الاستنفار للدفاع عن بلد من بلاد المسلمين، أو ثغر من ثغورهم، فإنه يكون فرض عين حتى يندفع العدو^(١)، فعن ابن عباس، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَتَحَ مَكَّةَ: "لَا هَجْرَةَ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتَنْفَرْتُمْ فَاَنْفِرُوا". (٢)

(٣) لو ثبت فهؤلاء مجتهدون، فإن أصابوا فلهم أجران، وإن أخطأوا فلهم أجر، وبحسبهم فضلا ومثوبة هذه النية الصادقة.

وقد كفروا بعض الجماعات الأخرى، التي يرون أنها تخالف منهجهم. هذه أهم أسباب انحراف هؤلاء وإلا فقائمة الأسباب كثيرة .

المبحث الثالث

أحاديث حمل السلاح بين الفهم الصحيح والفهم المغلوط

هناك أحاديث جاء فيها حمل السلاح، يفهم من بعضها التحريم، حيث جاء فيها الوعيد الشديد، وهناك أحاديث أخرى تجيز حمل السلاح، وقد تناول العلماء كل هذه الأحاديث بالشرح والتوضيح، وبيان المقصود منها، وإبراز المعنى المراد بما أعطاهم الله من فهم صحيح، وسلك مسلكهم كل مسلم يريد السلامة في دينه ودنياه، ولكن هناك فئام من الناس سول لهم شيطانهم، وأملى لهم فهماً بعيداً عن النص، فقاموا بتوظيف النصوص وفق الهوى، الذي أمرنا بعدم اتباعه، فحدثت إشكالات شوهدت فهم النصوص لدى البعض.

١- المغني (٧/١٣) وأحكام القرآن للجصاص (١٤٥/٣).

٢- أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب لا يحل القتال بمكة (٢/٦٥١) ح (١٧٣٧)، وفي كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير (٣/١٠٢٥) ح (٢٦٣١)، وفي باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد (٣/١٠٤٠) ح (٢٦٧٠)، وفي باب لا هجرة بعد الفتح (٣/١١٢٠) ح (٢٩١٢)، وفي كتاب الخمس باب إثم الغادر للبر والفاجر (٣/١١٦٤) ح (٣٠١٧)، ومسلم في كتاب الحج، باب تحريم مكة (٤/١٠٩) ح (٣٢٨١)، وفي أبواب الهجرة باب لا هجرة بعد الفتح (٦/٢٨) ح (٤٨٦٢).

ومن المعلوم أن المحدثين لم يهتموا فقط بتصحيح الحديث وتضعيفه، وإنما نظروا في دلالة الأحاديث المقطوع بصحة إسنادها وفهمها حق الفهم، ومدى صحة تأويلها، وهذا لا يقل أهمية عن مشكلة الصحة والثبوت. وهاك أهم هذه النصوص التي جاء فيها حمل السلاح.

أولاً: أحاديث تحريم حمل السلاح:

أذكر هنا جملة من الأحاديث التي تحرم حمل السلاح في وجه الأمنين، وتنتهى عن ترويعهم.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ، فَلَيْسَ مِنَّا" (١).

فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على حرمة حمل السلاح على المسلمين، بل بين أن حامله لم يسلك مسلك المسلمين.

وقريب منه حديث أبي هريرة رضي الله عنه ؛ قال: قال رسول الله ﷺ: "مَنْ رَمَانَا بِاللَّيْلِ فَلَيْسَ مِنَّا" (٢).

١- أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قول الله تعالى: (ومن أحيائها) / المائدة ٣٢ / (٦ / ٢٥٢٠) ح (٦٤٨٠)، وفي كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا) (٦ / ٢٥٩١) ح (٦٦٥٩)، ومسلم في كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح (١ / ٦٩) ح (١٩٣).

وحديث أبي موسى أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا) (٦ / ٢٥٩٢) ح (٦٦٦٠)، ومسلم في كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح (١ / ٦٩) ح (١٩٥). وحدث إياس بن سلمة عن أبيه أخرجه مسلم في كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح (١ / ٦٩) ح (١٩٤). وحدث أبي هريرة أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب من غشنا فليس منا (١ / ٦٩) ح (١٩٦)، وأحمد في المسند (١٤ / ٩٧) ح (٨٣٥٩)، وقال الشيخ شعيب: صحيح، ومن حديث ابن عمر أخرجه مالك في الموطأ كتاب السير باب إثم الخوارج وما في لزوم الجماعة من الفصل (ص: ٣٠٩) ح (٨٦٦).

٢- أخرجه أحمد في المسند (١٤ / ٢١) ح (٨٢٧٠)، والبخاري في الأدب المفرد، باب من رمى بالليل (ص: ٧٢٣) ح (١٢٧٩)، وقال: في إسناده نظر، والطبراني في المعجم الأوسط (٩ / ١٣٥) ح (٩٣٤٠)، وقد وقع اختلاف في هذه اللفظ حيث نقلها الهيثمي في موارد الظمان، كتاب الفتن، باب النهي عن الرمي بالليل (٦ / ١٠١) ح (١٨٥٧)، وجاءت في الإحسان بلفظ النبل، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التعذيب في ذكر الزجر عن رمي المرء من فيه الروح بالنبل (١٢ / ٤٢١) ح (٥٦٠٧). قلت والصواب بالليل فقد جاءت في حديث ابن عباس كما عند الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٣ / ٣٦٤) ح (١٣٢٦)، وفي حديث بريدة في مسند البزار = البحر الزخار (١٠ / ٣٣١) ح (٤٤٦٠)، وحدث عبد الله بن جعفر في المعجم الكبير للطبراني (١٣ / ١٤) (ص: ١٦٨) ح (١٤٨٠)، بلفظ الليل.

ذلك أن قتل المسلم ليس من خصال أهل الإسلام، وجاء في حديث آخر: أن مجرد سب المسلم فسق، وأن قتاله كفر، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ^(١). أي أنه من أفعال أهل الكفر. ذلك إن لم يكن مستحلاً لقتل المسلمين، أما المستحل فالنص فيه على ظاهره، وقد جاء الوعيد بالنار على كل مسلم حمل السلاح على أخيه.

فَعَنِ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ : خَرَجْتُ وَأَنَا أُرِيدُ هَذَا الرَّجُلَ فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ، فَقَالَ : أَيْنَ تُرِيدُ يَا أَحْنَفُ ؟ قَالَ : قُلْتُ : أُرِيدُ نَصْرَ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يَعْني عَلِيًّا، قَالَ : فَقَالَ لي : يَا أَحْنَفُ ارْجِعْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ قَالَ : فَقُلْتُ : أَوْ قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بِالْ مَقْتُولِ ؟ قَالَ : إِنَّهُ قَدْ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ^(٢).

ليس هذا فحسب، بل مجرد الإشارة بالسلاح توجب اللعن، والطرده من رحمة الله.

فَعَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ”الْمَلَائِكَةُ تَلْعَنُ أَحَدَكُمْ إِذَا أَشَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ، وَإِنْ كَانَ أَحَاهُ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ“^(٣).

فالملائكة تلعن من أشار إلى أخيه بحديدة، فمجرد الإشارة توجب اللعن، فمالك بالفعل.

لذا جاء في حديث أبي بكره رضي الله عنه قال: ”مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِقَوْمٍ فِي

١- أخرجه البخاري كتاب الإيمان، باب حَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ (١٩/١) ح (٤٨)، ومسلم كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي ﷺ: سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (٨١/١) ح (٦٤).

٢- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) / الحجرات ٩ / (١ / ٢٠) ح (٣١)، وفي كتاب الديات، باب قول الله تعالى: (ومن أحيائها) / المائة ٣٢ / (٦ / ٢٥٢٠) ح (٦٤٨١)، وفي كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما (٦ / ٢٥٩٤) ح (٦٦٧٢)، ومسلم في كتاب الفتن، باب إذا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا (٨ / ١٦٩) ح (٧٣٥٥).

٣- أخرجه البيهقي في الآداب، باب النَّهْيِ عَنْ حَمْلِ السَّلَاحِ وَإِخْرَاجِهِ مِنْ غَمَدِهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ خَشْيَةً أَنْ يُحْدِثَ بِهِ مُسْلِمٌ (ص: ١٥٥) ح (٣٧١).

مَجْلِسٍ يَسْلُونَ سَيْفًا، يَتَعَاطَوْنَ بَيْنَهُمْ غَيْرَ مَعْمُودٍ، فَقَالَ: "لَعَنَ اللَّهُ مَنْ فَعَلَ هَذَا، أَوَلَيْسَ قَدْ نَهَيْتُ عَنْ هَذَا؟"، ثُمَّ قَالَ: "إِذَا سَلَ أَحَدُكُمْ سَيْفَهُ فَنَظَرَ إِلَيْهِ، فَأَرَادَ أَنْ يُنَاوِلَهُ أَخَاهُ، فَلْيُعْمِدْهُ، ثُمَّ يُنَاوِلْهُ إِيَّاهُ" (١).

ومنها ما رواه أبو هريرة، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ بِالسَّلَاحِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَحَدُكُمْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ فَيَقْعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ" (٢).

ذلك أن الله حرم الدماء المعصومة أن يقربها أحد بقتل، وقد تتابعت الأحاديث عن النبي ﷺ التي يحث فيها المسلمين على الاتفاق، وعدم الاختلاف، وينهاهم عن قتال بعضهم بعضاً، مع أخباره بأنه سيقع في هذه الأمة قتال وشجار فيما بينهم، ولكنه مع ذلك نهاهم عن التقاتل، وأمرهم بالائتلاف، وحذرهم من قتل بعضهم بعضاً.

فَعَنْ أَبِي بَكْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ، ثَلَاثَةٌ مُتَوَالِيَاتٌ: ذُو الْقَعْدَةِ، وَذُو الْحِجَّةِ، وَالْمَحْرَمُ، وَرَجَبٌ شَهْرٌ مُضَرَّ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَسَعْبَانَ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيَسْمِيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، قَالَ: أَلَيْسَ ذَا الْحِجَّةِ؟ قُلْنَا: بَلَى، قَالَ: فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيَسْمِيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، قَالَ: أَلَيْسَ الْبَلَدَةَ؟ قُلْنَا: بَلَى، قَالَ: فَأَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيَسْمِيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، قَالَ: أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ؟ قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ

١- أخرجه أحمد في المسند (٧٤ / ٣٤) ح (٢٠٤٢٩) وقال الشيخ شعيب: «صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن، والحاكم في المستدرک على الصحيحین کتاب الأدب (٣٢٣ / ٤) ح (٧٧٨٦)، ووافقه الذهبي.

٢- أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا) (٦ / ٢٥٩٢) ح (٦٦٦١)، ومسلم في كتاب الآداب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم. (٨ / ٣٤) ح (٦٧٦١).

اللَّهِ، قَالَ: فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ، قَالَ مُحَمَّدٌ: وَأَحْسِبُهُ قَالَ: وَأَعْرَاضَكُمْ، حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، فَلَا تَرْجِعَنَّ بَعْدِي كُفَّارًا، أَوْ ضَلَالًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، إِلَّا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَلَعَلَّ بَعْضٌ مَن يُبَلِّغُهُ يَكُونُ أَوْعَى لَهُ مَن بَعْضٌ مَن سَمِعَهُ، ثُمَّ قَالَ: أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟“ (١).

وجعل ميتة من مات وهو يقاتل المسلمين كميته أهل الجاهلية، فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: ”مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةِ عُمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصْبَةِ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فَقُتِلَ، فَقِتْلَةُ جَاهِلِيَّةٍ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدُهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ“ (٢).

لذا حذر النبي ﷺ من الاقتتال فعن الصنابحي الأحمسي، يقول: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: ”أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَإِنِّي مُكَائِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ فَلَا تَقْتَتِلَنَّ بَعْدِي“ (٣).

فهذه جملة من الأحاديث التي تحرم حمل السلاح، أو الإشارة به في وجه المسلم، أو حتى مناولته إياه بدون غطاء.

بل نهى الشارع الحكيم عن حمل السلاح في بعض المواطن.

١- أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى (٢/ ٦٢٠) ح (١٦٥٤)، وفي كتاب المغازي، باب حجة الوداع (٤/ ١٥٩٩) ح (٤١٤٤)، وفي كتاب الأصاحي، باب من قال الأضحى يوم النحر (٥/ ٢١١٠) ح (٥٢٣٠)، وفي كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض) (٦/ ٢٥٩٣) ح (٦٦٦٧)، وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) / القيامة ٢٢ - ٢٣ / (٦/ ٢٧١٠) ح (٧٠٠٩)، ومسلم في كتاب الحدود والديات، باب تحريم الدماء والأعراض والأموال (٥/ ١٠٧) ح (٤٣٩٩).

٢- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب من خرج من الطاعة وفارق الجماعة (٦/ ٢٠) ح (٤٨١٤)، والنسائي في كتاب تحريم الدم، باب التعليل فيمن قاتل تحت راية عمية (٧/ ١٣٩) ح (٤١٢٥)، وابن ماجه في كتاب الفتن، باب العصبية (٢/ ١٣٠٢) ح (٣٩٤٨)، وأحمد في المسند (١٣/ ٣٢٦) ح (٧٩٤٤).

٣- أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض (٢/ ١٣٠٠) ح (٣٩٤٤)، وأحمد في المسند (٣١/ ٤١٩) ح (٩٠٦١٩ف)، وقال الشيخ شعيب: إسناده صحيح.

وذلك من أجل احترام مشاعر المسلم وعدم إرهابه، وتلافي مجرد احتمال وجود أذى أو اعتداء به، فمنعت حمله في الأماكن الآمنة التي لا يحتاج فيها إليه، كالحرم والمساجد، وفي الأزمنة التي هي مظنة الأمن كيوم العيد، لعدم الاحتياج إليه يؤمئذٍ.

ومن هذه المواطن :

المساجد:

حيث جعل من عظيم حرمتها أنه لا يشهر فيها سلاح فعن جابر قال: «مَرَّ رَجُلٌ فِي الْمَسْجِدِ بِسَهَامٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَمْسِكْ بِنِصَالِهَا"»^(١).

فالنص صحيح وصريح في النهي عن إخراج السيف في المسجد، أو مجرد المرور بالسهم في المسجد، هذا هو الفهم الصحيح، ولكن الفهم العقيم، لم يراع حرمة المسجد، فقام حدثاء الأسنان بتفجير المساجد، وقتل المصلين.

وعن أبي موسى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي مَسْجِدِنَا أَوْ سُوْقِنَا بِنَبْلِ فَلْيُمْسِكْ عَلَى أَنْصَالِهَا، لَا يُصِيبُ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَدَى"»^(٢).

فانظر إلى عظيم حرمة المساجد، وما تفعله الآن بعض الجماعات من تفجير للمساجد وقتل للمصلين، وانتهاك لتعاليم هذا الدين.

داخل الحرم:

إذا كانت المساجد لا تشهر فيها الأسلحة فمن باب أولى المسجد الحرام، فعَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: «كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ أَصَابَهُ سِنَانُ الرُّمْحِ فِي أَحْمَصِ قَدَمِهِ فَلَزِقَتْ أَحْمَصُ قَدَمِهِ بِالرَّكَابِ، فَنَزَلَ فَنَزَعَهَا، وَذَلِكَ يَمْنَى، فَبَلَغَ ذَلِكَ الْحَجَّاجَ، فَأَتَاهُ يَعُودُهُ» فَقَالَ: «لَوْ نَعَلُ مِنْ أَصَابِكَ» فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: «أَنْتَ

١- أخرجه البخاري في كتاب المساجد، باب يأخذ بنصول النبل إذا مر في المسجد (٦/ ٢٥٩٢) ح(٦٦٦٢)، وفي كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ (من حمل علينا السلاح فليس منا) ، ومسلم في كتاب الآداب، باب من مر بمسجد أو سوق ومعه نبل فليمسك بنصالها (٨/ ٣٣) ح(٦٧٥٤).

٢- أخرجه البيهقي في الآداب، باب النهي عن حمل السلاح وإخراجه من غمده بين المسلمين خشية أن يُخدش به مسلم (ص: 155) ح(370).

أَصَبْتَنِي» قَالَ: «وَكَيْفَ»؟ قَالَ: «حَمَلْتُ السَّلَاحَ فِي يَوْمٍ لَمْ يَكُنْ يُحْمَلُ فِيهِ، وَأَدْخَلْتُ السَّلَاحَ الْحَرَمَ وَكَانَ السَّلَاحُ لَا يَدْخُلُ الْحَرَمَ»^(١).

وهذا يدل على عظيم حرمة المسجد الحرام، ومدى مكانته وقدسيتها.

وفي مكة:

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: "لَا يَحِلُّ لِأَحَدِكُمْ أَنْ يَحْمِلَ بِمَكَّةَ السَّلَاحَ"»^(٢).

فهذه مواطن على سبيل المثال، يحرم فيها حمل السلاح، المساجد، وداخل الحرم، ومكة، لأنها مواطن الأمن والأمان لمن يلوذ بها.

وأثناء الفتنة:

حرم الشرع بيع السلاح في الفتنة، لأنها حالة لا يؤمن فيها استخدامه في القتل. وقد بوب البخاري في كتاب البيوع باباً عنوانه: «باب بيع السلاح في الفتنة وغيرها، وكره عمران بن حصين بيعه في الفتنة»^(٣).

الفهم الصحيح للحديث:

بداية أقول: «لا شك أن الأحاديث يفسر بعضها بعضاً، وهو ما يعبر عنها بالجمع الموضوعي للأحاديث، والذي سمي بـ «الحديث الموضوعي»، الذي يساعد كثيراً على الفهم الصحيح للأحاديث، وهو من أكبر الأمور التي تعين على الفهم الصحيح، كذا مما يعين في ذلك الرجوع إلى الكتب والأبواب الفقهية التي جاءت تحتها الأحاديث، وقد تمخض عنها منهج لفقه الحديث، حتى قيل: «فقه البخاري في تراجمه»، ومن خلالهما يعرف الفهم الصحيح للأحاديث، الذي اهتم بها العلماء قديماً وحديثاً، حتى ظهرت كتب علم غريب الحديث، وعلم أسباب ورود الحديث، وعلم مختلف

١- أخرجه البخاري في كتاب العيدين، باب ما يكره من حمل السلاح في العيد والحرم، (١/ ٣٢٨) ح (٩٢٣)، (١/ ٣٢٨) ح (٩٢٤).

٢- أخرجه مسلم في كتاب الحج، بابُ النَّهْيِ عَنْ حَمْلِ السَّلَاحِ بِمَكَّةَ (٤/ ١١١) ح (٣٢٨٦).

٣- صحيح البخاري ط ابن كثير (2/ 740).

الحديث، الذي يبحث في الجمع والتأليف بين الأحاديث التي يرى فيها اختلافاً، وفقه الحديث الذي يستنبط الأحكام من الأحاديث، وكتب الشروح التي حوت كل ذلك».

وقد نظر العلماء في الأحاديث التي تحرم على السلاح، وعد أصحابها ليس من المسلمين فانتظم كلامهم، وظهر من منهجهم أن معنى «ليس منا»، يدخل تحته صنفان ممن حمل السلاح:

الصنف الأول: من لم يستحل حمل السلاح على المسلمين، وإنما حمله بتأويل، فهذا عاصٍ، ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب، وليس بكافر.

الصنف الثاني: من استحل قتل المسلمين، بغير تأول، فهذا يكفر لاستحلاله قتل المسلم.^(١)

إذ قاعدة مذهب أهل السنة والفقهاء: «أن من حمل السلاح على المسلمين بغير حق، ولا تأويل ولم يستحله، فهو عاصٍ، ولا يكفر بذلك، فإن استحله كفر».^(٢) وقال القاري: «يمكن أن يستفاد منه أن من وقع منه هذا الفعل، فليس من المسلمين بحسب الظاهر، والله تعالى أعلم بالسرائر، فيجوز قتله»^(٣).

والوعيد المذكور لا يتناول من قاتل البغاة من أهل الحق، فيحمل على البغاة، وعلى من بدأ بالقتال ظالماً انتهى^(٤)، وقال مُحَمَّدُ بن الحسن: «مَنْ حَمَلَ السَّلَاحَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَأَعْتَرَضَهُمْ بِهِ لِقَتْلِهِمْ، فَمَنْ قَتَلَهُ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ أَحَلَّ دَمَهُ بِاعْتِرَاضِ النَّاسِ بِسَيْفِهِ»^(٥).

١- ينظر: شرح النووي على مسلم (٢ / ١٠٨)، المعلم بفوائد مسلم (١ / ٣٠٦)، فتح الباري لابن حجر (١٣ / ٢٤)، تحفة الأحوذني (٥ / ٢٢).

٢- شرح النووي على مسلم (٢ / ١٠٨).

٣- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٦ / ٢٣٠٠).

٤- تحفة الأحوذني (٥ / ٢٢).

٥- موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص: ٣٠٩) ح (٨٦٦).

وهذه الأحاديث يفهم منها العموم، فلا يحمل السلاح على آحاد المسلمين، ولا على جماعاتهم، ولا على ولاية أمرهم، إذ هؤلاء جميعاً يدخلون تحت قوله: (من حمل علينا السلاح فليس منا)، فإذا حمل المسلم السلاح وقاتل أو هم بقتل أحد من المسلمين، بل ولو أشهر السلاح وأخاف به الناس، سواء أراد قتلهم أم أراد إخافتهم، فهو داخل في حكم هذه الأحاديث السالفة الذكر، والتي جاء فيها تحريم كل ذلك، والله أعلم.

وفهموا أن هذه الأحاديث تنهى عن حمل السلاح على المسلمين والمستأمنين لقتالهم به بغير حق: كالقتال للعصبية والقبيلة، ونحو ذلك من أمور الدنيا؛ لما في ذلك من تخويفهم وإدخال الرعب عليهم، ونزغ الشيطان بينهم، وكأنه كنى بالحمل عن المقاتلة، أو القتل للملازمة الغالبة.

هذا وقد نظر أهل الفهم الصحيح إلى أن هذه الأحاديث جاءت في سياق حفظ النفس الإنسانية المعصومة، التي هي إحدى الضروريات الخمس.

التطبيق الصحيح:

طبق المسلمون الأمر الذي جاء في الأحاديث، وساروا على هذه التعاليم، وحافظوا على الأخوة فيما بينهم، ولم يحدث أن اعتدي أحدٌ من المسلمين على المسلمين بأخذ مالٍ، أو سفك دمٍ، أو انتهاك عرضٍ، أو نحو ذلك، مما يكون ضرره على المسلمين عموماً، واحترم بعضهم بعضاً، ولم يحملوا السلاح، ولا استحلوا الدماء المعصومة، ولا المحارم، ولا الأموال، فلم تُسفك الدماء، ولم تنهب الأموال، ولم تنتهك الأعراس، ولم تستحل المحارم.

فاستتب الأمن، وعاش كل مسلم آمناً في سربه، مطمئناً على نفسه وماله وولده.

الفهم الخاطيء.

من الأمور المعروفة عن الجماعات الإرهابية على مر العصور الاهتمام بظواهر النصوص، وجودهم في بعض الأحيان أمام النص، وظاهر هذه النصوص يصطدم

مع أفعالهم القبيحة، فما المخرج أمام هذه النصوص التي تحكم بكفر من قاتل المسلمين؟.

بنس المخرج الذي سلكوه، إنهم لم يجدوا مسلماً إلا مسك التكفير لجماعة المسلمين، حتى يبرروا لأنفسهم القتل، وإعمال السيف.

التطبيق الخاطيء:

كان من نتائج هذا التكفير استحلال القتل للمسلمين وغيرهم، فإن التكفير وإزهاق الأرواح متلازمان، وهما توأم.

فحملوا - للأسف - السلاح في وجوه المخالفين لهم سواء كانوا من الكفار، أو من أصحاب المعاصي من أهل القبلة، بسبب عدم فهم الأحاديث.

ولذلك أثبتت الحوادث المروعة في بلاد الإسلام: إن هذا الصنف من المفتونين يتخذون من وسائل التدمير الجماعية مسلماً لتحقيق أهدافهم، وهم في ذلك لا يفرقون بين الصغير والكبير، ولا الشيخ والرضيع، ولا بين الذكر والأنثى، ولا بين المذنب والبريء، وهذا من الخطورة بمكان، وإذا كان الإسلام هو دين مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال والعادات كما هو معلوم، فإنه ينهى المجاهدين عن قتل صغار الكفار ونسائهم ورهبانهم، فكيف يستحل هؤلاء من المسلمين ما لا يحل فعله مع الكفار المحاربين.

ونتيجة لهذه الأفعال المشينة، والأخلاق المهينة، التي لا يقرها الإسلام، ولا يدعو إليها أتباعه، فإن هؤلاء الذين يقومون بهذه الفظائع، ويرتكبون أفظع الجرائم باسم الإسلام وتوجيهاته صاروا أضر الخلق على الإسلام وأهله^(١).

وهكذا إذا حملوا السلاح على المسلم، الذي هو متمسك بالإسلام وبالعقيدة وبالتوحيد وطاردوه لأجل تشكيكهم في إسلامه.

١- بحوث ندوة أثر القرآن في تحقيق الوسطية ودفع الغلو (٢ / ٣٤١).

ومن أجمل ما قيل: «فلا نشتغل بكلام من تورك على الحديث لحظة، فإنه لم يفهم كلام أفصح العرب ﷺ، ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ (الأَنْفَال: ٢٣)(١).

وقال ابن حجر -رحمه الله-: «إن الخوارج لما حكموا بكفر من خالفهم استباحوا دماءهم، وتركوا أهل الذمة، فقالوا: نفي لهم بعهدهم. وتركوا قتال المشركين، واشتغلوا بقتال المسلمين، وهذا كله من آثار عبادة الجهال الذين لم تنشرح صدورهم بنور العلم ولم يتمسكوا بحبل وثيق منه، وكفى أن رأسهم رد على رسول الله ﷺ أمره ونسبه إلى الجور، نسأل الله السلامة»(٢).

... وبهذا يتبين لنا أن الجهل كان من الصفات البارزة في تلك الطائفة التي هي إحدى الطوائف المنتسبة إلى الإسلام، فالجهل مرض عضال يُهلك صاحبه من حيث لا يشعر، بل قد يريد الخير فيقع في ضده(٣).

ثانياً: الأحاديث التي جاء فيها الحث على حمل السلاح:

جاءت جملة من الأحاديث التي تحث على حمل السلاح، وأنه من فضائل هذه الأمة، منها:

حديث ابن عمر عن النبي ﷺ: "بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَ الذَّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي".(٤).

١- رياض الأُفهام في شرح عمدة الأحكام (٤/ ٥٧٣).

٢- فتح الباري (١٢/ ٣٠١).

٣- انظر نواذر الأصول - الحكيم الترمذي - (ص ٥٤)، ينظر: أصول وتاريخ الفرق (١/ ١١٢).

٤- أخرجه البخاري تعليقاً، في كتاب الجهاد والسير، باب ما قيل في الرماح، ويذكر عن بن عمر عن النبي ﷺ: جعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري - علقه بصيغة التمريض حيث قال: ويذكر عن ابن عمر (٣/ ١٠٦٧)، وأبو داود في، كتاب اللباس، باب في لباس الشهرة (٤/ ٤٤٤) ح (٤٠٣١)، طرفاً منه وهو قوله: ومن تشبه بقوم فهو منهم)، وأحمد في مسنده ٥٠/ ٢ ح (٥١١٤)، وفي ٩٢/ ٢ ح (٥٦٦٧). قال الحافظ الذهبي: إسناده صالح(سير أعلام النبلاء ١٥/ ٥٠٩)، وقال الحافظ ابن حجر: وفي الإسناد عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان مختلف في توثيقه، وله شاهد مرسل بإسناد حسن أخرجه ابن أبي شيبة من طريق الأوزاعي عن سعيد بن جبلة عن النبي ﷺ بتمامه(فتح الباري ٦/ ٩٨)؛ وقال: وأبو منيب لا يعرف اسمه، وقد وثقه العجلي وغيره وعبد الرحمن بن ثابت مختلف في الاحتجاج به(تغليق التعليق ٤٤٦/ ٣)، وقال: أخرجه أبو داود بسند حسن(فتح الباري ١٠/ ٢٧١).

ففي الحديث دلالة على أن أفضل الرزق ما يكون بسبب الجهاد في سبيل الله، وأن الذلة والصغار على كل مخالف لأمر رسول الله ﷺ، ولا يفهم من قوله الذلة والصغار جواز قتلهم أو التعدي عليهم، وإنما جاء الحديث لبيان واقع كل مخالف. فَعَنْ مَكْحُولٍ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ رِزْقَ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي سَنَابِكِ خَيْلِهَا وَأَزْجَةِ رِمَاحِهَا، مَا لَمْ يَزْرَعُوا، فَإِذَا زَرَعُوا صَارُوا مِنَ النَّاسِ.»^(١).

وهناك أحاديث أخرى تدل على ما هو أعلى من حمل السيف، عَنْ عُرْوَةَ، قَالَ: قُلْتُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو: «مَا أَكْثَرَ مَا رَأَيْتَ قُرَيْشًا أَصَابَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيمَا كَانَتْ تُظْهِرُ مِنْ عِدَاوَتِهِ؟ قَالَ: قَدْ حَضَرْتُهُمْ وَقَدْ اجْتَمَعَ أَشْرَافُهُمْ يَوْمًا فِي الْحَجْرِ، فَذَكَّرُوا فَقَالُوا: مَا رَأَيْنَا مِثْلَ صَبْرِنَا مِنْ أَمْرِ هَذَا الرَّجُلِ قَطُّ، سَفَهَ أَحْلَامَنَا، وَشَتَمَ آبَاءَنَا، وَعَابَ دِينَنَا، وَفَرَّقَ جَمَاعَتَنَا، لَقَدْ صَبَرْنَا مِنْهُ عَلَى أَمْرٍ عَظِيمٍ، فَبَيْنَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ يَمْشِي حَتَّى اسْتَلَمَ الرُّكْنَ، فَلَمَّا أَنْ مَرَّ بِهِمْ غَمَزُوهُ فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا مَرَّ بِهِمُ الثَّانِيَةَ غَمَزُوهُ بِمِثْلِهَا، فَعَرَفْتُ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ، فَمَرَّ بِهِمُ الثَّلَاثَةَ فَعَمَزُوهُ بِمِثْلِهَا، ثُمَّ قَالَ: «تَسْمَعُونَ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِالذَّبْحِ» قَالَ: فَأَخَذَتِ الْقَوْمَ كَابَةً حَتَّى مَا مِنْهُمْ رَجُلٌ إِلَّا عَلَى رَأْسِهِ طَائِرٌ وَقَعُ حَتَّى إِنَّ أَشَدَّهُمْ فِيهِ قَبْلَ ذَلِكَ لِيَلْقَاهُ بِأَحْسَنَ مَا يَجِدُ مِنَ الْقَوْلِ إِنَّهُ لَيَقُولُ: انصِرْفْ يَا أَبَا الْقَاسِمِ انصِرْفْ رَاشِدًا فَوَاللَّهِ مَا كُنْتُ جَهُولًا، فَانصِرْفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، حَتَّى إِذَا كَانَ مِنَ الْغَدِ اجْتَمَعُوا وَأَنَا مَعَهُمْ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: ذَكَرْتُمْ مَا بَلَغَ مِنْكُمْ وَمَا بَلَغَكُمْ عَنْهُ حَتَّى إِذَا أَتَاكُمْ بِمَا تَكْرَهُونَ تَرَكْتُمُوهُ، فَبَيْنَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ طَلَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا:

١- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الجهاد، باب ما ذكر في فضل الجهاد والحث عليه (٢٢٢/٤) ح (١٩٤٨٧)، ويحيى بن آدم القرشي في الخراج (٨٧/١) ح (٢٥٥)، قلت: ضعيف لأن مكحول أرسله فقال: قال رسول الله ﷺ، ومكحول كثير الإرسال «. فعلة الحديث الإرسال وضعفه الشيخ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (١٨٩ / ٤) ح (١٦٩٤).

قَوْمُوا إِلَيْهِ وَثَبَّةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ فَمَا زَالُوا يَقُولُونَ: أَنْتَ الَّذِي تَقُولُ كَذَا وَكَذَا لِمَا بَلَغَهُمْ مِنْ عَيْبِ آلِهِتِهِمْ، قَالَ: فَيَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ أَنَا الَّذِي أَقُولُ ذَلِكَ» قَالَ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْهُمْ أَحَدَ بَجَامِعِ رِدَائِهِ، قَالَ: وَقَامَ أَبُو بَكْرٍ دُونَهُ وَهُوَ يَبْكِي يَقُولُ: أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ انْصَرَفُوا عَنْهُ فَكَانَ ذَلِكَ أَشَدَّ مَا رَأَيْتُ قَرِيْشًا بَلَغَتْ مِنْهُ قَطُّ ﷺ، (١).

والحديث كما هو واضح جاء في سياق معين، ألا وهو عقب إيذاء أهل قريش له، فخطبهم خاصة دون غيرهم.

بل ثبت أن من أسمائه: نبي الملحمة.

فَعَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: سَمَى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهُ أَسْمَاءً، مِنْهَا مَا حَفِظْنَا، وَمِنْهَا لَمْ نَحْفَظْ قَالَ: «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمَقْفَى، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ التَّوْبَةِ، وَنَبِيُّ الْمَلْحَمَةِ» (٢).

حفظ هؤلاء قوله: «نبي الملحمة»، ولم يلتفتوا إلى قوله: «نبي التوبة»، مع أنها

تجوارها.

١- أخرجه أحمد في المسند (٦٠٩ / ١١) ح (٧٠٣٦)، والبخاري في خلق أفعال العباد (ص: ٧٥)، والبزار في مسنده = البحر الزخار (٤٥٦ / ٦) ح (٢٤٩٧)، من حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وقال الشيخ شعيب في تحقيق مسند أحمد: إسناده حسن. ابن إسحاق - وهو محمد - صرح بالتحديث، فانتفتت شبهة تدليسه، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين. وابن حبان كما في الإحسان كتاب التاريخ باب كتب النبي ﷺ ذكر بعض أذى المشركين رسول الله ﷺ، عند دعوته إياهم إلى الإسلام (١٤ / ٥٢٥) ح (٦٥٦٧)، وابن أبي شيبه في مصنفه كتاب المغازي في أذى قُرَيْشٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَمَا لَقِيَ مِنْهُمْ (٧ / ٣٣١) ح (٣٦٥٦١)، وأبو يعلى في مسنده (١٣ / ٣٢٤) ح (٧٣٣٩)، من حديث عمرو بن العاص.

٢- أخرجه أحمد في المسند (٢٩١ / ٣٢) ح (١٩٥٢٥)، وفي (٣٢ / ٣٩٦) ح (١٩٦٢١)، وقال الشيخ شعيب: إسناده صحيح، وابن حبان كما في الإحسان كتاب بدء الخلق (١٤ / ٢٢٠) ح (٦٣١٤)، وابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب الفضائل، باب ما أعطى الله محمدًا ﷺ (١١ / ٤٥٧) ح (٣٢٣٥١)، وأبو داود الطيالسي في مسنده (١ / ٣٩٦) ح (٤٩٤)، والطبراني في المعجم الأوسط (٤ / ٣٢٧) ح (٤٣٣٨)، والبزار في مسنده البحر الزخار (٨ / ٤٠) ح (٣٠٢٢)، وقال الشيخ الألباني: (صحيح) صحيح الجامع الصغير وزيادته (١ / ٣١٠) ح (١٤٧٣).

الفهم الصحيح:

سياق هذا الأحاديث يدل على فضيلة الجهاد، وهو أمر مقرر في الشريعة الإسلامية، والجهاد له ضوابطه وقيدوه، فليس كل شخص يحمل سيفه من تلقاء نفسه، ثم يخرج إلى ساحات الجهاد، أو تنشق جماعة من المسلمين لتحمل راية الجهاد. ثم إن الجهاد يكون مع أهل الكفر الذين يحاربون أهل الإسلام، لا أن تخرج طائفة فتكفر طوائف المسلمين، من أجل قتالهم، وفهموا أن القتال من صلاحيات الإمام، فإذا استنفر الإمام الناس للقتال وجب على كل من أطاق حمل السلاح، ولا يشترط في الإمام الذي يقيم الحج والجهاد أن يكون غير عاصٍ، فقد يكون عنده بعض المعاصي والمخالفات، لكن ما دام أنه لم يخرج من الإسلام فيجب الجهاد والحج معه، وصلاحه وقوته للمسلمين، وفساده على نفسه، أما الجهاد والحج ففي صالح المسلمين، كذلك الصلاة، فإن أصاب كنا معه، وإن أخطأ فنتجنب إساءته، لكن لا نخرج ونشق عصا الطاعة، هذا مذهب أهل السنة والجماعة، وعليه تقوم مصالح المسلمين^(١).

لذا أورد أقوال العلماء حول فهمهم لبعض الأحاديث:

قال النووي: « ثواب الله، والسبب الموصل إلى الجنة عند الضرب بالسيف في سبيل الله، ومشي المجاهدين في سبيل الله، فاحضروا فيه بصدق واثبتوا^(٢)، فمعناه أن الجهاد، وحضور معركة القتال طريق إلى الجنة وسبب لدخولها^(٣)، وقال ابن حجر: «نسبت الجنة إلى ظل السيف لأن الشهادة تقع به غالباً»^(٤).

قلت: «لعل هذا كان في أول الإسلام دعوة إلى الجهاد لنصرة دين الإسلام، فإن المنصرف إلى الجهاد ربما تتعطل أحواله المعيشية، ويتوقف عن الكسب لانشغاله

١- كتب العقيدة للشيخ الفوزان (١٦/ ١٢٧).

٢- شرح النووي على صحيح مسلم (٤٦/ ١٢).

٣- شرح النووي على صحيح مسلم (٤٦/ ١٣).

٤- فتح الباري (٩٨/ ٦).

بالجهاد فناسب أن يرغب الله عز وجل ورسوله المؤمنين في الجهاد، وأنه لن يفوتهم ما ينفعهم في الدنيا فضلاً عن الآخرة فيما العير وإما الجنة، ”وهو الرزق المأخوذ بعزة وشرف، وقهر لأعداء الله، وجعل أحب شيء إلى الله، فلا يقاومه كسب غيره، والله أعلم“^(١).

وقال ابن القيم: «فبالسيف الناصر، والكتاب الهادي عز الإسلام، وظهر في مشارق الأرض ومغاربها، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ (الحديد: ٢٥)، وهو قضيب الأدب وفي صفة رسول الله ﷺ في الكتب المتقدمة بيده قضيب الأدب، فبعث الله رسوله ليقهر به أعداءه، ومن خالف أمره، فالسيف من أعظم ما يعتمد في الحرب عليه، ويرهب به العدو، وبه ينصر الدين، ويذل الله الكافرين^(٢).

وموطن الاستدلال في هذا الحديث هو بيان فضل الجهاد، وأخذ الحيطة والاستعداد لمواجهة الأعداء، لكن هؤلاء استدلوا به على أن المسلمين لا بد أن يبادروا غيرهم بالقتال، بل لا بد من غزو أهل الأرض كلهم، وهذا من سوء الفهم، وعدم فهم الحديث ولا الواقع.

والحديث كما رأينا من خلال التعليق لا يوحي إلا بالحض على الجهاد في سبيل الله، وعلى إباحة الغنائم، وعلى أن من خالف منهج الإسلام، وأمر رسول الله فإن الذلة والصغار هي مصيره، والحديث يوافق روح الإسلام.

التطبيق الصحيح:

حمل المسلمون السلاح على مر العصور والدهور ملتزمين بأخلاقيات الجهاد المقررة شرعاً، فلم يقتلوا شيخاً كبيراً، ولا امرأة مسالمة، ولا طفلاً، ولم يتعرضوا إلى دور العبادة بأذى، لذا كانوا في حملهم للسلاح منابر دعوة لغيرهم.

١- زاد المعاد (٥ / ٧٩٣).

٢- أحكام أهل الذمة (٣ / ١٣٠٥).

ولم يحملوا السلاح على بعضهم، ولم يقتل بعضهم بعضاً.

الفهم المغلوط .

تم توظيف هذه الأحاديث بما يتوافق مع أهواء الجماعات الإرهابية، وحاولوا تشويه صورة العلماء بزعمهم أن علماء المسلمين لا يعملون بهذه الأحاديث، وأن تحذير العلماء من الذهاب إلى الجهاد في مكان معين، ومع جماعة معينة، لا يعني تحذيره من الجهاد؛ فقد يكون ظهراً له غلو هذا الفصيل واعتدال غيره.

التطبيق الخاطيء: من خلال النظر في ممارساتهم العملية؛ رأينا أنهم قاموا

بقتل إخوانهم من أهل السنة، بناء على تكفيرهم إياهم، بل ومارسوا الذبح. فقاموا بحرق أحد الطيارين حياً، ونشروا تصويراً على مرأى ومسمع من العالم^(١). وقاموا بذبح كثير من الأسرى^(١).

المبحث الرابع

آثار الفهم الخاطيء والتطبيق الخاطيء لأحاديث حمل السلاح

كان لهذا الفهم الخاطيء من الآثار المدلهمة، والآفات ما ستراه في هذه السطور :

(١) قتل المسلمين بغير حق.

لا شك أن من نتائج الفهم المغلوط لكثير من أحاديث حمل السلاح أن قتل الأبرياء، واستحلت دماؤهم، وهنا أذكر ما جاء عن أبي قلابة، قال: «مَا ابْتَدَعَ رَجُلٌ بِدَعَةٍ إِلَّا اسْتَحَلَّ السَّيْفَ»^(٢)، وَكَانَ أَيُّوبُ - السَّخْتِيَانِي - يُسَمِّي أَصْحَابَ الْبِدَعِ

١- ينظر على شبكة المعلومات العالمية موقع: www.al

٢- ينظر شبكة المعلومات العالمية: <https://www.annahar.com/article/653590>

٣- ينظر: سنن الدارمي، كتاب العلم باب اتباع السنة (١/ ٣٢ ح (١٠٠)، الطبقات الكبرى (٧/ ١٨٤)، وحملة الأولياء وطبقات الأصفياء (٢/ ٢٨٧)، الشريعة للأجري (٥/ ٢٥٤٨ ح (٢٠٥٥)، من طريق: مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ...

كُلُّهُمْ خَوَارِجٌ، وَيَقُولُ: «إِنَّ الْخَوَارِجَ اخْتَلَفُوا فِي الْأِسْمِ، وَاجْتَمَعُوا عَلَى السَّيْفِ»^(١)، وهذه الكلمة الجامعة تلخص لنا طبيعة الآثار السلبية للبدعة التي تتطور إلى درجة المفارقة الحسية العملية لجماعة المسلمين^(٢).

فتلك سنة جارية، إذ يتحرك البدن لنصرة القلب، فإذا كان القلب على رسم التعصب لمقالة، ولو باطل لا شاهد لها من نقل أو عقل، إذا كان القلب على ذلك الرسم الرديء، فالبدن تابع له، إذ هو جند يَأْتَمِرُ بِأَمْرِ الْمَلِكِ، فإذا صلح الملك بصلاح إراداته فلا يريد إلا خيراً، صلح الجند بصلاح حركاته فلا يسعى إلا في تحصيل خير أو رد شر، فجهاده على حد الطلب للفضائل والدفع للنقائص، وفي المقابل إذا فسد الملك إرادة فسد الجند حركة لزوماً^(٣).

فقد استهان هؤلاء بالدماء المعصومة فأصبحت حلالاً، والكفر ديناً، وضاعت الضروريات.

ولا يستغرب لمن انتحل البدعة وخالف السنة أن تكون أولى ثمار بدعته هذه استحلال السيف في رقاب أمة محمد ﷺ، وقد كان^(٤).

وتشابهت الجماعات الإرهابية مع الخوارج الذين استباحوا الدماء. قال ابن تيمية -رحمه الله-: «وظهرت الخوارج بمفارقة أهل الجماعة، واستحلال دمائهم وأموالهم»^(٥).

... فمن ذلك أنهم قتلوا عبد الله بن خباب بغير سبب، غير أنه لم يوافقهم على

١- ينظر: القدر للفريابي (ص: ٢١٥) ح (٣٧٥)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١/ ١٤٣) ح (٢٩٠)، مسند ابن الجعد (ص: ١٨٩) ح (١٢٣٦)، الشريعة للأجري (٥/ ٢٥٤٩) ح (٢٠٥٧)، من طريق: سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ، حَدَّثَنَا سَلَامُ بْنُ أَبِي مُطِيعٍ، قَالَ:....

٢- البدع وأثرها السيء في الأمة (ص: ٤١).

٣- مقال عن الجماعة والفرقة على أرشيف منتدى الفصيح.

٤- البدع وأثرها السيء في الأمة (ص: ٤٢).

٥- كتاب النبوات - ابن تيمية (ص ١٢٩).

رأيهم^(١).

وقال ابن كثير -رحمه الله-: «فجعلوا يقتلون النساء والولدان، ويبقرون بطون الحبالى، ويفعلون أفعالاً لم يفعلها غيرهم»^(٢). وقال شيخ الإسلام: «وهذه النصوص المتواترة عن النبي ﷺ في الخوارج قد أدخل فيها العلماء لفظاً أو معنى من كان في معناهم من أهل الأهواء الخارجين عن شريعة رسول الله ﷺ، وجماعة المسلمين، بل بعض هؤلاء شر من الخوارج الحرورية.... والنبي ﷺ إنما ذكر الخوارج الحرورية لأنهم أول صنف من أهل البدع خرجوا بعده، بل أولهم خرج في حياته فذكرهم لقربهم من زمانه، كما خص الله ورسوله أشياء بالذكر لوقوعها في ذلك الزمان»^(٣).

وهذا كله بسبب إشكالية الفهم والتطبيق الذي أدى بهم إلى تأويلاتهم الفاسدة التي استحلوا بها محارم الله.

فصربوا بهذه الأحاديث عرض الحائط، ونبذوها وراء ظهورهم. فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ يقول: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرْضُهُ»^(٤)، فهل سمع هؤلاء بهذا الحديث، وهل جاءهم خبره، فمال المسلم

١- انظر: مسند أحمد (٣٤ / ٥٤٢) ح (٢١٠٦٤)، مُصنّف ابن أبي شيبة، كتاب الجمل، باب ما ذكر في الخوارج (١٥ / ٣٠٩) ح (٣٩٠٥١)، مسند أبي يعلى الموصلي (١٣ / ١٧٦) ح (٧٢١٥)، والمعجم الكبير للطبراني (٤ / ٦٠) ح (٣٦٣٠)، والشريعة للأجري (١ / ٣٨٨)، الطبقات الكبرى (٥ / ٢٤٦)، وتاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، (٥ / ٨١)، من طريق: إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هَلَالٍ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ كَانَ مَعَ الْخَوَارِجِ، ثُمَّ فَارَقَهُمْ فَقَالَ....

وقال البوصيري: «مدار أسانيدهم على راو لم يسم «إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (٨ / ٥١). وقال الهيثمي: «ولم أعرف الرجل الذي من عبد القيس وبقيّة رجاله رجال الصحيح» (مجمع الزوائد (٧ / ٥٩٠). وقال الشيخ شعيب: «رجاله ثقات رجال الشيخين، والرجل المبهم الذي روى عنه حميد إن كان ثقة عنده فالإسناد صحيح، والله تعالى أعلم. إسماعيل: هو ابن عليّة، وأيوب: هو ابن أبي تيممة السخيتاني» مسند أحمد ط الرسالة (٣٤ / ٥٤٣).

٢- البداية والنهاية (٣ / ٢٩٤).

٣- مجموع الفتاوى (٢٨ / ٤٧٦).

٤- أخرجه مسلم في كتاب الاستئذان باب كل المسلم على المسلم حرام (٨ / ١٠) ح (٦٦٣٣)، وأبو داود في كتاب الأدب باب في الغيبة (٤ / ٤٢٢) ح (٤٨٨٤)، الترمذي في كتاب البر والصلة باب شفقة المسلم على المسلم (٤ / ٣٢٥) ح (١٩٢٧)، وقال: حسن غريب، وفي كتاب الفتن باب حرمة دم المؤمن وماله (٢ / ١٢٩٨) ح (٣٩٣٣)، وأحمد في المسند (١٣ / ١٥٩) ح (٧٧٢٧)، من حديث أبي هريرة.

حرام، فضلاً عن دمه وعرضه، ولكن هؤلاء لم يحترموا الدماء المعصومة.
وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ،
وَالتَّارِكُ لِذِيهِ المَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ".(١).

فدم المسلم حرام، إلا إن فعل أحد هذه الكبائر الثلاث. وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو
عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ)(٢).
وهنا تأتي المقارنة بين هذه الدنيا بأسرها ودم المسلم، فتزول الدنيا ويعصم دم
المسلم. وعن أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَوْ أَنَّ أَهْلَ
السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ لَأَكْبَهُمُ اللَّهُ فِي النَّارِ"(٣).

وهنا تحذير لأهل الأرض، وليس جماعة بعينها من قتل شخص واحد. وَعَنْ ابْنِ
عَبَّاسٍ، قَالَ: قُتِلَ بِالمَدِينَةِ قَتِيلٌ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ، لَمْ يُعْلَمَ مَنْ قَتَلَهُ، فَصَعِدَ النَّبِيُّ
ﷺ المِنْبَرَ فَقَالَ: "أَيُّهَا النَّاسُ، قُتِلَ قَتِيلٌ وَأَنَا فِيكُمْ، وَلَا يُعْلَمُ مَنْ قَتَلَهُ، لَوْ اجْتَمَعَ
أَهْلُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ عَلَى قَتْلِ امْرِئٍ لَعَذَّبَهُمُ اللَّهُ، إِلَّا أَنْ يَفْعَلَ مَا يَشَاءُ"(٤).

١- أخرجه البخاري في كتاب الديات باب قول الله تعالى: (أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) / المائدة ٤٥ / (٦ / ٢٥٢١ ح) (٦٤٨٤)، ومسلم في كتاب الحدود والديات باب ما يُبَاحُ بِهِ دَمُ المُسْلِمِ (٥ / ١٠٦) ح (٤٣٩٠).

٢- أخرجه الترمذي في كتاب الديات باب تشديد قتل المؤمن (٤ / ١٦) ح (١٣٩٥)، وقال: وهذا أصح من حديث ابن عدي قال وفي الباب عن سعد و ابن عباس و أبي سعيد و ابي هريرة و عقبه بن عامر و ابن مسعود و بريدة، قال أبو عيسى حديث عبد الله بن عمرو وهكذا رواه ابن عدي عن شعبة عن يعلى بن عطاء عن أبيه عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ وروى محمد بن جعفر وغير واحد عن شعبة عن يعلى بن عطاء فلم يرفعه وهكذا روى سفيان الثوري عن يعلى بن عطاء موقوفا وهذا أصح من الحديث المرفوع والنسائي في كتاب تحريم الدم باب تعظيم الدم (٧ / ٩٥) ح (٣٩٩٨)، وفي السنن الكبرى (٣ / ٤١٧) ح (٣٤٣٥)، وقال الشيخ الألباني: صحيح، انظر حديث رقم: ٥٠٧٧ في صحيح الجامع.

٣- أخرجه الترمذي في كتاب الديات، باب الحكم في الدماء (٤ / ١٧) ح (١٣٩٨)، وقال: غريب، وقال الألباني: صحيح، انظر حديث رقم: ٥٢٤٧ في صحيح الجامع .

٤- أخرجه البيهقي في كتاب النفقات باب تحريم القتل من السنة (٨ / ٢٢) ح (١٦٢٨٧)، وفي شعب الإيمان (٧ / ٢٦٠) ح (٤٩٦٧)، والطبراني في المعجم الكبير (١٢ / ١٣٣) ح (١٢٦٨١)، وأبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (٥ / ٦٢)، وقال: غريب، وقال الهيثمي: رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح غير عطاء بن أبي مسلم، وثقه ابن حبان، وضعفه جماعة. (مجمع الزوائد (٧ / ٥٨٠).

وَعَنْ جُنْدُبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ لَا يَحُولَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ مِثْلَ مَلَأْ كَفٍّ مِنْ دَمٍ يُهْرِيقُهُ، كَأَنَّمَا يَذْبَحُ دَجَاجَةً كُلَّمَا يَعْرِضُ لِبَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، حَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ، وَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ لَا يَجْعَلَ فِي بَطْنِهِ إِلَّا طَيْبًا، فَإِنَّ أَوَّلَ مَا يَنْتَبِهُ مِنَ الْإِنْسَانِ بَطْنُهُ" (١).

وفي هذا الحديث يبين النبي صلى الله عليه وسلم أن أعظم ما يحول بين العبد وبين الجنة هو دماء المسلمين.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "لَا يَزَالُ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصَبَّ دَمًا حَرَامًا" (٢).

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّهُ قَالَ: "إِنْ مِنْ وَرَطَاتِ الْأُمُورِ الَّتِي لَا مَخْرَجَ لِمَنْ أَوْقَعَ نَفْسَهُ فِيهَا سَفَكَ الدَّمِ الْحَرَامَ بِغَيْرِ حَلِّهِ" (٣).

فهذا الحديث فيه دلالة على أن المسلم إذا اقترب من الدم الحرام فقد أوقع نفسه في أعظم الورطات، التي قد تؤدي به في النار.

وَعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "كُلُّ ذَنْبٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَهُ إِلَّا مَنْ مَاتَ مُشْرِكًا، أَوْ مُؤْمِنٌ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا" (٤).

١- أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٦٧ / ٢) ح (١٦٨٥)، وفي المعجم الأوسط (٢٣٣ / ٨) ح (٨٤٩٥)، وقال: لَمْ يَرَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ قَتَادَةَ إِلَّا أَبُو عَوَانَةَ، وَالْحَجَّاجُ بْنُ الْحَجَّاجِ، وَالْبَيْهَقِيُّ فِي شَعْبِ الْإِيمَانِ (٧ / ٢٦٠) ح (٤٩٦٦)، وقال الهيثمي: « رواه الطبراني من طريقين في إحداهما ليث بن أبي سليم وهو مدلس وفي الأخرى علي بن سليمان الكلبي ولم أعرفه، وبقية رجالهما ثقات » (مجمع الزوائد (٦ / ٣٤٧)، وصححه الألباني انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (٧ / ١١٣١) ح (٣٣٧٩).

٢- أخرجه البخاري في بداية كتاب الديات (٦ / ٢٥١٧) ح (٦٤٦٩)، وأحمد في المسند (٩ / ٤٩٣) ح (٥٦٨١).

٣- أخرجه البخاري في بداية كتاب الديات (٦ / ٢٥١٧) ح (٦٤٧٠).

٤- أخرجه أبو داود في كتاب الفتن باب في تعظيم قتل المؤمن (٤ / ١٦٧) ح (٤٢٧٢)، وابن حبان في كتاب الجنائيات في ذكر إيجاب دخول النار للقاتل أخاه المسلم متعمداً كما في الإحسان (١٣ / ٣١٨) ح (٥٩٨٠)، والحاكم في المستدرک على الصحيحين كتاب الحدود (٤ / ٣٩١) ح (٨٠٣٢)، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني، وعن معاوية أخرجه النسائي في كتاب تحريم الدم باب (٧ / ٩٣) ح (٣٩٥٥)، وأحمد في (٢٨ / ١١٢) ح (١٦٩٠٧)، وقال الشيخ شعيب: حديث صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن.

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "يَجِيءُ الْمَقْتُولُ بِالْقَاتِلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَاصِيئَتُهُ وَرَأْسُهُ بِيَدِهِ، وَأَوْدَاجُهُ تَشَخَّبُ دَمًا، يَقُولُ: يَا رَبِّ، قَتَلْتَنِي هَذَا، حَتَّى يُدْنِيَهُ مِنَ الْعَرْشِ" قَالَ: فَذَكَرُوا لِابْنِ عَبَّاسٍ، النَّوْبَةَ، فَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ (الحديد: ٢٥)، قَالَ: "مَا نُسِخَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، وَلَا بَدَّلَتْ، وَأَنَّى لَهُ النَّوْبَةُ" (١).

فكم قتيل سيحمله هؤلاء، وكم مظلوم باء بأثمه هؤلاء.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ (قَالَ أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِذَا شَهِدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَاسْتَقْبَلُوا قِبَلَتَنَا، وَأَكَلُوا ذَبِيحَتَنَا، وَصَلُّوا صَلَاتَنَا، فَقَدْ حَرَمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْهِمْ) (٢).

فهنا بين أن المسلم معصوم الدم ما دام يفعل هذه الأمور.

وعن عَمْرٍو بْنِ الْحَمِقِ أَنَّهُ، سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "مَنْ ائْتَمَنَ رَجُلًا عَلَى دَمِهِ فَقَتَلَهُ فَأَنَا مِنَ الْقَاتِلِ بَرِيءٌ، وَإِنْ كَانَ الْمَقْتُولُ كَافِرًا" (٣).

وهنا بين حرمة المسلم وغير المسلم، ولكن ماذا تقول في أناس ختم الله على قلوبهم، فصارت كالحجارة أو أشد قسوة.

(٢) تشويه صورة الإسلام.

فقد مارست الجماعات الإرهابية الذبح والحرق ضد مخالفيهم، وهي طريقة لم تُعهد عن المسلمين، وأول من سن هذه الطرق من ذبح وتحريق هم الخوارج،

١- أخرجه الترمذي في كتاب التفسير باب سورة النساء (٥ / ٢٤٠)، ح (٣٠٢٩)، وقال: حسن غريب، والنسائي في كتاب تحريم الدم باب تعظيم الدم (٧ / ١٠٠) ح (٤٠١٦).

٢- أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب فضل استقبال القبلة (١ / ١٥٣) ح (٣٨٥)، وأبو داود في كتاب الجهاد باب على ما يقاتل المشركون (٢ / ٣٤٨) ح (٢٦٤٣)، والترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء في قول النبي ﷺ: أمرت بقتالهم حتى يقولوا: لا إله إلا الله وقيموا الصلاة (٥ / ٤) ح (٢٦٠٨)، وقال: حسن صحيح غريب، والنسائي في كتاب تحريم الدم باب ١ (٧ / ٨٧) ح (٣٩٧٧)، وأحمد في المسند (٢٠ / ٣٤٩) ح (١٣٠٥٦).

٣- أخرجه أحمد في المسند (٣٦ / ٢٧٨) ح (٢١٩٤٧)، وقال الشيخ شعيب: حسن.

فقد وجدوا عبد الله بن خباب -رضى الله عنه- ومعه أم ولد له حبلى، فناقشوه في أمور، ثم سألوه رأيه في عثمان وعليّ -رضى الله عنهما- فأثنى عليهما خيراً، فنقموا عليه، وتوعدوه بأن يقتلوه شر قتلة فقتلوه، وبقروا بطن المرأة، ومر بهم خنزير لأهل الذمة فقتله أحدهم، فتخرجوا من ذلك، وبحثوا عن صاحب الخنزير، وأرضوه في خنزيره^(١).

فيا للعجب! أتكون الخنازير، أشد حرمة من المسلمين عند أحد يدعي الإسلام^(٢)

!!

وهذا من أفعالهم الخارجة عن الشريعة الإسلامية، بل الأدهى من ذلك المجاهرة ، فيقومون بتصوير ذلك وإشاعته بين الناس، وربما صحب ذلك شيء من التمثيل بالجنث. فقد استدلوا على أفعالهم بأدلة، يزعمون أنها من الدين، وليست من الدين في شيء، فقد قاموا بذبح الأسرى، واستدلوا ببعض الأحاديث كقوله ﷺ: **”تَسْمَعُونَ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِالذَّبْحِ“**^(٣).

والحديث بهذه اللفظة لم يرد في الصحيحين، وإنما ورد في مسند أحمد، ومدار هذه اللفظة على محمد بن إسحاق بن يسار، قال الحافظ ابن حجر في طبقات المدلسين:

«صدوق مشهور بالتدليس عن الضعفاء والمجهولين، وعن شر منهم، وصفه

١- انظر: تاريخ الطبري (٨٢/٥)، الفرق بين الفرق - البغدادي (ص ٥٧).

٢- انظر: فتح الباري (٢٨٥/١٢).

٣- أخرجه أحمد في المسند (٦٠٩ / ١١) ح (٧٠٣٦)، والبخاري في خلق أفعال العباد (ص: ٧٥)، والبخاري في مسنده = البحر الزخار (٤٥٦ / ٦) ح (٢٤٩٧)، من حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وقال الشيخ شعيب في تحقيق مسند أحمد: إسناده حسن. ابن إسحاق -وهو محمد- صرح بالتحديث، فانتفت شبهة تدليسه، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين. وابن حبان كما في الإحسان كتاب التاريخ، باب كتب النبي ﷺ ذكر بعض أذى المشركين رسول الله ﷺ، عند دعوته إياهم إلى الإسلام (١٤ / ٥٢٥) ح (٦٥٦٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه كتاب المغازي في أذى قُرَيْشٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَمَا لَقِيَ مِنْهُمْ (٧ / ٣٣١) ح (٣٦٥٦١)، وأبو يعلى في مسنده (١٣ / ٣٢٤) ح (٧٣٣٩)، من حديث عمرو بن العاص.

بذلك أحمد والدارقطني وغيرهما»^(١)، ومثل هذا لا يقبل تفرده بهذا الأمر الخطير، وهو ما يؤكد ضعف هذا الحديث.

ولابد من ذكر السياق كاملاً حتى يتبين لنا أن المعنى الذي انتزعه من قوله ﷺ: (لقد جئتم بالذبح)... غير مراد للنبي ﷺ، بل مجاف للمنهج العملي للنبي ﷺ وأصحابه الكرام.

فلا يصح الاستدلال به على جواز ذبح الأسرى كالنجاج؛ لأن الذبح ها هنا كناية عن القتل.

ومما يدل على أن الذبح بمعنى القتل قوله تعالى: ﴿يَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَدَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ (البقرة: ٤٩)، في موضع، وفي موضع: ﴿يُقْتَلُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ (الأعراف: ١٤١).

وقال السمعاني: "وَمَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿يَدَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ أَي: يَقْتُلُونَ"^(٢)، وقال الرازي: «ومعناه يقتلون الذكورة من الأولاد دون الإناث»^(٣)، وقال أبو حيان: «وَقَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ: يَقْتُلُونَ بِالتَّشْدِيدِ مَكَانَ يَدَّبْحُونَ، وَالذَّبْحُ قَتْلٌ»^(٤).

وقال البيهقي معلقاً على الحديث: «وَفِي هَذَا الْحَدِيثِ: أَنَّهُ ﷺ أَوْعَدَهُمْ بِالذَّبْحِ، وَهُوَ الْقَتْلُ فِي مِثْلِ تِلْكَ الْحَالِ»^(٥).

ومما يدل على فهم هؤلاء المغلوط: إن النبي ﷺ لم يذبح أحداً من قريش، ولم ينكل بهم، فهيات بين تطبيق النبي ﷺ وتطبيق هؤلاء.

وهذه الجملة صدرت لأشخاص معينين نكلوا بالمسلمين وأذاقوهم أشد أنواع البلاء، بل وهاجموا الدعوة ونبيها، ولم تكن لمشرك مسالم لم تمتد يده ولا لسانه بسوء للإسلام والمسلمين.

١- طبقات المدلسين = تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (ص: ٥١) رقم (١٢٥).

٢- تفسير السمعاني (١/ ٧٧).

٣- تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣/ ٥٠٥).

٤- البحر المحيط في التفسير (١/ ٣١٣).

٥- دلائل النبوة للبيهقي (٢/ ٢٧٦).

من خلال ما سبق يتضح أنه لم يصح عن النبي ﷺ ولا أحد من أصحابه ذبح أحد من الكفار أو المحاربين، والروايات التي جاء فيها لفظ الذبح أو قطع الرأس لا يصح منها شيء، وما صح منه له معنى يخالف ما فهمه هؤلاء.
ومن حجج هذه الجماعات في ذبح الأسرى:

(١) حادثة نحر الصحابي عبدالله بن مسعود لعمر بن هشام أبو جهل في غزوة بدر، بعد أن وجده في الجرحى، حيث توجه برأس «أبو جهل» إلى الرسول ﷺ الذي كبر ثلاثاً، وقال: (هلك فرعون هذه الأمة)، ولم يعب على ابن مسعود نحر رقبة أبو جهل.

وهنا تجد التحريف والتلاعب بالنصوص، إذ الرواية فيها أنه قتله، وهي رواية ضعيفة، وفيها عن عبد الله رضى الله عنه قال: انتهيت إلى أبي جهل وهو في القتلى صريعٌ ومعي سيفٌ رثٌ، فجعلتُ أضربه بسيفي فلم يعمل شيئاً قال ونظر إليّ فقال: أرويعينا بمكة؟ فوقع سيفه فأخذته فصرته به حتى قتلته ثم جئتُ أشتدُّ حتى أخبرتُ النبي ﷺ فقال: «أنت قتلتُهُ؟». قلتُ: نعم حتى استحلّفتني ثلاث مرّاتٍ فحلّفتُ له ثم قال: «انطلق فأرنيه». فانطلق فأرنيته إياه، فقال: «كان هذا فرعونَ هذه الأمة». (١).

(٢) ومن الأدلة التي استندوا إليها أيضاً، أنه بعد نزول يهود خيبر على حكم الصحابي سعد بن معاذ، الذي حكم فيهم بالقتل على الرجال والمقاتلة، فقال الرسول: (لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع سماوات، وكان يساق اليهود عشراً ليزبحوا)، وهذه الرواية لم ترد في كتب السنة، والصحيح أن سعداً قال: «تقتلُ مقاتلتهم، وتسبي ذريّتهم»، قال: فقال النبي ﷺ: قضيت بحكم الله، وربّما قال:

١- أخرجه أحمد في المسند (٧/ ٢٧٨) ح (٤٢٤٦)، وقال الشيخ شعيب: ضعيف لانقطاعه.

قَصِيَتْ بِحُكْمِ الْمَلِكِ“^(١). إن أغلب ما يستدل به هؤلاء إما أن تكون روايات باطلة مكذوبة كروايات التحريق، أو روايات صحيحة تفسر على غير وجهها وسياقها، التي وردت فيه كحديث «لقد جئتمكم بالذبح»، أو آيات وأحاديث الجهاد في سبيل الله تعالى، التي يحملونها على معنى القتل والتنكيل بكل من يختلف معهم في الرأي، أو محاولة تغيير بعض الألفاظ كلفظة القتل بالذبح، أو الاعتماد على ما هو مشهور، وغير مسطور في دواوين السنة، مما يدل على ضحالة فكرهم.

والخلاصة: أنه لم يرد نص صحيح صريح يدل على جواز الذبح، فضلاً عن أن يكون سنة نبوية متبعة! وأن النصوص وردت بالتفريق بين القتل والذبح، ومما يؤيد ذلك أن الأحاديث واضحة جلية في الكف عن قتل من نطق بالشهادتين، وبالرغم من ذلك رأينا أعضاء منتمين للتنظيم الإرهابي، في بعض الفيديوهات، يطلقون النار على الرجل بعدما ينطق بالشهادتين، وقد عاتب رسول الله ﷺ أسامة بن زيد على أنه قتل كافراً قال: لا إله إلا الله لما رأى السيف على رقبتة. قَالَ أَسَامَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ: بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْحُرَقَةِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَصَبَحْنَا الْقَوْمَ فَهَزَمْنَاهُمْ، وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ رَجُلًا مِنْهُمْ، فَلَمَّا غَشِينَاهُ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَكَفَّ عَنْهُ الْأَنْصَارِيُّ، وَطَعَنَتْهُ بِرُمْحِي حَتَّى قَتَلْتَهُ، قَالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا بَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ لِي: يَا أَسَامَةُ، أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّدًا، قَالَ: فَقَالَ: أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟

١- أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب إذا نزل العدو على حكم رجل (٣/ ١١٠٧) ح (٢٨٧٨)، وفي كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم (٤/ ١٥١١) ح (٣٨٩٥)، وفي كتاب الاستئذان باب قول النبي ﷺ: قوموا لسيدكم (٥/ ٢٢١٠) ح (٥٩٠٧)، ومسلم في كتاب المغازي، باب قضاء سعد بن معاذ في بني قريظة، (٥/ ١٦٠) ح (٤٦١٨)، من حديث أبي سعيد الخدري.

قَالَ : فَمَا زَالَ يُكْرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ. (١)،
والحديث واضح الدلالة في وجوب الكف عن قال لا إله إلا الله محمداً رسول الله
ﷺ، أما هؤلاء فقد قاموا بقتل المسلمين في كل مكان، حتى وصلوا إلى قتل المصلين
داخل المساجد، ولم يراعوا حرمة زمان، ولا حرمة مكان.

(٣) التأثير على بعض الشباب.

فقد راجت هذه الأفكار لدى بعض الشباب باسم الجهاد في سبيل الله، وتم
إيجاد إشكاليات وإثارة الشبهات، ومما لا شك فيه أن بعض الشباب قد غرر
بهم، وما نطالعه من أخبار عن عمليات إرهابية في المساجد وقتل بعض الأبرياء
على أيدي بعض الشباب لهو أكبر دليل على أنه بعض الشباب قد انخدع بهم،
وبشبهاتهم التي أوردوها.

وليس ببعيد تأثر بعض الشباب الذين أوقعوهم في شباكهم، وأثروا على فكرهم،
فهذا شاب يقتل ابن عمه (٢)، بل والأدهى أن تمتد يد هؤلاء إلى رمز الحنان إلى الأم
فيقتل شاب أمه (٣)، وآخر يفجر مسجداً (٤)، سلسلة لا تنتهي.

(٤) التلاعب بالنصوص وإخراجها عن سياقها.

رأينا في المباحث الماضية تلاعب هؤلاء بالنصوص الصحيحة حيناً، مثل حديث)
أمرت أن أقاتل الناس)، واستدلّاهم بالضعيف حيناً مثل: (أمرت بالذبح)،

١- أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قول الله تعالى (ومن أحيائها) / المائدة: ٣٢، (٦ / ٢٥١٩)
ح(٦٤٧٨)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله (١ / ٦٨) ح(١٩١).

٢- ينظر شبكة المعلومات العالمية موقع:

<https://www.alarabiya.net/ar/saudi-today/١٥/٠١/٢٠١٨/>

٣- ينظر: شبكة المعلومات العالمية موقع:

<http://www.alriyadh.com/١١١٧٦٣٧>

٤- ينظر : شبكة المعلومات العالمية موقع:

<https://aawsat.com/home/article/423906/>

وهذا يدل على أن اعتمادهم على وفق منهج حرفي في فهم النصوص، ولم يلتفتوا إلى مقاصد الشريعة، ولم تكن لهم دراية بأسباب الورد وأدوات الاستدلال الفقهية واللغوية. فهناك من يقرأ النصوص الشرعية، ثم يمتد إليه فكره بالتلاعب. وللعلماء الراسخين منهج خاص في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، فيحملون النص على الظاهر، لأن الحمل على الظاهر أولى، وقد يلجأون إلى تأويل بعض النصوص وهذا التأويل، أو قد يفهم أنها تعارض نصاً آخر، ويكون في إطار النص لا خارجاً عنه.

قال النووي: «.... والجمع بين الأحاديث التي تختلف ظاهراً، ويظن البعض من لا يحقق صناعتي الحديث والفقه وأصوله كونها متعارضات»^(١). بل إنهم يحاولون إثبات أن الإرهاب له دين، وله من الأدلة ما يقويه، فقد استدلوا بما سبق لخداع الشباب، وشوهوا بذلك صورة الإسلام النقية.

المبحث الخامس

طريقة العلماء في مجابهة الفكر المنحرف

هنا يأتي دور العلماء في مجابهة هذا الفكر الهدام، الذي يدمر العباد والبلاد، ويأكل الأخضر واليابس، فينبغي عليهم أن يتصدوا إلى هذا الفكر على النحو التالي:

(١) تعريف الناس بأخطار هذه الجماعات الإرهابية.

لا سيما وهناك جملة عظيمة من الآيات والأحاديث التي تبين خطورة الإرهاب على المجتمعات والأفراد، وتطبيق منهج القرآن والسنة كفيل بنشر الأمن والطمأنينة، وردع من تسول له نفسه أن يسلك سبيل المجرمين، ويعتدي على المسلمين في أنفسهم وممتلكاتهم .

(٢) بيان ضلال هذا الفكر المنحرف عن المنهج الإسلامي.

١- شرح النووي على مسلم (١ / ٥).

إذ الإسلام وضع حدوداً كحد الحراية، لمن يحاول زعزعة الأمن، وتفويض بناء الأمة، واجتثاث عقيدتها، وتحويلها عن المنهج الرباني .

(٣) تذكير الناس بالأحكام الشرعية التي تخص العمليات الإرهابية.

فخطر هؤلاء الإرهابيين وضررهم يفوق خطر وضرر من يقطع الطريق على الناس، وقد حكم عليه بما ذكر في آية الحراية، إذ خطر هؤلاء يتمثل في الاعتداء على الأنفس المعصومة، وعلى نعمة الأمن والاستقرار، التي يحياها الناس في مساكنهم ومعايشهم.

(٤) نقض شبهات هذه الجماعات الإرهابية.

ففكر هؤلاء نشأ بسبب عدم فهمهم لكثير من النصوص في سياقها الذي وضعت له، كما سبق بيانه، ومن المعلوم أن الفكر لا يحارب إلا بالفكر.

(٥) إظهار الفوارق بين التدين الذي هو منهج إسلامي وسطي، والتطرف الذي يحابه الإسلام.

مثل هذه الأعمال ليست من الإسلام في شيء، وهؤلاء لا يمثلون إلا أنفسهم، لأنهم انحرفوا عن العقيدة الصافية، فهم يحملون إثمهم وجرمهم .



الخاتمة:

الحمد لله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد... فقد ظهرت من خلال هذا البحث عدة نتائج منها:

(١) أن الجماعات الإرهابية عمدت إلى تحريف النصوص الصحيحة لتتفق مع آرائهم، وإلى العمل بالنصوص الضعيفة التي تخدم أفكارهم.

(٢) أن هذه الجماعات لا علم لهم بالسنة، بل هم عوام يأخذون بالنصوص المشتهرة دون الرجوع إلى كتب السنة.

(٣) أن إشكالية الفهم سبب في سوء التطبيق.

(٤) أن شبّهات هؤلاء للأسف انخدع بها بعض شباب الأمة الذين لا علم لهم.

(٥) ما يذيعه هؤلاء من أكبر الأسباب في تشويه صورة الإسلام في الداخل والخارج.

التوصيات:

(١) متابعة هذا الفكر العقيم، والرد عليه عبر وسائل الإعلام المختلفة.

(٢) تحصين الشباب من هذا الفكر المنحرف.

(٣) شرح صورة الإسلام الصحيحة في الداخل والخارج، وبيان أن الإسلام لا يؤخذ من أمثال هؤلاء، وإنما من واقع المسلمين.

(٤) إقامة ندوة أو مؤتمر فيها تفصيلات للتعريف بفكر هؤلاء وبيان أخطاره، وأهدافه، وأثره، وكيفية مقاومته. هذا والله أعلى وأعلم وأجل وأكرم.

ولا يسعني في نهاية البحث إلا أن أشكر الله صاحب الفضل والمنة، ثم أشكر جامعة الجمعة على دعمها الباحثين والبحوث بها، أسأل الله أن يجزيهم عن الباحثين خير الجزاء.

المراجع:

- (١) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: ٨٤٠هـ) تقديم: فضيلة الدكتور أحمد معبد عبد الكريم المحقق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار النشر: دار الوطن للنشر، الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
- (٢) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان المؤلف: محمد بن حبان، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ م.
- (٣) أحكام القرآن المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ) المحقق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت تاريخ الطبع: ٥١٤٠٥..
- (٤) أحكام أهل الذمة : محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ٧٥١ هـ دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة : الثانية ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- (٥) الآداب المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) علق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- (٦) الأدب المفرد: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ) حققه: سمير بن أمين الزهيري الناشر: مكتبة المعارف للنشر

والتوزيع، الرياض الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

(٧) اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث المؤلف: محمد بن عبد الرحمن الخميس الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ.

(٨) البحر المحيط في التفسير: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي دار النشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م الطبعة: الأولى.

(٩) البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ) الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.

(١٠) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠ هـ) الناشر: دار التراث - بيروت الطبعة: الثانية - ١٣٨٧ هـ.

(١١) تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (المتوفى: ١٣٥٣ هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت

(١٢) تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢ هـ) المحقق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي الناشر: مكتبة المنار عمان الأولى، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.

(١٣) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب المؤلف: أبو عبد الله الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦ هـ ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.

(١٤) تفسير السمعاني: أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩ هـ) المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس الناشر: دار

- الوطن، الرياض - السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- (١٥) الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) المحقق: هشام سمير البخاري الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
- (١٦) الحجة على أهل المدينة: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: ١٨٩هـ) المحقق: مهدي حسن الكيلاني القادري الناشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣هـ.
- (١٧) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ) الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- (١٨) الخراج: أبو زكرياء يحيى بن آدم بن سليمان القرشي بالولاء، الكوفي الأحول (المتوفى: ٢٠٣هـ) الناشر: المطبعة السلفية ومكتبتها الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ.
- (١٩) خلق أفعال العباد: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ) المحقق: د. عبد الرحمن عميرة الناشر: دار المعارف السعودية - الرياض.
- (٢٠) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤٠٥هـ.
- (٢١) الدولة الإسلامية "داعش" نشأتها حقيقتها أفكارها وموقف أهل العلم منها إعداد أ. د صالح حسين الرقب.
- (٢٢) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام: أبو حفص عمر بن علي تاج الدين

الفاكهاني (المتوفى: ٧٣٤هـ) (تحقيق ودراسة: نور الدين طالب الناشر: دار النوادر، سوريا الطبعة: الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

(٢٣) زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.

(٢٤) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ) (دار النشر: دار المعارف، الرياض - السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م

(٢٥) سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي

(٢٦) سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الناشر: دار الكتاب العربي بيروت.

(٢٧) سنن الترمذي الجامع الصحيح: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرين.

(٢٨) السنن الصغرى: أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي دار النشر: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي باكستان الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

(٢٩) السنن الكبرى للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) المحقق: محمد عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

- (٣٠) سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: ٢٥٥هـ) الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ تحقيق: فواز أحمد زمري، خالد السبع العلمي.
- (٣١) سنن النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي المحقق: مكتب تحقيق التراث الناشر: دار المعرفة ببيروت الطبعة: الخامسة ١٤٢٠هـ.
- (٣٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.
- (٣٣) الشريعة: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجرّي البغدادي (المتوفى: ٣٦٠هـ) المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر الدميحي الناشر: دار الوطن - الرياض / السعودية الطبعة: الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
- (٣٤) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم): أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى: ٢٦١هـ المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الجيل - بيروت الطبعة: مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة ١٣٣٤هـ.
- (٣٥) صحيح الجامع الصغير وزيادته: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ) الناشر: المكتب الإسلامي.
- (٣٦) الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة

دمشق.

(٣٧) الطبقات الكبرى: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ) (المحقق: إحسان عباس الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٦٨ م.

(٣٨) العلامات الفارقة في كشف دين المارقة - بحث تأصيلي يكشف حقيقة جماعة الدولة شرعاً وواقعاً-: للشيخ د. مظهر الويس.

(٣٩) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٤٠) فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

(٤١) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ٤٢٩هـ) الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة: الثانية، ١٩٧٧ م.

(٤٢) القدر: أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المُستَقَاضِ الفِرْيَابِي (المتوفى: ٣٠١هـ) (المحقق: عبد الله بن حمد المنصور الناشر: أضواء السلف - السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.

(٤٣) النبوات: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) (المحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان الناشر: أضواء السلف، الرياض، السعودية الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠ م.

- (٤٤) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي الناشر: دار الفكر بيروت ١٤١٢ هـ.
- (٤٥) مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: أنور الباز - عامر الجزار الناشر: دار الوفاء الطبعة: الثالثة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
- (٤٦) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ) الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- (٤٧) المستدرک على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (المتوفى: ٤٠٥هـ) المحقق: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي دار النشر: دار الحرمين البلد: القاهرة - مصر سنة الطبع: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- (٤٨) مسند ابن الجعد: علي بن الجعد بن عبيد الجوهري البغدادي (المتوفى: ٢٣٠هـ) تحقيق: عامر أحمد حيدر الناشر: مؤسسة نادر - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- (٤٩) مسند أبي داود الطيالسي: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: ٢٠٤هـ) المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي الناشر: دار هجر - مصر الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- (٥٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى: ٢٤١هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٥١) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه المؤلف: أبو العباس شهاب الدين البوصيري الشافعي (المتوفى: ٨٤٠هـ) المحقق: محمد المنتقى الكشناوي الناشر:

دار العربية - بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٣ هـ.

(٥٢) مُصنّف ابن أبي شيبة المصنّف : أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (١٥٩ ٢٣٥ هـ) تحقيق : محمد عوامة طبعة : الدار السلفية الهندية القديمة.

(٥٣) المعجم الكبير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى: ٣٦٠ هـ المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي الناشر: دار إحياء التراث العربي الطبعة: الثانية، ١٩٨٣ م

(٥٤) مسند أبي يعلى الموصلي: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي المتوفى: ٣٠٧ هـ المحقق: حسين سليم أسد الناشر: دار المأمون للتراث - جدة الطبعة: الثانية، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

(٥٥) مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢ هـ) المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقوق الأجزاء من ١ إلى ٩) وعادل بن سعد (حقوق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧) وصبري عبد الخالق الشافعي (حقوق الجزء ١٨) الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨ م، وانتهت ٢٠٠٩ م).

(٥٦) المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠ هـ) المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني الناشر: دار الحرمين - القاهرة.

(٥٧) المعلم بفوائد مسلم: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي (المتوفى: ٥٣٦ هـ) المحقق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر الناشر: الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر- المؤسسة الوطنية للترجمة

والتحقيق والدّراسات بيت الحكمة الطبعة: الثانية، ١٩٨٨ م، والجزء الثالث صدر بتاريخ ١٩٩١ م.

(٥٨) المغني: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) الناشر: مكتبة القاهرة الطبعة: بدون طبعة.

(٥٩) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ) المحقق: محمد عبد الرزاق حمزة الناشر: دار الكتب العلمية

(٦١) الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر: دار ابن عفان الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧ م.

(٦٢) موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ) تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف الناشر: المكتبة العلمية الطبعة: الثانية.

(٦٣) نواذر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ: محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي (المتوفى: نحو ٣٢٠هـ) المحقق: عبد الرحمن عميرة الناشر: دار الجيل - بيروت - .



فتاوى الفقهاء

* المعاملة (المزارعة)

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي

* الإجماع على أن لا حق للأم في الولد إذا تزوجت، والاختلاف في ترتيب الأولى في الحضانة.

أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي

* حكم اختلاف المتبايعين

الشيخ محمد الزهري الغمراوي

* ليس على مودع ضمان إذا لم يتعد

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة

المعاملة (المزارعة)

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي

وقد يسمى كتاب المساقاة، والكلام في هذا الكتاب في المواضع التي ذكرناها في المزارعة، أما معنى المعاملة لغة: فهو مفاعلة من العمل، وفي عرف الشرع عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط الجواز. وأما شرعيتها: فقد اختلف العلماء فيها، قال أبو حنيفة - عليه الرحمة - : إنها غير مشروعة.

وقال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - والشافعي - رحمه الله - : مشروعة، واحتجوا بحديث خير أنه - عليه الصلاة والسلام - دفع نخيلهم معاملة، ولأبي حنيفة - رحمه الله - أن هذا استئجار ببعض الخارج، وأنه منهي عنه. (وأما) ركنها: فهو الإيجاب والقبول، على نحو ما ذكرنا فيما تقدم من غير تفاوت.

وأما الشرائط المصححة لها على قول من يجيزها في المزارعة، (منها): أن يكون العاقدان عاقلين، فلا يجوز عقد من لا يعقل، فأما البلوغ: فليس بشرط، وكذا الحرية على نحو ما مر في كتاب المزارعة. (ومنها) أن لا يكونا مرتدين في قول أبي حنيفة، على قياس قول من أجاز المعاملة، حتى لو كان أحدهما مرتدًا وقفت المعاملة، ثم إن كان المرتد هو الدافع فإن أسلم فالخارج بينهما على الشرط، وإن قتل أو مات أو لحق، فالخارج كله للدافع؛ لأنه نماء ملكه، وللآخر أجر المثل إذا عمل، وعندهما الخارج بين العامل المسلم، وبين ورثة الدافع على الشرط في الحالين، كما إذا كانا مسلمين، وإن كان المرتد هو العامل، فإن أسلم فالخارج بينهما على الشرط.

وإن قتل أو مات على الردة أو لحق، فالخارج بين الدافع المسلم، وبين ورثة العامل المرتد على الشرط بالإجماع، لما مر في المزارعة، هذا إذا كانت المعاملة بين مسلم ومرتد، فأما إذا كانت بين مسلمين ثم ارتدا، أو ارتد أحدهما، فالخارج على الشرط، لما مر في كتاب المزارعة، ويجوز معاملة المرتدة دفعًا واحدًا بالإجماع. (ومنها) أن يكون المدفوع من الشجر الذي فيه ثمرة معاملة فيما يزيد ثمره بالعمل، فإن كان المدفوع نخلًا فيه طلع أو بسر قد أحمر أو أخضر، إلا أنه لم يتناه عظمه، جازت المعاملة، وإن كان قد تنهى عظمه، إلا أنه لم يرطب، فالمعاملة فاسدة؛ لأنه إذا تنهى عظمه لا يؤثر فيه العمل بالزيادة عادة، فلم يوجد العمل المشروط عليه، فلا يستحق الخارج، بل يكون كله لصاحب النخل، (ومنها) أن يكون الخارج لهما، فلو شرطاً أن يكون لأحدهما فسدت لما علم.

(ومنها) أن تكون حصة كل واحد منهما من بعض الخارج مشاعًا معلوم القدر لما علم. (ومنها) أن يكون محل العمل وهو الشجر معلومًا، وبيان هذه الجملة في كتاب المزارعة: (ومنها) التسليم إلى العامل، وهو التخلية حتى لو شرط العمل عليهما فسدت، لانعدام التخلية، فأما بيان المدة فليس بشرط لجواز المعاملة استحسانًا، ويقع على أول ثمرة تخرج في أول السنة بخلاف المزارعة، والقياس أن يكون شرطًا؛ لأن ترك البيان يؤدي إلى الجهالة، كما في المزارعة، إلا أنه ترك القياس لتعامل الناس ذلك من غير بيان المدة، ولم يوجد ذلك في المزارعة، حتى إنه لو وجد التعامل به في موضع يجوز من غير بيان المدة، وبه كان يفتي محمد بن سلمة على ما مر في المزارعة، ولو دفع أرضًا ليزرع فيها الرطاب أو دفع أرضًا فيها أصول رطبة نابته، ولم يسم المدة، فإن كان شيئًا ليس لابتداء نباته، ولا لانتهاء جذه وقت معلوم، فالمعاملة فاسدة، وإن كان وقت جذه معلومًا يجوز، ويقع على الجذة الأولى، كما في الشجرة المثمرة.

وأما الشرائط المفسدة للمعاملة، فأنواع: دخل بعضها في الشرائط المصححة للعقد؛ لأن ما كان وجوده شرطاً للصحة كان انعدامه شرطاً للإفساد. (منها) شرط كون الخارج كله لأحدهما، (ومنها) شرط أن يكون لأحدهما قفزان مسماة، (ومنها) شرط العمل على صاحب الأرض.

(ومنها) شرط الحمل والحفظ بعد القسمة على العامل، لما ذكرنا في كتاب المزارعة. (ومنها) شرط الجذاذ والقطاف على العامل بلا خلاف؛ لأنه ليس من المعاملة في شيء ولانعدام التعامل به أيضاً فكان من باب مؤنة الملك، والملك مشترك بينهما، فكانت مؤنته عليهما على قدر ملكيهما. (ومنها) شرط عمل تبقى منفعته بعد انقضاء مدة المعاملة نحو السرقة، ونصب العرائش، وغرس الأشجار، وتقليب الأرض، وما أشبه ذلك؛ لأنه لا يقتضيه العقد ولا هو من ضرورات العقود عليه ومقاصده.

(ومنها) شركة العامل فيما يعمل فيه؛ لأن العامل أجير رب الأرض، واستئجار الإنسان للعمل في شيء هو فيه شريك المستأجر، لا يجوز حتى إن النخل لو كان بين رجلين، فدفعه أحدهما إلى صاحبه معاملة مدة معلومة، على أن الخارج بينهما أثلث: ثلثاه للشريك العامل، وثلثه للشريك الساكت، فالمعاملة فاسدة، والخارج بينهما على قدر الملك، ولا أجر للعامل على شريكه، لما مر أن في المعاملة معنى الإجارة، ولا يجوز الاستئجار لعمل فيه الأجير شريك المستأجر، وإذا عمل لا يستحق الأجر على شريكه، لما عرف في الإجازات، ولا يشبه هذا المزارعة؛ لأن الأرض إذا كانت مشتركة بين اثنين دفعها أحدهما إلى صاحبه مزارعة على أن يزرعها ببذره. وله ثلثا الخارج أنه تجوز المزارعة؛ لأن هناك لم يتحقق الاستئجار للعمل في شيء الأجير فيه شريك المستأجر لانعدام الشركة في البذر، وهنا تحقق لثبوت الشركة في النخل فهو الفرق، ولا يتصدق واحد منهما بشيء من الخارج؛ لأنه خالص ماله لكونه نماء ملكه، ولو شرطاً أن يكون الخارج لهما على قدر ملكيهما جازت المعاملة؛

لأن استحقاق كل واحد منهما أعني من الشريكين، لكونه نماء ملكه لا بالعمل، بل العامل منهما معين لصاحبه في العمل من غير عوض، فلم يتحقق الاستئجار. ولو أمر الشريك الساكت الشريك العامل أن يشتري ما يلحق به النخل، فاشتراه رجع عليه بنصف ثمنه؛ لأنه اشترى مالا متقوماً على الشركة بأمره فيرجع عليه، وسواء كان العامل في عقد المعاملة واحداً أو أكثر، حتى لو دفع رجل نخله إلى رجلين معاملة بالنصف أو بالثلث جاز، وسواء سوى بينهما في الاستحقاق أو جعل لأحدهما فضلاً؛ لأن كل واحد منهما أجير صاحب الأرض، فكان استحقاق كل واحد منهما بالشرط، فيتقدر بقدر الشرط.

ولو شرط لأحد العاملين مئة درهم على رب الأرض والآخر ثلث الخارج، ولرب الأرض الثلثان جاز؛ لأن الواجب لكل واحد منهما أجرة مشروطة، فيجب على حسب ما يقتضيه الشرط، ولو شرطاً لصاحب النخل الثلث، ولأحد العاملين الثلثين، وللآخر أجر مئة درهم على العامل الذي شرط له الثلثان فهو فاسد، ولا يشبه هذا المزارعة إن من دفع الأرض مزارعة على أن لرب الأرض الثلث، وللزارع الثلثين على أن يعمل فلان معه بثلث الخارج أن المزارعة جائزة بين رب الأرض والمزارع فاسدة في حق الثالث؛ لأن المعاملة استئجار العامل، والأجرة تجب على المستأجر، دون الأجير بمقابلة العمل.

والعمل للمستأجر فكانت الأجرة عليه، فإذا اشترطها على الأجير فقد استأجره ليعمل له على أن تكون الأجرة على غيره، ولا سبيل إليه ففسد العقد، وهذا هو الموجب للفساد في حق الثالث في باب المزارعة، لا أنه صح فيما بين صاحب الأرض والمزارع؛ لأنه جعل بمنزلة عقدين ففساد أحدهما لا يوجب فساد الآخر، وهذا مع هذا التكلف غير واضح، ويتضح إن شاء الله تعالى^(١).

١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٦ ص ١٨٥-١٨٧.

الإجماع على أن لا حق للأم في الولد إذا تزوجت، والاختلاف في ترتيب الأولى في الحضانة

أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي

قال ابن المنذر: وقد أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم: على ألا حق للأم في الولد إذا تزوجت. قلت: كذا قال في كتاب الأشراف له. وذكر القاضي عبد الوهاب في شرح الرسالة له عن الحسن: أنه لا يسقط حقها من الحضانة بالتزوج. وأجمع مالك والشافعي والنعمان وأبو ثور: على أن الجدة أم الأم أحق بحضانة الولد. واختلفوا إذا لم يكن لها أم وكان لها جدة هي أم الأب، فقال مالك: أم الأب أحق إذا لم يكن للصبي خالة. وقال ابن القاسم قال مالك: وبلغني ذلك عنه أنه قال: الخالة أولى من الجدة أم الأب. وفي قول الشافعي والنعمان: أم الأب أحق من الخالة. وقد قيل: إن الأب أولى بابنه من الجدة أم الأب. قال أبو عمر: وهذا عندي إذا لم يكن له زوجة أجنبية. ثم الأخت بعد الأب ثم العمّة. وهذا إذا كان كل واحد من هؤلاء مأموناً على الولد، وكان عنده في حرز وكفاية، فإذا لم يكن كذلك لم يكن له حق في الحضانة، وإنما ينظر في ذلك إلى من يحوط الصبي، ومن يحسن إليه في حفظه وتعلمه الخير. وهذا على قول من قال: إن الحضانة حق الولد، وقد روي ذلك عن مالك، وقال به طائفة من أصحابه، وكذلك لا يرون حضانة لفاجرة، ولا لضعيفة عاجزة عن القيام بحق الصبي لمرض أو زمانة. وذكر ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون عن مالك: أن الحضانة للأم، ثم الجدة للأم، ثم الخالة، ثم الجدة، للأب، ثم أخت الصبي، ثم عمّة الصبي، ثم ابنة أخي الصبي، ثم الأب. والجدة للأب أولى من الأخت، والأخت أولى من العمّة، والعمّة أولى ممن بعدها، وأولى من جميع الرجال الأولياء. وليس لابنة الخالة، ولا لابنة العمّة، ولا لبنات أخوات الصبي، من

حضانته شيء. فإذا كان الحاضن لا يخاف منه على الطفل تضييع أو دخول فساد كان حاضنا له أبداً حتى يبلغ الحلم. وقد قيل: حتى يثغر، وحتى تتزوج الجارية، إلا أن يريد الأب نقلة سفر وإيطان، فيكون حينئذ أحق بولده من أمه وغيرها إن لم ترد الانتقال. وإن أراد الخروج لتجارة لم يكن له ذلك. وكذلك أولياء الصبي الذين يكون مآله إذا انتقلوا للاستيطان. وليس للأُم أن تنقل ولدها عن موضع سكنى الأب، إلا فيما يقرب نحو المسافة التي لا تقصر فيها الصلاة. ولو شرط عليها في حين انتقاله عن بلدها أنه لا يترك ولده عندها إلا أن تلتزم نفقته ومثونته سنين معلومة، فإن التزمت ذلك لزمها: فإن ماتت لم تتبع بذلك ورثتها في تركتها. وقد قيل: ذلك دين يؤخذ من تركتها، والأول أصح إن شاء الله تعالى، كما لو مات الولد، أو كما لو صالحها على نفقة الحمل والرضاع، فأسقطت، لم تتبع بشيء من ذلك^(١).



١- جامع الأحكام الفقهية للإمام القرطبي من تفسيره ج ٢ ص ٤٠٥-٤٠٦.

حكم اختلاف المتبايعين

الشيخ محمد الزهري الغمراوي

إذا اتفقا على صحة البيع، ثم اختلفا في كفيته: كقدر الثمن أو صفته أو الأجل أو قدره أو قدر المبيع، ولا بينة، تحالفا، فيحلف كل على نفي قول صاحبه، وإثبات قوله، ويبدأ بالبائع في قول بالمشتري، وفي قول يتساويان، فيتخير الحاكم، وقيل يقرع، والصحيح أنه يكفي كل واحد يمين، تجمع نفيًا وإثباتًا ويقدم النفي، فيقول: ما بعته بكذا، ولقد بعته بكذا، وإذا تحالفا فالصحيح أن العقد لا يفسخ، بل إن تراضيا والإفساخ أو أحدهما أو الحاكم، وقيل: إنما يفسخه الحاكم، ثم على المشتري رد المبيع فإن كان وقفه، أو أعتقه، أو باعه، أو كاتبه، أو مات لزمه قيمته يوم التلف في أظهر الأقوال، وإن تعيب رده مع أرشه، واختلاف ورثتهما كهما ولو قال بعته بكذا فقال: بل وهبته فلا تحالف، بل يحلف كل على نفي دعوى الآخر.

فإذا حلف رده مدعي الهبة بزوائده ولو ادعى صحة البيع والآخر فساده، فالأصح تصديق مدعي الصحة بيمينه، ولو اشترى عبداً فجاء بعبد معيب ليرده فقال البائع: ليس هذا المبيع. صدق البائع بيمينه، وفي مثله في السلم يصدق المسلم في الأصح^(١).

١- السراج الوهاج على متن المنهاج ص ٢٠٢-٢٠٣.

ليس على مودع ضمان إذا لم يتعد

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة

وجملته أن الوديعة أمانة، فإذا تلفت بغير تفريط من المودع، فليس عليه ضمان، سواء ذهب معها شيء من مال المودع، أو لم يذهب. هذا قول أكثر أهل العلم. روي ذلك عن أبي بكر، وعلي، وابن مسعود - رضي الله عنهم - . وبه قال شريح، والنخعي، ومالك، وأبو الزناد والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي. وعن أحمد رواية أخرى: إن ذهبت الوديعة من بين ماله غرمها؛ لما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه ضمن أنس بن مالك وديعة ذهبت من بين ماله. قال القاضي: والأولى أصح؛ لأن الله تعالى سماها أمانة والضمن ينافي الأمانة.

ويروى عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: « ليس على المستودع ضمان ». ويروى عن الصحابة الذين ذكرناهم. ولأن المستودع مؤتمن فلا يضمن ما تلف من غير تعديه وتفريطه، كالذي ذهب مع ماله، ولأن المستودع إنما يحفظها لصاحبها متبرعاً، من غير نفع يرجع عليه، فلو لزمه الضمان لامتنع الناس من قبول الودائع، وذلك مضر؛ لما بيناه من الحاجة إليها، وما روي عن عمر محمول على التفريط من أنس في حفظها، فلا ينافي ما ذكرناه.

فأما إن تعدى المستودع فيها، أو فرط في حفظها، فتلفت، ضمن، بغير خلاف نعلمه؛ لأنه متلف لمال غيره، فضمنه، كما لو أتلفه من غير استيداع.

وإذا شرط رب الوديعة على المستودع ضمان الوديعة، فقبله أو قال: أنا ضامن

لها. لم يضمن. قال أحمد في المودع: إذا قال: أنا ضامن لها. فسرقت، فلا شيء عليه. وكذلك كل ما أصله الأمانة، كالمضاربة، ومال الشركة، والرهن، والوكالة. وبهذا قال الثوري، والشافعي، وإسحاق، وابن المنذر؛ وذلك لأنه شرط ضمان ما لم يوجد سبب ضمانه، فلم يلزمه، كما لو شرط ضمان ما يتلف في يد مالكه^(١).



١- المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٢٥٧-٢٥٨.

مسائل في الفقه

الدكتور / عبد الرحمن بن حسن النفيسة

٥٢٠- المسلمون على شروطهم ما لم تكن هذه الشروط محرمة.

٥٢١- التباعد في الأسواق بعد النداء للصلاة.

٥٢٢- حكم المادة الطبية التي تمنع وصول الماء إلى القدم في حال الوضوء للصلاة.

٥٢٣- حكم ما إذا كان هناك نظام يقضي باستمرار المستأجرين في إيجاراتهم، وطلب أحدهم مبلغاً من المال، لإخلاء المأجور، مع أنه يملك سكناً.

٥٢٤- الإسلام يهدم ما كان قبله.

والسلام : (الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا،
والمسلمون على شروطهم)^(١).

وأما الإجماع : فقد أجمعت الأمة في سلفها وخلفها على أن الوفاء بالعهود
والمواثيق، مما يجب الوفاء به ديانة وقضاء ؛ ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: أن
الوفاء بالعهد واجب، لحديث الصلح جائز بين المسلمين المتقدم ذكره^(٢).

وفي مذهب الإمام مالك : أن ما اجتمع عليه أهل العلم من أهل الحجاز: أن
البائعين إذا أوجبا البيع بينهما فقد لزم، ولا خيار لواحد منهما. وقد سئل الإمام
مالك عن تزوج امرأة على أن لا يمنعها من المسجد، فقال : ينبغي له أن يفي
بذلك، ولا يقضى بذلك عليه ... وقال ابن رشد: ينبغي له ألا يمنعها من المسجد،
وإن لم تشترط ذلك، لأنه مندوب إليه، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لا
تمنعوا إماء الله مساجد الله)^(٣). وذلك عليه مع الشرط أكد لثلاثة أوجه : أحدها
: قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أحق الشروط أن توفوا بها ما استحللتم
به الفروج)^(٤) والثاني: الوفاء بالعهد لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن
الخلف فيه من علامات النفاق)^(٥). والثالث من الوجوه مراعاة الاختلاف؛ إذ قد
ذهب جماعة من العلماء إلى أنها واجبة يقضون بها، وقد روي عن ابن شهاب أنه
قال : كان من أدركت من العلماء يقضون بها، لقول رسول الله صلى الله عليه
وسلم : (أحق الشروط أن توفوا بها، ما استحللت به الفروج)^(٦) المتقدم ذكره^(٧).
وفي مذهب الإمام الشافعي : أن الله عز وجل قد ذكر الوفاء بالعقود في الأيمان،

١- أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب في الصلح، برقم (٣٥٩٤).

٢- كتاب المبسوط للرخسي ج ٣ ص ٦٩ والبنائية شرح الهداية للعيني ج ١٠ ص ٤.

٣- أخرجه الإمام مالك في الموطأ ج ١ ص ١٩٧.

٤- سبق تخريجه .

٥- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، برقم (٣٣).

٦- سبق تخريجه .

٧- المدونة الكبرى للإمام مالك ج ٣ ص ٢٢٣ ، والبيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل

المستخرجة لابن رشد، ج ٤ ص ٣٧٧.

في غير آية من كتابه، ومن أين لأحد أن ينقض عهدًا بكل حال، وقد صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشًا بالحديبية، على أن يرد من جاء منهم، فأوفى بما صالح عليه، ولم يستثن من ذلك إلا النساء المهاجرات المؤمنات، وذلك بأمر الله وعاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قومًا من المشركين، فوفى بما عاهد عليه^(١). وفي مذهب الإمام أحمد : قال شيخ الإسلام ابن تيمية : إن الله عز وجل أمر بالوفاء بالعقود، وهذا عام، وكذلك أمر بالوفاء بعهد الله، وقد دخل في ذلك ما عقده المرء على نفسه، بدليل قول الله عز وجل : (ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل) (الأحزاب: ١٥) ، فدل هذا على أن عهد الله يدخل فيه ما عقده المرء على نفسه^(٢) . قلت: وانعقاد العقد يقتضي حكمًا تحريم نقضه، ما لم يكن غير مشروع في ذاته، كالتعاقد مثلًا: على الربا أو على ما يؤدي إليه بأي صورة من الصور، والأصل فيه قول الله عز وجل : ﴿وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ (النحل: ٩١)، ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَلَتْ تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ (النحل: ٩٢)، وقوله عز ذكره في وصف الناكثين لعهودهم : ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (الرعد: ٢٥).

والأصل أيضًا من السنة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : (أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها : إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر... الحديث)^(٣). وقوله عليه الصلاة والسلام : (ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة، يعرف به بقدر غدرته... الحديث)^(٤) وقوله عليه

١- الأم للشافعي، ج ٣ ص ١٨٤-١٨٥ .

٢- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ج ٢٩ ص ١٣٨-١٤٨ .

٣- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، برقم (٣٤).

٤- أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه، برقم (٧١١).

الصلاة والسلام: (ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ... الحديث)^(١). والآيات والأحاديث في تحريم نقض العهود كثيرة .

والوفاء بالعقد لا يوجب أن يكون طرفاه أو أطرافه متماثلين في أحوالهم أو وديانتهم، فكما أشير إليه ، عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقواماً مشركين، كما عاهدهم صحابته، فلما لم يقر المشركون بعهدهم تبرأ الله ورسوله منهم، وجعل لهم مدة يكونوا فيها آمنين في قوله عز وجل: ﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٠١ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُ خِزْيُ الْكَافِرِينَ ١٠٢ ﴾ (التوبة: ١-٢). ثم استثنى من تحديد المدة ، المعاهدين في قوله عز وجل: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة: ٤)، والأمر هنا واضح في وجوب الوفاء بالمعاهدات مع الكافرين، التي لها آجال محددة إذا لم يغدروا عهدهم، ولم يعينوا أحداً على من عاهدهم .

هذا إيجاز ما ورد في الوفاء بالعقود والشروط والمواثيق، وتحريم نقضها؛ ذلك أن الله عز وجل لما خلق الخلق جعل لهم أحكاماً لحياتهم ومعاشهم، وجعل لهم من الآيات ما يعقلون ويفكرون فيها، فجعل النهار لمعاشهم، وجعل الليل لسكنهم، وجعل الأفلاك كلها لحفظ حياتهم، وقدر الماء الذي ينزل من السماء لسقياهم : ﴿ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١)، وهذه الآيات والأحكام الربانية أحكام أبدية، لا تتحول ولا تتبدل، فوجب عليهم أن يفعلوا ما أمروا به، وينتھوا عما نهوا عنه فيما مناطه حق الله الذي فرضه عليهم من الإيمان به، وصرف العبادة والإخلاص له وحده، وكذا ما مناطه فيما يكون بينهم من الحقوق والعهود والشروط والمواثيق، فإذا خالفوا ذلك فسدت حياتهم، وبادت حضارتهم؛ فما كانت

١- أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب إثم من باع حراً برقم (٢٢٢٧).

أقوام الأمم البائدة لتبيد، إلا لأنهم أنكروا ما أمروا به، ولم ينتهوا عما نهوا عنه ، فلما كذب قوم نوح وهود وصالح رسلهم عليهم السلام، وفسدوا في عبادتهم أهلكتهم الله، ولما فسد قوم شعيب عليه السلام في معاملاتهم في الكليل والوزن حق عليهم العذاب .

وهكذا لا تصلح حياة العباد إلا بالوفاء بما عاهدوا الله عليه، وما تعاهدوا عليهم فيما بينهم في أمور حياتهم .

وحاصل القول : إن من الواجب على المتعاقد محل السؤال أن يفي بما تعاقده عليه، فإن كان يعلم أن الشركة تتعامل بالربا، وقام بالتعاقد معها فقد كذب في عقده، ومن لوازم العقود الأمانة والصدق فيها، والكذب في العقد لا يبطل حق المتعاقد الآخر حسن النية، وهو هنا الشركة، وإن كان المتعاقد لا يعلم عن تعامل الشركة بالربا، فلا حجة له في عدم الوفاء بعقده، لأن هذا العقد لم يكن محرماً في ذاته، فيجب الوفاء به وفقاً للقاعدة بأن المسلمين على شروطهم، ما لم تكن محرمة .

٥٢١- التبايع في الأسواق بعد النداء للصلاة

ومفاد المسألة سؤال عن حكم التبايع في الأسواق بعد النداء للصلاة .
هذا السؤال غالباً ما يتكرر عن حكم التبايع في الأسواق بعد النداء للصلاة، وما يلزم في ذلك، وهذا التبايع له وجهان : الأول : التبايع بعد النداء لصلاة الجمعة، فهذا محرّم، لأنه محكوم بأمر الله للسعي لصلاة الجمعة بعد النداء لها، في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الجمعة:٩)، كما أنه محكوم بالنهي عن البيع بعد هذا النداء، في قوله عز ذكره: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة:٩). ثم عتابه جل ذكره للصحابه الذين خرجوا من المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً يخطب، لكي يروا القافلة التي جاءت من

الشام، فلم يبق معه عليه الصلاة والسلام إلا اثني عشر منهم^(١). فصلاة الجمعة إذاً فرض، والسعي لها بعد الأذان لازم لزوم هذا الفرض، ما لم يكن مانع شرعي يمنع من السعي إليها كالسفر أو المرض أو العوائق المشابهة. والأفضل أن يكون هذا السعي بعد الأذان الأول، لما فيها من الأجر العظيم، وذكر الله، وابتغاء فضله، خاصة وأن النداء الثاني لها كان لسبب قدره عثمان رضي الله عنه، وهو تباعد منازل المدينة. وهذا التباعد قد زال بحكم التقنية الحديثة في وصول النداء إلى أماكن بعيدة.

الوجه الثاني: النداء للصلاة للفروض الخمسة: وهذا لا يقاس على النداء لصلاة الجمعة. وفي مسألة صلاة الفرد للفروض الخمسة في الجماعة أقوال للفقهاء، ففي مذاهب الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي هناك من يرى وجوبها على المكلف وجوب عين، وهناك من يراها سنة مؤكدة، وهناك من يراها سنة، أو أنها من فروض الكفايات^(٢)، وفي مذهب الإمام أحمد: أنها واجبة على الرجال لا شرطاً^(٣) وعند الإمام ابن حزم تبطل صلاة المنفرد ما لم يكن له عذر. وفي هذا قال أبو محمد: ((ولا تجزئ صلاة فرض أحد من الرجال إذا كان بحيث يسمع الأذان أن يصليها إلا في المسجد مع الإمام، فإن تعمد ترك ذلك بغير عذر بطلت صلاته،

١- أخرجه مسلم في كتاب الجمعة، باب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ (الجمعة: ١١) برقم (٨٦٣).

٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ج ١ ص ١٥٥ وشرح فتح القدير لابن الهمام ج ١ ص ٤٧٠-٤٨١ وحاشية رد المحتار لابن عابدين ج ١ ص ٥٥٢ وحاشية الطحطاوي على الدر المختار ج ١ ص ٢٤٠-٢٤١ وشرح منح الجليل على مختصر الخليل للشيخ عlish ج ١ ص ٣٥٠-٣٥١ وشرح الزرقاني على مختصر خليل ج ١ ص ٢-٣ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ١ ص ٣١٩-٣٢٠ والمعونة على مذهب عالم أهل المدينة للبغدادي ج ١ ص ٧٥٢ ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني الخطيب ج ١ ص ٢٢٩-٢٣١ وقلوبي وعميرة ج ١ ص ٢٢٠-٢٢٢ والأم للإمام الشافعي ج ١ ص ١٥٣-١٥٤.

٣- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي ج ٢ ص ٢١٠-٢١٣ والمغني لابن قدامة ج ٢ ص ٣٢٠-٣٤٩ وكشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ج ١ ص ٢٤٤-٢٤٥ والكافي لابن قدامة ج ١ ص ٣٩٥.

فإن كان بحيث لا يسمع الأذان ففرض عليه أن يصلي في جماعة مع واحد إليه فصاعدًا ولا بد ، فإن لم يفعل فلا صلاة له، إلا أن لا يجد أحدًا يصليها معه، فيجزئه حينئذ، إلا من له عذر فيجزئه حينئذ عن الجماعة ((^(١)) وأقوال الأئمة مجمعة على وجوب إقامتها وإشهارها في المساجد ، وأن أهل بلد إذا تركوها وجب معاقبتهم . كما أن هذه الأقوال متفقة في فضلها على صلاة الفرد.

ومن يقول بوجوبها وجوب عين على المكلف لا يسقط إلا بعذر، يستدل على قوله بما ورد من آيات كثيرة في كتاب الله وفي سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وفي المأثور أما الكتاب، فمنه قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٣)، وهذا يدل على وجوب الصلاة في جماعة ، وذلك أن الأمر بالركوع جاء بصيغة الجمع لأدائها مع الراكعين، وهؤلاء لا يكونون إلا جماعة، فافتضى ذلك استثناء الفرد بصلاته منهم .

وأما السنة، فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (والذي نفسي بيده ، لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب ، ثم أمر بالصلاة، ثم أمر رجلًا فيوم الناس ، ثم أخالف إلى رجال لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم بالنار) متفق عليه^(٢). وفي هذا تحذير عظيم من التهاون في حضور صلاة الجماعة ، وفي قصة ابن أم مكتوم ما يدل على وجوبها في جماعة؛ فقد جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأله الرخصة لكونه أعمى، قائلًا : (يا رسول الله ليس لي قائد يقودني إلى المسجد)، ثم سأله أن يرخص له، فرخص له عليه الصلاة والسلام، فلما ولى دعاه، فقال : (هل تسمع النداء بالصلاة ؟ قال : نعم . فقال : ما أجد لك رخصة، وفي رواية: فأجب)^(٣) .

١- المحلى بالأثر لابن حزم ج ٣ ص ١٠٥-١٠٦.

٢- أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، برقم (٦٤٤) ومسلم في كتاب المساجد، باب الذين يتخلفون عن صلاة الجماعة والجمعة، برقم (٦٥١).

٣- أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب يجب إتيان المسجد على من سمع النداء، برقم (٢٥٥).

أما المأثور في صلاة الجماعة : ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما هاجر إلى المدينة ؛ فقد أقام الصلاة جماعة، ولم يتخلف عنها في حضر أو سفر، إلا في شدة مرضه عليه الصلاة والسلام، فهو بهذا القدوة الحسنة التي يجب على أمته الاقتداء بها، عملاً بقول الله عز ذكره: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر:٧)، وقوله تقديست أسماؤه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب:٢١)، كما في المأثور قول : الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه:(لقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف) (١).

وحاصل القول في السؤال : أن التبایع بعد النداء لصلاة الجمعة يعد محرماً . وأما التبایع بعد النداء لصلاة الجماعة في الفروض الخمسة فجائز إذا لم يشغل عنها . أما إذا كان يشغل عنها فيحرم ويمكن التوفيق بين أدائها في جماعة، وبين التبایع الذي قد تدعو الحاجة إليه، وذلك بالتبكير بها بعد النداء لها، وهو ما لا ينتبه له الكثير من أئمة المساجد مع أنه الأفضل .

٥٢٢- حكم المادة الطبية التي تمنع وصول الماء إلى القدم في حال

الوضوء للصلاة

ومفاد السؤال من ع . س من جمهورية مصر العربية : أن رجلاً مريضاً بالسكر، وقد حذره الطبيب من خطر الجروح في قدمه، ونصحه بوضع مادة طبية على قدمه، ولكن الماء لا يصل إلى القدم، فما حكم وضوئه ؟
إن من رحمة الله بعباده ورأفته بهم: أن يسر لهم أمر دينهم، ووضع عنهم

١- أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب فضل صلاة الجماعة والتشديد في التخلف عنها ، صحيح مسلم بشرح النووي ج ٥ ص ١٥٦ .

الأوزار، التي كانت على بعض الأمم قبلهم، وفي هذا قال عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بعثت الحنيفية السمحة) (١) وحرص المسلم على أن يكون وضوؤه صحيحاً وتكون صلاته صحيحة، مما يحبه الله، ويجزي عليه بالحسنى، ولكنه عز وجل يسر له هذا الدين، فالمسح على عضو من أعضاء الوضوء حال جرحه جائز، بل هو واجب، إذا كان وصول الماء إلى هذا الجرح يؤدي إلى ضرره. والأصل في هذا ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شج في وجهه يوم أحد، داواه بعظم، وعصب عليه، وكان يمسح على العصابة (٢). وكذا ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: (كسر زندي يوم حنين فسقط اللواء من يدي فقال رسول الله ﷺ اجعلوها في يساره فإنه صاحب لوائتي في الدنيا والآخرة. فقلت يا رسول الله ما أصنع بالجبائر فقال أمسح عليها) (٣). وفي المذهب الحنفي: يلحق بهذا ما كان في معناه من الجرح والقرح، لأن الحاجة تدعو إلى الجبائر، وفي نزعها ضرر وجرح (٤). وفي مذهب الإمام مالك لا يجوز المسح على عمامة ولا على خمار ولا حائل دون عضو سوى الرجلين، إلا لضرورة كسر أو جرح، فيمسح على الجبائر والعصائب، وإذا كان المسح على الجبيرة فلا يشترط له تقدم طهارة، وإنما يشترط أن تكون غير زائدة على محل الجرح، إلا بما لا بد منه للربط (٥).

وفي مذهب الإمام الشافعي: خلاف ذلك، فقد ذكر الإمام النووي أن أصحاب

١- أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٦٦/٥، والطبراني في المعجم الكبير ١٧٠/٨.

٢- ذكره السرخسي في المبسوط ج ١ ص ٧٣ والكاساني في بدائع الصنائع ج ١ ص ١٣.

٣- ذكره السرخسي في المبسوط ج ١ ص ٧٣.

٤- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام الكاساني ج ١ ص ١٣-١٤ والاختيار لتعليق المختار ابن مودود

الموصلي، مع تعليقات الشيخ محمود أبو دقيقه ج ١ ص ٢٠ والبنية شرح الهداية للعيني ج ١ ص ١٠.

٥- المدونة الكبرى في مذهب الإمام مالك مع مقدمات ابن رشد ج ١ ص ١٢٩-١٣٠، والتلقين في الفقه المالكي

للقاضي عبد الوهاب البغدادي ج ١ ص ٧٢-٧٣.

المذهب قالوا: لو أذاب في شقوق رجليه شحمًا أو شمعًا أو عجينًا أو خضبهما بحناء، وبقي جرمه لزمه إزالة عينه، لأنه يمنع وصول الماء إلى البشرة، أما لو بقي لون الحناء دون عينه لم يضر وضوءه...^(١).

وفي مذهب الإمام أحمد قيل: لو كان تحت الأظفار وسخ يسير، يمنع وصول الماء إلى ما تحته، لم تصح طهارته. وقيل: تصح، وهذا هو الصحيح، ومن ذلك من يشق تحرزه منه، كأرباب الصنائع والأعمال الشاقة من الزراعة وغيرها، وقد أفاض شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك موسعًا جواز المسح فيما تقتضيه الحاجة، ومن ذلك المسح على اللفائف، لأنها تستعمل للحاجة في العادة، وفي نزعها ضرر: إما إصابة البرد وإما التأذي بالحفاء وإما التأذي بالجرح، فإذا جاز المسح على الخفين والجوربين، فعلى اللفائف بطريق الأولى^(٢).

والحاصل في هذا: جواز المسح على الخفين والجوربين والجبائر واللفائف، وما يشبه هذا من اللواصق والأدوية، التي تمنع وصول الماء إلى البشرة، في حال الجروح، أو تأذي أي عضو من الأعضاء الموجبة للوضوء للصلاة أو الغسل من الجنابة. فعلى هذا لا حرج على المريض محل السؤال في وضع المادة الطبية على قدمه، بل الواجب عليه فعل ما ينصحه الطبيب به، لحفظ نفسه من الضرر الذي قد يصيبه.

١- المجموع شرح المذهب للإمام النووي ج ١ ص ٤٢٦، وروضة الطالبين للإمام النووي ج ١/٦٤، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ج ١ ص ١٥٥.

٢- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي مع الشرح الكبير والمقنع ج ١ ص ٣١٠، وكشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ج ١ ص ٩٩-١٠٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج ٢١ ص ١٨٤-١٨٥.

٥٢٣- حكم ما إذا كان هناك نظام يقضي باستمرار المستأجرين في إيجاراتهم، وطلب أحدهم مبلغاً من المال، لإخلاء المأجور، مع أنه يملك سكناً.

ومفاد السؤال من الأخ ع ... س من جمهورية مصر العربية عن رجل استأجر شقة لمدة خمس سنوات وأثناء إيجارته صدر تنظيم يقضي باستمرار المستأجرين في إيجاراتهم بعد انتهاء مدة عقودهم، ولوجود السكن لدى المستأجر المذكور طلب منه مالك المحل المستأجر إخلاءه، فطالبه هذا بدفع ما يسمى (خلو) ، أي يدفع مئة ألف جنيه، ويسأل الأخ السائل عن حكم هذا المبلغ أهو حلال أم لا ؟
الأصل أن الدولة - أي دولة - حينما تنظم أموراً لإجارة تراعي أحوال المستأجرين، فتقضي مثلاً باستمرار عقودهم، خشية زيادة الإيجار عليهم .
ويفترض - أو هو الأصل - في هذه الحالة أن المستأجرين أو أحدهم لا يملك سكناً، فإذا كان كذلك لا يسري عليه هذا التنظيم. ويحدث خلال سريان العقد أن المستأجر يملك سكناً، فيطلب مالك المأجور إخلاء المحل المستأجر، فيطالبه المستأجر بدفع ما يسمى (خلو) .

والواضح أن العلة في التنظيم المشار إليه هي عدم وجود سكن يأوي المستأجر، أما إذا وجد هذا المسكن فلا حجة لمن يتمسك بالبقاء في المحل المستأجر، أو يطلب مآلاً لإخلائه، لأن العلة من السكن فيه قد انتفتت، ويعد المال المطلوب للإخلاء من باب أكل أموال الناس بالباطل ، والأصل في تحريم هذا المال قول الله عز وجل : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٨) . وقوله عز ذكره: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ﴾ (النساء: ٢٩)
ووجوه المال الباطل كثيرة : منها سائر الغصوب، وغمط الحقوق، وسائر أوجه الخداع، والغش، والتدليس، والقمار، وكل ما لا تطيب به نفس مالكة، وكل مال حرمة شريعة الله . ومن هذا المال ما يقضي به القاضي، حسبما ظهر له

وصاحبه يعلم أنه مبطل في دعواه . وفي هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار) (١).

والحاصل: أن المبلغ الذي طلبه المستأجر من المالك يعد من أكل المال بالباطل، لأن نفس المالك المأجور لن تطيب وهو يرى ملكه محلاً للمضاربة والاستغلال، مع انتفاء حاجة المستأجر له . ناهيك بأن هذا الطلب للمال مع وجود السكن يخالف الأساس، الذي بني عليه التنظيم المشار إليه في مراعاة أحوال من لا يملكون سكناً يأويهم . وهذا ما يتعلق بالسؤال ديانة، والأصل فيه الرجوع إلى القضاء للفصل فيه .

٥٢٤ - الإسلام يهدم ما كان قبله

سؤال عن الأفعال التي يرتكبها أشخاص قبل إسلامهم، وما إذا كانوا سيحاسبون عنها، وما إذا كانوا يستحقون جزاء حسناً على الأفعال الخيرة التي فعلوها قبل إسلامهم .

هذا السؤال غالباً ما يتكرر من الرجال والنساء، الذين يتحولون إلى دين الإسلام، ويواجه هؤلاء بعض المصاعب في بداية أمرهم، حين يتساءل من حولهم خاصة عندما يجد صاحبها أن ما كان يفعله لا يتفق مع فطرته التي فطره الله عليها أو أن ما فات من عمره أصبح ينزع به إلى التفكير فيما ستكون عليه البقية عن السبب الذي يدفعهم لهذا التحول، ولكن الذين لا يستغربون هذا التحول يعرفون أن في حياة الإنسان وسلوكه ما يسمى (المراجعة)، أي مراجعة النفس

١- أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب من أقام البيعة بعد اليمين، برقم (٢٦٨٠).

من هذا العمر. وهذه المراجعة للنفس بأسبابها المختلفة، تجعل صاحبها يتحول من سلوك إلى آخر، وهو في مسألة الدين يحدث للذين يدخلون في دين الله بعد أن يدركوا أنه الدين الحق، الذي أراده الله لهم ولكنهم يخشون سوء ما فعلوه قبل الإسلام .

وقد علم الله هذه الخشية من عباده، وهو العليم بما كان وما سيكون لو كان كيف يكون، فقال عز ذكره في كتابه العزيز: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأَنْفَال: ٣٨)، ومن هنا كان دين الإسلام دين الرحمة، ودين المحبة، ودين العفو والتوبة؛ فقد فتح هذا الدين باب التوبة لمن أظلمت نفسه لبعده عن الحق، ولو لم يكن هذا الباب لبقيت النفس في ظلامها وبقي صاحبها أشد ظلمًا لنفسه وأشد ظلمًا لغيره فما يكون له حينئذ أن يكف عن الآثام والخطايا .

وفي هذا السياق كان عمرو بن العاص رضي الله عنه، وهو في سياقة الموت يستذكر ما كان عليه قبل إسلامه، فقد أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رواه ابن شماسة المهري، قال: حضرنا عمرو بن العاص، وهو في سياقة الموت، يبكي طويلًا، وحول وجهه إلى الجدار، فجعل ابنه يقول: يا أبتاه، أما بشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا؟ أما بشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا؟ قال: فأقبل بوجهه، فقال: إن أفضل ما نعد شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، إني قد كنت على أطباق ثلاث، لقد رأيتني وما أحد أشد بغضًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مني، ولا أحب إليّ أن أكون قد استمكنت منه، فقتلته، فلو مت على تلك الحال لكنت من أهل النار، فلما جعل الله الإسلام في قلبي أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: ابسط يمينك فلأبأبعك، فبسط يمينه، قال: فقبضت يدي، قال: «ما لك يا عمرو؟» قال: قلت: أردت أن أشترط، قال: «تشرط بماذا؟» قلت: أن يغفر لي، قال: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله؟ وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها؟ وأن الحج يهدم ما كان قبله؟»، وما كان أحد أحب إليّ من رسول الله ﷺ، ولا أجل في عيني منه، وما كنت أطيق أن أملأ عيني منه إجلالًا له، ولو سئلت أن أصفه ما أطق؛ لأنني لم أكن أملأ عيني منه، ولو مت على تلك الحال

لرجوت أن أكون من أهل الجنة، ثم ولينا أشياء، ما أدري ما حالي فيها، فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة، ولا نار، فإذا دفنتموني فشنوا عليّ التراب شناً، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها، حتى أستأنس بكم، وأنظر ماذا أراجع به رسل ربي^(١).

ومثل عمرو بن العاص رضي الله عنه رجل من كنده شعر بأنه قد ابتعد عن الفطرة، التي فطره الله عليها، فجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليخبره بما كان عليه ويسأل عما يفعله الله به، فقد روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رجل: يا رسول الله، ما تركت من حاجة ولا داجة إلا أتيت عليها، قال: «وتشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله؟» قال: نعم قال: «فإنّ هذا يأتي على ذلك كلّهُ»^(٢) وفي لفظ آخر: عن سلمة بن نفيل قال: جاء رجل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: أرأيت رجلاً عمل الذنوب كلها، فلم يترك منها شيئاً وهو في ذلك لم يترك حاجة ولا داجة إلا أتاه فهل له من توبة؟ قال: " فهل أسلمت؟ " قال: أما أنا فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنت رسول الله، قال: " نعم، تفعل الخيرات، وتترك السيئات، فيجعلهن الله لك خيرات كلهن " قال: وغدراتي وفجراتي؟ قال: " نعم " قال: الله أكبر، فما زال يكبر حتى توارى^(٣).

وقد يكون هذا الكندي مسلماً، ولكنه جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليعلم ما سيكون عليه مآله بعد أن أتعبته الذنوب، وقد يكون مجيئه ليعلن إسلامه، ويسأل أيضاً عما سيكون عليه مآله، بدليل أن رسول الله ﷺ سأله بقوله: (فهل أسلمت؟ فكان جوابه (أما أنا فأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأنت رسول الله...) الحديث فلم يذكر أنه قد أسلم من قبل .

١- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، برقم (١٢١).

٢- أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط ج ٧ ص ١٢٢ والبزار في مسنده ج ١٣ ص ٢٩٩.

٣- أخرجه الطبراني المعجم الكبير ج ٧ ص ٣١٤ .

وهاتان الحالتان وإن اختلفتا قليلاً في السياق، فهما حكم من الله عز وجل، بأن الإسلام يهدم ما كان قبله من السيئات، كما يهدم كل ذنب تاب عنه صاحبه، وعلى هذا فالذي دخل في دين الله، وهو لم يدخله أصلاً يغفر له الأفعال التي فعلها، سواء كانت هذه الأفعال تتعلق بحقوق الله أو حقوق عباده، عملاً بقول الله عز وجل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: ٣٨). وفوق ذلك يثاب على الأفعال التي فعلها من صلة الرحم، والصدقة، ونحو ذلك، لقول رسول الله ﷺ: (إذا أسلم العبد فحسن إسلامه كتب الله له كل حسنة كان أزلفها ومحيت عنه كل سيئة كان أزلفها^(١)) وقوله عليه الصلاة والسلام لحكيم بن حزام: (أسلمت على ما سلف من خير) حين قال: يا رسول الله أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة أو صلة رحم، فهل فيها أجر؟^(٢).

والذي يدخل في دين الله ويرتكب الآثام والخطايا، ثم يتوب منها يغفر الله له ما عمل، وفوق ذلك يبذل سيئاته حسنات، فبعد أن ذكر عز وجل إنكاره وتحريمه لأفعال عباده وعقابه لهم في الإسراف والشرك والقتل والزنا، وعدهم بجعل أفعالهم هذه حسنات إذا تابوا وأصلحوا وأخلصوا في توبتهم، كما قال عز ذكره:

﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الفرقان: ٧٠).

والحاصل: أن الذي دخل في دين الله وهو لم يدخله أصلاً يغفر له الأفعال التي فعلها، سواء كانت تتعلق بحقوق الله أو حقوق عباده، لقوله عز وجل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: ٣٨)، ويثاب على الأفعال الخيرة التي فعلها قبل إسلامه، مثل صلة الرحم والصدقة. والذي يدخل في دين الله ويرتكب ذنوباً، ثم يتوب منها يغفر الله له ما عمل، ويبذل سيئاته حسنات.

١- أخرجه النسائي في كتاب الإيمان باب حسن إسلام المرء برقم (٥٠١٣).

٢- أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب من تصدق في الشرك ثم أسلم برقم (١٤٣٦).

وثائق في الفقه

- الإذن في العمليات الطبية المستعجلة .
- العنف في نطاق الأسرة .
- مرض السكري والصوم .
- البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي .
- الضوابط الشرعية للبحوث الطبية البيولوجية على الإنسان .

مقدمة:

تنص المادة الثالثة من نظام (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة) على أن تكون المجلة على اتصال وتعاون مع مؤتمرات الفقه الإسلامي والندوات التي تعقد لبحث القضايا المعاصرة ..

تنفيذاً لهذا تنشر المجلة القرارات التالية الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي :

الإذن في العمليات الطبية المستعجلة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ، الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩م، حيث سبق للمجمع اتخاذ قرار رقم ٦٧ (٧/٥) في دورته السابعة المنعقدة بجدة في المملكة العربية السعودية من ٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢ الموافق ٩ - ١٤ أيار (مايو) ١٩٩٢م، بشأن أحكام التداوي واتخاذ قرار رقم ١٧٢ (١٠/١٨) في دورته الثامنة عشرة المنعقدة ببوتراجايا بماليزيا بشأن اتخاذ التدابير الطبية اللازمة في الحالات الإسعافية (طب الطوارئ)، واستكمالاً لما رآه من تأجيل البت في الحالات المرضية المستعجلة،

وبعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع الإذن في

العمليات الطبية المستعجلة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،
قرر ما يأتي :

١- يقصد بالحالات المستعجلة : الحالات المرضية التي تستدعي إجراء عمل
علاجي أو جراحي دون أي تأخير، نظراً لخطورة الوضع الصحي الذي يعاني منه
المريض إنقاذاً لحياته أو منعاً لتلف عضو من أعضائه من مثل :

أ- الحالات التي تتطلب إجراء ولادة قيصرية إنقاذاً لحياة الأم أو الجنين أو
هما معاً، كما في حالة التفاف الحبل السري، وحالة التمزق الرحمي عند الأم أثناء
الولادة.

ب- الحالات التي تتطلب إجراء جراحة ضرورية كما في حالة الزائدة الملتهبة.

ج- الحالات التي تتطلب إجراء علاجياً معيناً من مثل غسيل الكلى ونقل الدم.

٢- إذا كان المريض كامل الأهلية وتام الوعي ولديه قدرة على الاستيعاب واتخاذ
القرار دون إكراه وقرر الأطباء أن حالته مستعجلة وأن حاجته لإجراء علاجي أو
جراحي أصبحت أمراً ضرورياً. فإن إعطاء الإذن بعلاجه واجب شرعاً يَأْتُم المريض
بتركه.

ويجوز للطبيب إجراء التدخل العلاجي اللازم إنقاذاً لحياة المريض استناداً
لأحكام الضرورة في الشريعة.

٣- إذا كان المريض ناقص الأهلية ورفض وليه إعطاء الإذن الطبي لعلاجه في
الحالات المستعجلة فلا يعتد برفضه وينتقل الحق في الإذن إلى ولي الأمر أو من
ينيبه من الجهات المختصة في الدولة.

٤- إذا كانت الجراحة القيصرية ضرورية لإنقاذ حياة الجنين أو الأم أو هما معاً
ورفض الزوجان أو أحدهما الإذن بذلك، فلا يعتد بهذا الرفض وينتقل الحق بذلك

إلى ولي الأمر أو من ينيبه في إجراء هذه الجراحة.

٥- يشترط للتدخل الطبي في الحالات المستعجلة ما يأتي :

أ- أن يشرح الطبيب للمريض أو وليه أهمية العلاج الطبي وخطورة الحالة المرضية والآثار المترتبة على رفضه وفي حالة الإصرار على الرفض يقوم الطبيب بتوثيق ذلك.

ب- أن يقوم الطبيب ببذل جهد كبير لإقناع المريض وأهله للرجوع عن رفضه للإذن تفادياً لتردي حالته.

ج- يتولى فريق طبي لا يقل عن ثلاثة أطباء استشاريين، على ألا يكون الطبيب المعالج من بينهم، التأكد من تشخيص المرض والعلاج المقترح له مع إعداد محضر بذلك موقع عليه من الفريق، وإعلام إدارة المستشفى بذلك.

د- أن تكون المعالجة مجانية، أو تقوم إحدى الجهات المحايدة بتقدير التكلفة. ويوصي المجمع :

- حكومات الدول الإسلامية بوضع تشريع ينظم ممارسة العمل الطبي في كافة الحالات المرضية الإسعافية والمستعجلة، بحيث يتم تطبيق قرارات المجمع في الأمور الطبية.

- العمل على توعية المريض توعية صحية لتفادي مثل هذه المواقف حرصاً على حياته.

العنف في نطاق الأسرة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله

وصحبه أجمعين

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ، الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع العنف في نطاق الأسرة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وبعد استحضار ما علم من الدين بالضرورة من إرساء قواعد الأسرة على أسس عظيمة من المودة والمحبة، وتشريع الأحكام التي تحقق الاستقرار والطمأنينة، وأن الحيدة عن هذا المنهج تنشر العنف في محيط الأسرة،

قرر ما يأتي :

أولاً : مفهوم العنف في الأسرة :

المقصود بالعنف أفعال أو أقوال تقع من أحد أفراد الأسرة على أحد أفرادها تتصف بالشدّة والقسوة تلحق الأذى المادي أو المعنوي بالأسرة أو بأحد أفرادها، وهو سلوك محرم لمجافاته لمقاصد الشريعة في حفظ النفس والعقل، على النقيض من المنهج الرباني القائم على المعاشرة بالمعروف والبر.

ثانياً : لا يعد عنفاً أو تمييزاً في المنظور الإسلامي :

أ- الالتزام بالأحكام الشرعية المنظمة للمعاشرة الزوجية، وحظر صور الاقتران غير الشرعي.

ب- عدم إتاحة وسائل منع الحمل لغير المتزوجين الشرعيين.

ج- منع الإجهاض إلا في الحالات الطبية الاستثنائية المقررة شرعاً.

د- تجريم الشذوذ الجنسي.

- هـ- منع الزوج زوجته من السفر وحدها إلا بإذنه وبالضوابط الشرعية.
 و- الحق الشرعي بين الزوجين في الإعفاف والإحصان حتى في حال عدم توافر الرغبة لدى أحدهما.
 ز- قيام المرأة بدورها الأساسي في الأمومة ورعاية بيت الزوجية وقيام الرجل بمسؤوليات القوامة.

ح- ولاية الولي على البنت البكر في الزواج.

ط- ما قرره الشريعة من أنصبة الميراث والوصايا.

ي- الطلاق ضمن ضوابطه الشرعية المحددة.

ك- تعدد الزوجات المبني على العدل.

ثالثاً : منهج الإسلام في حل الخلافات الزوجية :

يراعى عند معالجة الخلافات الزوجية وبخاصة ما يتعلق بنشوز الزوجة وخروجها على طاعة زوجها أن تكون وفقاً للضوابط الشرعية الآتية :

- ١- تجنب الشتم والسب والتحقير.
- ٢- الالتزام عند المعالجة المباشرة مع الزوجة بالمنهج الشرعي المعتمد، بدءاً من الوعظ ثم الهجر، وانتهاءً بالضرب غير المبرح الذي يكاد أن يكون أقرب إلى التلويح به دون فعله، واللجوء إليه خلاف الأولى، لقوله صلى الله عليه وسلم : " ولن يضرب خياركم "، واقتداءً بفعله صلى الله عليه وسلم الذي لم يضرب امرأة قط.
- ٣- اللجوء إلى الحكمين عند استفحال الخلاف.
- ٤- اللجوء إلى نظام الطلاق وفق القواعد التي قررتها الشريعة في ضبط درجاته (الرجعي، البائن بينونة كبرى أو صغرى، وأوقات إيقاعه)، واعتباره من أبغض الحلال عند الله تعالى.

رابعاً : يؤكد المجمع على ما يلي :

١- على الصعيد الأسري :

أ- التركيز على التربية الإيمانية سبيلاً للنشأة الاجتماعية.

ب- التأكيد على الثوابت الشرعية المتعلقة بالبناء الأسري من التعاون والمودة والرحمة والسكن والبر والإحسان والمعاشرة بالمعروف فيما بين الزوجين.

ج- اعتماد الحوار منهجاً لحل القضايا الأسرية الداخلية.

٢- على صعيد المؤسسات والدوائر الرسمية :

أ- عقد دورات وورش عمل لتوعية الأسر لمخاطر العنف، وتأسيس المنهج الحوارى.

ب- مطالبة المؤسسات التربوية بتدريس ما يعالج قضايا العنف الأسري بمختلف صورته وأشكاله.

ج- التنسيق بين الوزارات والإدارات المختصة من أجل اعتماد سياسة موحدة لا تعارض فيها للحفاظ على ثوابت الأمة في مواجهة التيارات التغريبية المتعلقة بالأسرة.

د- توجيه أجهزة الإعلام لتحمل مسؤولياتها في إطار التنشئة الاجتماعية الراشدة.

٣- على صعيد الدول الإسلامية :

أ- ضرورة عرض كافة الاتفاقيات الدولية الخاصة بالمرأة والطفل، وكذلك مشروعات القوانين على أهل الاختصاص من علماء الشريعة والقانون، قبل إصدارها والتوقيع عليها ؛ لضبطها بميزان الشرع، ورفض ما يتعارض منها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها. ودعوة الحكومات الإسلامية إلى مراجعة

الاتفاقيات التي تم التوقيع عليها للوقوف على البنود التي تتعارض مع الأحكام الشرعية، ورفض تلك البنود، دون الإخلال بما اشتملت عليه من جوانب إيجابية متوافقة مع الشريعة الإسلامية.

ب- رفض ما يخالف نصوص الشريعة الإسلامية في الاتفاقيات والمواثيق الدولية، والتي تدعو إلى إلغاء الفوارق الفطرية بين دور الرجل والمرأة في المجتمع، والدعوة إلى المساواة التامة بين الذكر والأنثى في كل درجات الميراث، والإساءة إلى نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية، وتدعو إلى إلغاء قوامة الرجل في الأسرة، وغير ذلك مما هو ثابت في الشريعة الإسلامية.

ج- رفض كافة البنود التي اشتملت عليها الاتفاقيات التي تبيح ما فيه مخالفة لقوانين الشرع والفطرة : كإباحة الزواج المثلي، والعلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج الشرعي، والاختلاط بالصورة الممنوعة شرعاً، وغير ذلك من بنود تتصادم مع أحكام الشريعة الإسلامية.

د- الطلب من الجهات التشريعية سن قوانين تجرم كل صور العنف بين أفراد الأسرة باعتبار أن الشريعة قد حرمت ذلك.

هـ- حصر سلطة التنفيذ في الجهات القضائية المختصة.

و- التأكيد على التزام خصوصية الثقافة الإسلامية، والأحكام الشرعية، واحترام التحفظات التي تبديها الحكومات الإسلامية وممثلوها حيال بعض البنود المتعارضة مع الشريعة الإسلامية في المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بالأسرة.

ز- تشكيل لجنة لإعداد مدونة تضبط فيها حقوق أفراد الأسرة وواجباتهم، ينبثق عنه وضع مشروع لقانون الأسرة متوافق مع الشريعة الإسلامية.

مرض السكري والصوم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ، الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩ م، بناء على وثيقة التعاون القائم بين المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، وذلك انطلاقاً من الاتفاقية الموقعة بين الجهتين، وبعد تكليف المجمع للمنظمة بالقيام بدراسة " مرض السكري وصيام رمضان "، وبناء على معطيات الندوتين اللتين عقدتهما المنظمة بتاريخ ٢ ربيع الآخر ١٤٢٩ هـ الموافق ٣ نوفمبر ٢٠٠٧ م، وتاريخ ٨ إبريل ٢٠٠٨ م،

وبعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص استكمال بحث موضوع مرض السكري والصوم، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وبعد عرض الجوانب الطبية والفقهية لأثر الصوم على مرضى السكري، قرر ما يلي :

أولاً : تعريف موجز لمرض السكري :

هو اختلال في نسبة السكر في الدم اختلالاً مرضياً وعلى وجه الخصوص ارتفاع النسبة فوق المعدل الطبيعي، وينتج مرض السكري عن فقدان هرمون الإنسولين الذي تفرزه خلايا خاصة خلايا (ب) في البنكرياس أو عن قلة كميته أو قلة استجابة خلايا الجسم له في بعض الحالات.

ثانياً : أنواع مرض السكري :

يُدرج تحت ما يسمى بمرض السكري عدة أنواع تختلف عن بعضها بعضاً
اختلافاً كبيراً في الأسباب وطُرق العلاج، وهي كما هو متفق عليه من تسميات
وتصنيفات لدى المؤسسة الطبية العالمية المتخصصة في مرض السكري :

١- السكري من النوع الأول (Diabetes Mellitus type I) المعتمد على
الإنسولين ولجرعات متعددة في اليوم.

٢- السكري من النوع الثاني (Diabetes Type II) غير المعتمد على الإنسولين.

٣- سكري الحمل (Gestational Diabetes).

٤- أنواع أخرى منها :

أ- السكري الناتج عن بعض أمراض (البنكرياس).

ب- السكري الناتج عن اختلالات هرمونية، وخصوصاً في الغدد النخامية
والكظرية وخلايا في البنكرياس.

ج- السكري الناتج عن بعض الأدوية.

ثالثاً : تصنيف مرضى السكري طبياً :

تم تصنيف مرضى السكري طبياً إلى أربع فئات على النحو الآتي :
الفئة الأولى :

المرضى ذوو الاحتمالات الكبيرة جداً للمضاعفات الخطيرة بصورة مؤكدة طبياً
وتتميز أوضاعهم المرضية بحالة أو أكثر مما يأتي :

• حدوث هبوط السكر الشديد خلال الأشهر الثلاثة التي تسبق شهر رمضان.

• المرضى الذين يتكرر لديهم هبوط وارتفاع السكر بالدم.

• المرضى المصابون بحالة (فقدان الإحساس بهبوط السكر)، وهي حالة

تصيب بعض مرضى السكري، وخصوصا من النوع الأول الذين تتكرر لديهم حالات هبوط السكر الشديد ولفترات طويلة.

- المرضى المعروفون بصعوبة السيطرة على السكري لفترات طويلة.
- حدوث مضاعفة (الحماض السكرى الكيتوني) أو مضاعفة (الغيبوبة السكرية) خلال الشهور الثلاثة التي تسبق شهر رمضان.
- السكري من النوع الأول.
- الأمراض الحادة الأخرى المرافقة للسكري.
- مرضى السكري الذين يمارسون مضطرين أعمالاً بدنية شاقة.
- مرضى السكري الذين يجرى لهم غسيل كلوي.
- المرأة المصابة بالسكري أثناء الحمل.

الفئة الثانية :

المرضى ذوو الاحتمالات الكبيرة نسبيا للمضاعفات نتيجة الصيام والتي يغلب على ظن الأطباء وقوعها وتتمثل أوضاعهم المرضية بحالة أو أكثر مما يأتي :

- الذين يعانون من ارتفاع السكر في الدم كأن يكون المعدل (١٨٠-٣٠٠ مغم / دسل، (١٠ ملم - ١٦,٥ ملم) ونسبة الهيموغلوبين المتراكم (المتسكر) التي تجاوز ١٠٪.

- المصابون بقصور كلوي.
- المصابون باعتلال الشرايين الكبيرة (كأمرض القلب والشرايين).
- الذين يسكنون بمفردهم ويعالجون بواسطة حقن الإنسولين أو العقارات الخافضة للسكر عن طريق تحفيز الخلايا المنتجة للإنسولين في البنكرياس.
- الذين يعانون من أمراض أخرى تضيف أخطارا إضافية عليهم.

• كبار السن المصابون بأمراض أخرى.

• المرضى الذين يتلقون علاجات تؤثر على العقل.

حكم الفتنتين الأولى والثانية :

حالات هاتين الفتنتين مبنية على التأكد من حصول الضرر البالغ أو غلبة الظن بحصوله بحسب ما يقدره الطبيب الثقة المختص، فيتعين شرعا على المريض الذي تنطبق عليه إحدى الحالات الواردة فيهما أن يفطر ولا يجوز له الصيام، درءاً للضرر عن نفسه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩)، كما يتعين على الطبيب المعالج أن يبين لهم خطورة الصيام عليهم، والاحتمالات الكبيرة لإصابتهم بمضاعفات قد تكون - في غالب الظن - خطيرة على صحتهم أو حياتهم.

وعلى الطبيب أن يستنفذ الإجراءات الطبية المناسبة التي تمكن المريض من الصوم دون تعرضه للضرر.

تطبق أحكام الفطر في رمضان لعذر المرض على أصحاب الفتنتين الأولى والثانية عملاً بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (البقرة: ١٨٤)، ومن صام مع تضرره بالصيام فإنه يأثم مع صحة صومه.

الفئة الثالثة :

المرضى ذوو الاحتمالات المتوسطة للتعرض للمضاعفات نتيجة الصيام ويشمل ذلك مرضى السكري ذوي الحالات المستقرة والمسيطر عليها بالعلاجات المناسبة الخافضة للسكر التي تحفز خلايا البنكرياس المنتجة للإنسولين.

الفئة الرابعة :

المرضى ذوو الاحتمالات المنخفضة للتعرض للمضاعفات نتيجة الصيام ويشمل ذلك مرضى السكري ذوي الحالات المستقرة والمسيطر عليها بمجرد الحمية أو بتناول العلاجات الخافضة للسكر التي لا تحفز خلايا البنكرياس للإنسولين بل تزيد فاعلية الإنسولين الموجود لديهم.

حكم الفتنتين الثالثة والرابعة :

لا يجوز لمرضى هاتين الفتنتين الإفطار، لأن المعطيات الطبية لا تشير إلى احتمال مضاعفات ضارة بصحتهم وحياتهم بل إن الكثير منهم قد يستفيد من الصيام. وعلى الطبيب الالتزام بهذا الحكم وأن يقدر العلاج المناسب لكل حالة على حدة. ويوصي بما يأتي :

١- الأطباء مطالبون بالإحاطة بقدر مقبول من معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بهذا الموضوع، وهذا يقتضي إعداد هذه المعلومات من الجهات ذات الصلة وتعميمها على المعنيين بها.

٢- الفقهاء والدعاة مطالبون بإرشاد المرضى الذين يتوجهون إليهم طالبين الرأي الشرعي، بضرورة استشارة أطبائهم المعالجين الذين يتفهمون الصيام بأبعاده الطبية والدينية، ويتقنون الله لدى إصدار النصح الخاص لكل حالة بما يناسبها.

٣- نظراً للأخطار الحقيقية الكبيرة الناتجة عن مضاعفات مرض السكري على صحة المرضى وحياتهم، فإنه يجب اتباع جميع الوسائل الممكنة للإرشاد والتثقيف، بما فيها خطب المساجد ووسائل الإعلام المختلفة، لتوعية المرضى بالأحكام السابقة، ذلك أن زيادة مستوى الوعي بالمرض وأصول التعامل معه يخفف كثيراً من آثاره، ويسهل عملية تقبل الأحكام الشرعية والنصائح الطبية لمعالجته.

٤- أن تتولى المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع مجمع الفقه الإسلامي الدولي إصدار كتيب إرشادي حول هذا الموضوع باللغة العربية وغيرها والعمل على نشره بين الأطباء والفقهاء، وعرض مادته العلمية على صفحة الإنترنت ليطلع عليه المرضى للاستفادة منه.

٥- مطالبة وزارات الصحة في الدول الإسلامية بتفعيل البرامج الوطنية في مجال الوقاية والمعالجة والتوعية بمرض السكري وأحكامه الشرعية.

البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ، الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،
قرر ما يأتي :

١- تحريم إلقاء أية نفايات ضارة على أي بقعة من بقاع العالم وإلزام الدول المنتجة لهذه النفايات بالتصرف بها في بلادها وعلى نحو لا يضر بالبيئة، مع التزام الدول الإسلامية بالامتناع عن جعل بلادها مكاناً لتلقي أو دفن هذه النفايات.

٢- تحريم كافة الأفعال والتصرفات التي تحمل أية أضرار بالبيئة أو إساءة إليها مثل الأفعال والتصرفات التي تؤدي إلى اختلال التوازن البيئي، أو تستهدف الموارد أو تستخدمها استخداماً جائراً لا يراعي مصالح الأجيال المستقبلية، عملاً بالقواعد الشرعية الخاصة بضرورة إزالة الضرر.

٣- وجوب نزع أسلحة الدمار الشامل على مستوى جميع الدول، وحظر كل ما يؤدي إلى تسرب غازات تساعد في توسيع ثقب طبقة الأوزون وتلويث البيئة، استناداً إلى القواعد اليقينية الخاصة بمنع الضرر.

ويوصي بما يلي :

١- تشجيع الوقف على حماية البيئة بمختلف عناصرها الأرضية والمائية والفضائية.

٢- إنشاء لجنة لدراسات البيئة من منظور إسلامي بمجمع الفقه الإسلامي الدولي تختص برصد كافة الدراسات والاتفاقيات والمشكلات المتصلة بالبيئة.

٣- التعاون مع المجتمع الدولي بمختلف الصور في سبيل حماية البيئة ومنع تلويثها، والانضمام إلى الاتفاقيات والعهد الدولية التي تعقدها الدول لمنع التلوث والإضرار بالبيئة، شريطة ألا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية أو تحمل أضراراً بالدول الإسلامية.

٤- حث الدول الإسلامية على تفعيل المنظمات البيئية التي أوجدتها منظمة المؤتمر الإسلامي والهيئات التابعة لها، مع ضرورة التعاون الوثيق مع مجلس التعاون العربي الخاص بالبيئة، وكذلك مجلس التعاون الخليجي المهتم بها.

٥- الإكثار من الصناعات " صديقة البيئة " ودعمها بكافة الطرق الممكنة.

٦- حث الدول أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي على الاستمرار في إصدار

التشريعات والقوانين المنظمة للبيئة والمانعة من تلويثها، مع الاستعانة بسلطة القانون الجنائي بتوقيع العقوبات على الإضرار بالبيئة، وتشديد أجهزة الرقابة على مختلف التصرفات والأفعال التي قد تحمل الإضرار بأي عنصر من عناصر البيئة : المياه أو الهواء أو التربة.

٧- مطالبة المؤسسات المعنية بالشؤون الدينية في الدول الإسلامية بتزويد الأئمة والدعاة بالمعلومات البيئية، ونشر الأبحاث والدراسات المتعلقة بالبيئة ووسائل الحفاظ عليها.

٨- نشر الثقافة البيئية بمختلف الوسائل التي تؤدي إلى نظافة البيئة وحمايتها من كافة المخاطر عن طريق :

أ- البث المنظم لمخاطر البيئة في وسائل الإعلام.

ب- التربية السوية، سواء داخل المنازل أو في مناهج الدراسة بمختلف مراحلها.

ج- الاهتمام بفقهاء البيئة من دراسات الفقه الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

الضوابط الشرعية للبحوث الطبية البيولوجية على الإنسان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله

وصحبه أجمعين

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السابعة عشرة بعمان (المملكة الأردنية الهاشمية) من ٢٨ جمادى

الأولى إلى ٢ جمادى الآخرة ١٤٢٧ هـ، الموافق ٢٤ - ٢٨ حزيران (يونيو) ٢٠٠٦ م، بعد الاطلاع على الأبحاث الواردة إلى المجمع من الباحثين في موضوع : الضوابط الشرعية للبحوث الطبية البيولوجية على الإنسان، والوثيقة الصادرة عن الندوة التي أقامتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الفترة ما بين ٢٩ شوال - ٢ ذو القعدة ١٤٢٥ هـ الموافق ١١ - ١٤ ديسمبر ٢٠٠٤ م بالقاهرة عن " القواعد الإرشادية الأخلاقية العالمية لأبحاث الطب الحيوي المتعلقة بالجوانب الإنسانية رؤية إسلامية " وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يلي :

أولاً : اعتماد المبادئ العامة للوثيقة :

يؤكد المجمع على اعتماد المبادئ العامة والأسس التي بُنيت عليها الضوابط المنظمة لأخلاقيات الأبحاث الطبية الأحيائية (البيولوجية) وفقاً للآتي :

١- احترام الأشخاص وتكريم الإنسان أصل ثابت مقرر في الشريعة الإسلامية لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء:٧٠).

وعليه يلزم احترام استقلالية الشخص الكامل الأهلية المتطوع لإجراء البحوث الطبية وتمكينه من الاختيار الشخصي، واتخاذ القرار المناسب له برضاه التام وإرادته الحرة دون شائبة إكراه أو خديعة أو استغلال، لما هو مقرر شرعاً : " حق الآدمي لا يجوز لغيره التصرف فيه بغير إذنه ."

كما أن للشخص فاقد الأهلية أو ناقصها حمايته من التجاوز عليه حتى من الولي أو الوصي. وعلى ذلك جاء في القواعد الفقهية العامة : " من لا يصح تصرفه لا قول له "، وقد أقامت له الشريعة ولياً أو وصياً يلي تدبير أموره ورعاية شؤونه على

- النحو الذي يحقق مصلحته الخالصة، دون أي تصرف ضار، أو محتمل الضرر.
- ٢- تحقيق المصلحة وهو أصل في الشريعة الإسلامية من خلال " جلب المصالح ودرء المفاسد عن العباد"، أما في الحالات التي لا مناص فيها من المفسدة فإنه يصار إلى دفع أعظم الضررين وأشد المفسدتين بارتكاب الأخف والأدنى.
- ٣- تحقيق العدل وهو الالتزام الأخلاقي بمعاملة كل شخص وفقاً لما هو صواب وصحيح من الناحية الأخلاقية، وإعطاء كل ذي حق حقه سواء أكان ذكراً أم أنثى، وهو أصل مقرر في الشريعة الإسلامية، وهو أحد الصور التنفيذية لمبدأ إقامة العدل والإنصاف الذي أرسى الإسلام قواعده وجعله محور الصلاح والنجاح في الحياة.
- ٤- الإحسان : وقد وردت بشأنه أجمع آية في القرآن الكريم للحث على المصالح كلها وللزجر عن المفاسد بأسرها، وهي قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠).

ثانياً : ضوابط الأبحاث الطبية الأحيائية (البيولوجية) على الإنسان :

يؤكد المجمع على اعتماد ضوابط البحوث الطبية الأحيائية على الإنسان التي اشتملت عليها الوثيقة المشار إليها في ديباجة القرار باعتبارها تنظم عملية إجراء البحوث الطبية الأحيائية في إطار مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية. مع دعوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية إلى عقد لقاء موسع يضم الأطباء والفقهاء لتعميق المعرفة بهذه الضوابط.

التوصيات :

- ١- يوصي المجمع المسؤولين في الدول الإسلامية بالاهتمام بدعم البحث والباحثين وذلك بتخصيص ميزانيات كافية، وتهيئة الأجواء المناسبة للباحثين، وتوفير احتياجاتهم العلمية والمادية ليتفرغوا لأداء واجبهم نحو بلدانهم.

٢- يوصي المجمع الدول الإسلامية بالاستفادة من علماء أبناء الأمة الإسلامية في المهجر - فهم رصيد كبير للأمة - وفتح قنوات التعامل معهم وتشجيعهم على التعاون مع أبناء أمتهم لإرساء قواعد البحث في الدول الإسلامية.

٣- يوصي المجمع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت ووزارات الصحة في الدول الإسلامية بتنظيم دورات لتدريب العاملين في المجال الصحي والطبي حول الفقه الطبي والصحي وأخلاقيات المهنة وخاصة أخلاقيات البحث العلمي، وما يتعلق بالضوابط المشار إليها في هذا القرار.

والله أعلم



to one`s religious conscious. It has to be referred to the judiciary for the proper judgment.

Cases No 524: Islam makes null and void all the sins committed before the Islam is embraced

Whoever embraces Islam, Allah would forgive him all sins committed by him, whether they are related to the Allah`s rights or the people`s rights, as said in the Quran. Say to those who have disbelieved that if they cease what has previously occurred, (they) will be forgiven for them... .8-38.

Moreover, he would be rewarded for the good deed he had committed before Islam, such as maintaining the blood relationship, being kind to others and all act of charity. And whoever, embraces Islam and committed the sins, and then repent of them, Allah forgives him what he had did and his sins are exchanged for good deeds.

from major ritual impurity, it is permissible to wipe on the leather socks and the normal ones as well, the bandages and the wrappings over the wounds and the other similar medicated tapes or the ointments that prevent the water reaching to the skin, Therefore, there is nothing wrong with the patient in question, in placing the medicated warping or the medicine on his foot, rather it is obligatory to abide by the physician's advice to protect oneself from the expected.

Cases No 523: Ruling on the system allowing the lessees to continue in their tenancy contracts, and demand the amount as good-will to vacate leased premises, even though the lessee has his own premises.

The demanded by the lessee from the lessor, the owner would is considered as *Hraam* the prohibited. Because the same owner and the lessee would not like for his premises to be exploited in one hand, and the lessor himself is in need of that premises. Not to mention, such demand for money is against the basic rule of providing the home to the one who doesn't have the premises. The issue is related

Cases No 521: The Business transactions in the market after the Friday prayer call

After the Friday prayer-call is made, the business transactions are prohibited. However the business transactions after daily five obligatory prayers-calls are permissible unless these transaction would be deviating oneself from his duty as to these prayers. In case this transaction would deviate one from performing the prayers it would fall under the prohibition. Being a Muslim one must hurry up in early hours to perform the prayer with congregation. This important point is not being

paid the required attention by many of Imams.

Cases No 522: Ruling on the medical bandage prevents the water reaching the foot in case of *Wadho*, ablu-tion for prayer

In case of wounds or in any expected harm to the part that have be washed for ablution or *Al-Ghusl* for cleaning

Cases No 520: The Muslims are committed to their terms and conditions unless they fall under *Haraam*, the prohibited category

The contractor must fulfill whatever is already agreed upon by him. In case he is aware that the company he deals with, is involved in the interest, and even it didn't disclose, and he entered with it in the contract; he must fulfill the terms already agreed upon by him. Because the fall statement in the contract would not nullify the other partner's rights. However, trust and honesty would be the contracts' integral parts. Although the contractor is not aware of the company's dealing with the interest, he must abide by the agreed terms. Because the contract itself has no issue of prohibition. As such, one must fulfill his contract as per the Sharia-principle mentioned above.

Case From Jurisprudence(fiqh)

Dr. Abdul Rahman bin Hassan Al-Nafesae

520:The Muslims are committed to their terms and conditions unless they fall under *Haraam*, the prohibited category.

521:The Business transactions in the market after the Friday prayer call.

522:Ruling on the medical bandage prevents the water reaching the foot in case of *Wadho*, ablution for prayer.

523:Ruling on the system allowing the lessees to continue in their tenancy contracts, and demand the amount as good-will to vacate leased premises, even though the lessee has his own premises.

524:Islam makes null and void all the sins committed before the Islam is embraced

The Problem of Understanding and Applying the *Hadiths* related to Carrying of the Weapons by the Terrorist Groups

Dr. Mohamed Sayed Ahmed Shehata.

1. The terrorist groups have misinterpreted the sound Sharia texts and twist them as per their view-points. Moreover, they relied on and applied the weak and unauthentic texts that serve their ideas.

2. These groups are not well aware of the Hadiths, rather they are the very laymen relying on the wrongly spread texts without any deep study and comprehension of these texts.

3. The misunderstanding of the text led them badly towards the applying of those texts.

4. It is regrettable that their misinterpretation and misunderstanding of the texts deceived many Muslim youth who are well aware of the Shariah knowledge

5. Whatever message is being propagated and published by these deviated youth, is categorically damaging credibility of Islam within and outside of the Muslim world.

thereof. It is worth mentioning that many nations abiding by and still holding fast their old costumes, traditions, culture, history and heritage; as the covetous takes hold of his wealth and the thirsty eagerly runs after the sweet and palatable water. For instance, the Hinduism over the centuries, still is enlightened by its old ideas, wisdoms and the rulings mentioned in their religious books, particularly the Vedas. Moreover, one must be vigil and alert to the destructive ideologies and doubts that are being spread from time to time to uproot the Islamic civilization, under the pretext of keeping pace with the new ideas and the new era. As such, while misinterpreting, objecting, refuting or totally rejecting the Sharia-Text, neither sanctity of the texts nor rules of Arabic language and its linguist principles are considered. I beseech Allah the Almighty to bless me with His favor to achieve my goal.

The vision of Muslim Reformers about the Static and the variable

By Muhammad Ali Ayyash

This paper evolves explaining the meaning of the Re-construction and the Reform, and the Static and the Variable, clarifying the vision of the Muslims Reformers about the Static and the Variable and review the wrong narrative of the Re-construction and Reform.

The research shall follow the Inductive, Analytical and Comparative Methods. It shall also focus on the concepts of the *Static and the Variable and the Re-Construction and the Reform*, according the Islamic Sharia, and shall expos the falls claim by the so-called Reformers who shall negatively criticise and damage the Islam.

However, the innovative ideas are always welcome and acceptable as long as they are good and beneficial from Sharia perspective. But it shouldn't mean that the acceptance to the new ideas is contradictory to our adherence to and abiding by the old Islamic tradition that are good. Rather in some cases, it is an extension and result of the very old costumes and traditions; and the confirmation

The Ruling on the Spot *Salam Ba`ey Al-Salam Al-Haal* A comparative Study

Dr. Ayman Mustafa Hussein Al-Dabbagh

The Sport Salam: It is contract of forward sale of well-defined commodity to be delivered on the sport against sport counter value.

The majority Shariah scholars among the Companions, their followers and Shariah Scholars of *Hanefites* Malikites, Hanbalites and Al-Dhawahireete, opined of the impermissibility of the Al-Salam Al-Hal the Spot Salam. However, the Shafites, Abu Thawr, Ibn Al-Mundhir, Al-Lakhami from the Malikites scholars had permitted it besides some Malikites scholars. Imam Ibn Tiamiya and Ibn Qayyim had the moderate opinion that the Spot Salam is permissible in case the well-defined Salam commodity it available with the seller at the time agreement.

The paper concluded that the Spot Salam is impermissible; because it is prohibited to sell what one doesn't possess, and involvement of the risk factors in delivery and the price-fluctuation as well. The study also preferred the opinion of Malikites and Hanbalites in estimating the required period with regards to the period that would effect on the price fluctuation.

lady under his guardianship.

d) Requirement of the Islam for two witness on the marriage contract contrary the International covenant.

e) Islam obligates on the husband to bear all the expenses related to the wife and the whole family as well, contrary to the International covenant.

f) Islam assign the right of divorce to husband and not the woman, contrary to the International covenant.

g) Islam doesn't encourages the freely mixed gather of men and women in the educational and cultural gatherings.

Thirdly: Explaining that Islam has already provided certain guaranties to ensure the necessary rights of the family and the woman. They are four: The first is the religious and divine observation; the second is the rule of law and the promotion of virtue and the prevention of vice; the third is the administrative control and the very serious inspection; and the fourth is fair judiciary and deterrent punishment.

Fourthly: Declaring that amongst the general rights of all individual in the Islamic society is to participate and share and the responsibility ensuring and protecting rights of the family and the woman. Not to mention the responsibilities of the state and its institutions, as it is proven by the evidences and the practical facts from the Prophet`s (peace be upon him)

guidance and his companions.

The Stand of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) on the position of family and women- A Critical Review

Dr. Hassan Abdul Ghani Abu Gouda

Firstly: Clarification of Shariah vision on the misconceptions included in the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, as follows:

- a) Acknowledgment that members of the human family have equal and absolute rights, with no distinction on base of the sex and the religion.
- b) Confirmation that a Muslim woman has right to marry a non-Muslim man.
- c) Inclusion of the woman by the International Covenant, in all the jobs and the services, and treating it as the women`s rights that must fulfilled and provided by the government.

Secondly: Explaining the basis of the economic and social human rights ignored by the International Covenant:

- a) Islam shall impose on the wealthy Muslim families to ensure the basic necessities of the poor families, contrary to the International covenant.
- b) Islam is very keen to protect the needs of the families of the future generations from the wealth of their homeland, unlike the International Covenant.
- c) Islam requires the guardian`s consent for marriage

13. Whatever comes out of the uterus form semen is menstrual blood, and whatever falls down in the phases of clot and lump is the chronic bleeding (*istihadah*). The period of post-natal bleeding (*Nifas*) would be counted soon after the delivery of premature; abortion, but in the second forty days, according to Malikies Sharia scholars; whereas the Majority Sharia Scholars do consider the condition instead of the days. In such condition the intercourse is impermissible until she would have *Al-Ghusul*.

14. The blood that accompanies the delivery is the blood of post-natal bleeding (*Nifas*), even if precedes the delivery, for the delivery is the reason thereof. If medical test would prove that it is chronic bleeding (*istihadah*) then would it would be termed accordingly. Because it wouldn't be due to the separation of placenta rather it's would be due to the wound in the cervix.

15. The intercourse is permissible after purification form *Nifas*, even if forty days period.

atonement shall amount of one or half Denaar.

9. It is impermissible to divorce during the menstrual period ever after or before the intercourse happened, but the *Khulaa* dissolution-demand by the wife, is permissible during that period.

10. It is permissible to have intercourse during chronic bleeding (*istihadah*). However, the care against any harm to each of the couples must be taken; and the case must be immediately referred to the physician, to prevent any harm to the health, in case the bleeding is due to illness.

11. The pregnant shall menstruate save in exceptional cases, it would happen in the first three month, more or less as usual menstrual condition. The bleeding other than that would be due to illness required consolation with the physician owing to health safety of the wife. It shall be termed as condition of chronic bleeding (*istihadah*), during which intercourse is permissible provided that wouldn't be harmful the wife.

12. The rulings on the Post-Natal Bleeding (*Nifas*) are as same as the mensuration in all the cases of counting period of waiting-period; including (*Al-Eilaa*).

course even without ejaculation, with some barrier, and even in the case of an unnatural sex and even the hymen in the virgin wife is not ruptured.

5. As per the preferred opinion of majority Sharia-Scholars, Al-Ghusl is precondition to have intercourse when menstrual period is finished.

6. It is permissible to have intercourse when water is not available and one would be condition to purify himself with *Taharah of Tayamm*; similarly the purifying process of *Taharah of Tayamm* can be utilized after menstrual period is over.

7. It is not permissible to have intercourse in vagina with menstrual the woman during her menstrual period. However they can have sexual entertainment with their entire body except the vagina and anus. The menstrual status can be confirmed by the wife utterance when it contradict reality, but the husband has right to ask for evidence.

8. It is advisable, but not compulsory, to pay the atonement for having intercourse during the menstrual period, except after completion of the period even if she haven't perform the Al-Ghusl; it is not applicable on the wife. The

Rulings Related the Couples as to the Purity-Issues

Dr. Aziza bin Mutlaq Al-Shari

Praise be to Allah, the Lord of the Worlds, and His blessings be upon the Prophet Muhammad (Peace be upon him) and on his family and the companions. The paper`s conclusion are as follows:

1. It`s advisable for the couples to perform ablution Wadho while they continue to sleep after having intercourse in case of not having the bath (Al-Ghus), which is the Prophetic Sunnah desirable to be followed. It`s also advisable while having food; and again having intercourse; but isn`t disliked.

2. Just touching of the couples one another wouldn`t break the Wadho, the ablution, at all, even with the entire body, regardless the touching would be with or without barrier of cloths; unless and until confirmation of any cause that nullity the ablution.

3. Its permissible for couples to have bath (*Al-Ghusl*) together; or to have bath with remaining the water of each other`s bath.

4. It`s imperative to have Al-Ghusl after having inter-

Integrity of Public Function and its Impact on Prevention of Corruption

Dr: Ibrahim Najjar Ali Abdul Hafiz

The research includes concepts of certain terms such as integrity, public function and corruption. It also presents criteria to show the extent to which the employee complies with the duties of his job, such as his compliance with the regulations and the extent of his obedience to his superiors, Clarifying the standards of employees behavior and behavior in private and public life outside the limits of the post, and then presented to the means that help to achieve functional integrity, such as employee satisfaction of his job rights, and enjoy the statutory guarantees and rules that work to control the work to achieve the desired integrity, The research also included a study of the guarantees of functional integrity from institutional oversight of the employee's work, penalties for violations, and the impact of integrity on protecting communities from corruption.

The jurisprudential Assumption of Imam Abu Hanifah

Dr. Abdullah Mabrook Al-Najjar

This is a very short, quick and sufficient overview of the jurisprudential assumption of Imam Abu Hanifa al-Nu'man. It is my honor to present it, and to highlight the major aspect of his great personality and ability to explore his forward-thinking and diligence besides his far sighted deduction. As though he would be evaluating, and seeing the things with the Allah`s gifted visionary eyes and mind. His assumptions are worth following with regards to developing and reforming the narrative and jurisprudential approach in the present era. Such as his assumption of occurrence of intercourse (by anyone in the future) in exterior flush of woman`s vagina; and committing the adultery by a demon (male) with human being (female) and vice-versa and the rulings thereof. Those are issues that are rarely being imagined in the present era. The issue of eating a part of one`s body by himself, in extreme condition of hunger that might be leading someone to die. In a nutshell, the rational doctrinal assumptions of Imam Abu Haifa has to be followed to reform the jurisprudential and legal approaches and putting the deduction in its right way. May Allah bless Imam Abu Hanifa with His reward for whatever he had contributed for Islamic Sariah and the Muslim Ummah.

Editorial Board

Names according to Alphabetical order.

- Professor Dr. Abdul Aziz bin Saud Al-Dhawahi
Professor King Saud University
- Dr. Abdullah bin Ahmad Salem Al-Mehmadi
Associate Professor the Higher Institute for Judicial studies
Imam Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Abdulrahman Ahmed Al-Jerai Professor of
Jurisprudence at the Faculty of Sharia and Islamic at King
Khalid University
- Professor Dr. Hesham bin Abdul Malik Aal Al-Shiekh
Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam
Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Muhammad Jabar Al-Alfi
Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam
Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Saad bin Turkey Al-Khathlan
Honorable Member Supreme Body of `Ulama Kingdom of
Saudi Arabia

THE CONSULTATIVE SCIENTIFIC BODY

Names according to Alphabetical order

- Professor Dr. Ahmad Mohd. Nour Saif
- Professor Dr. Hamza bin Husain Al-Fa'r Al-Sharif
- Professor Dr. Saud Bin Abdullah Bin Mohd. Al-Fnaisan
- Professor Sheikh Abdullah Bin Al-Sheikh Al-Mahfouz Bin Biah
- Professor Dr. Abdullah Bin Mabrook Al-najar
- Professor Dr. Abdul-Wahab Bin Ibrahim Bin Mohd. Abu Sulleiman
- Professor Dr. Al-Arabi Bin Ahmad Balhaj
- Professor Dr. Ala'uddin Kharoufa
- Professor Dr. Mohammed bin Yaqub Al-Turkistani
- Professor Dr. Nouruddin Bin Mukhtar Al-Khademi
- Professor Dr. Yacoub Bin Abdul-Wahhab Alba-Husain

PRINCIPLES AND REGULATIONS FOR PUBLICATION

Contemporary Jurisprudence Research Journal staff would like to notify researchers that principles of publication in the journal necessitate the following:

1. Research submitted for publication, should be based on Islamic (Fiqh) jurisprudence.
2. Research should concentrate on issues, questions and contemporary problems and the way of finding both scientific and practical solutions for them according to Islamic (Fiqh) jurisprudence, and its concepts which are confirmed by the people of Sunnah.
3. Research should be objective and comprehensive. It should follow a scientific method in terms of depending on original references, documentation and explanation of (Ahadeeth) showing their degree of authenticity.
4. Any research submitted for publication, should not have been published in either a book, a journal or any other means of publication.
5. References should be mentioned in a margin at the lower parts of the page a long with a short biography for the figures mentioned in the research.
6. Scientific references and their authors' names should be alphabetically indicated at the end of any research. Place and date of printing along with the publishing house should also be mentioned.
7. A statement indicating that the research has not been published before, should be attached to the research.
8. Research should be concluded by a brief summary manifesting results and opinions included therein.
9. A satisfied abstract should be attached to the research to be translated into English.
10. Pages of research should not be less than twenty pages of the journal.
11. Researcher's name should be fully written along with his scientific post, if any.
12. Researches are arbitrated by (Fuqaha) jurists and specialized scholars ('Ulama) according to a form which indicates principles and procedures of arbitration. Among these principles is that arbitrators should not know the authors' names and vice versa whether the arbitrators agree that their researches to be published or they show some observations or even recommend not to be published.
13. Researches which are not published, will not be returned.

* All essays herein published express the viewpoints of their authors.

Whom Allah intends good grants him the
Knowledge and insight in Religion Hadith

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A journal specialised in Islamic jurisprudence

Issue No. 112 - Muharram 1440H September 2018 - Thirty Year

Editor - in - Chief Dr. Abdur Rahman Hassan Al Nafisah

Annual Subscription:

For Govt Offices and Agencies : SR. 200

For Individuals :SR.100

Price Per Copy:

K.S.A SR. 15 | Mauritania On.1200

Qatar QR. 12 | Tunisia Dr. 6

Syria L.L. 188 | Libya L.Dr. 1000

Sudan S.D. 8 | S of Oman P. 900

Algeria D. 284 | Bahrain BF. 900

Jordan JD. 1 | Kuwait K.D.1. 5

Egypt Le. 22 | Yemen Y.R. 795

U.A.E D. 15 | Morocco D. 33

Annual Subscription :

U.S.A Canada & Europe US. \$ 30

* A. Al Nafisah PRINTING PRESS

Phone: 4852663 - 4852161

Fax: 4852188

NO. : 14/0188

ISSN : 1319 - 0792

Address :

Al-Aqiq - Al-Tahlia Str.

Riyadh - K.S.A

Phone. 4853702

Fax. 4853694

P.O. Box : 1918

Riyadh : 11441

Secretary of the Journal

Sharafaldeen bin Nafisah

*** Website:**

www.alfiqhia.com

* E-Mail: fiqhia@gmail.com

* E-Mail Editor - in - Chief:

a.nafisa@hotmail.com

*** Distributors:**

Al Watania Distribution Co.

Riyadh: 4871414